

JOAQUÍN DE LA PEÑA FERNÁNDEZ  
MANUEL PALMA RAMÍREZ  
AMPARO RODRÍGUEZ BABÍO  
JOSÉ LEONARDO RUIZ SÁNCHEZ  
LOURDES SIVIANES FERRERA DE CASTRO  
(coordinadores)

**II** Congreso Internacional de  
Hermandades y Piedad Popular  
comunicaciones

Editorial Universidad de Sevilla



# II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular



JOAQUÍN DE LA PEÑA FERNÁNDEZ  
MANUEL PALMA RAMÍREZ  
AMPARO RODRÍGUEZ BABÍO  
JOSÉ LEONARDO RUIZ SÁNCHEZ  
LOURDES SIVIANES FERRERA DE CASTRO  
(coordinadores)

**II** Congreso Internacional de  
Hermandades y Piedad Popular  
  
comunicaciones

 EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2024

Colección Actas  
Núm.: 92

Comité editorial de  
la Editorial Universidad de Sevilla:

Araceli López Serena  
(Directora)  
Elena Leal Abad  
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez  
Rafael Fernández Chacón  
María Gracia García Martín  
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado  
Manuel Padilla Cruz  
Marta Palenque  
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda  
Marina Ramos Serrano  
José-Leonardo Ruiz Sánchez  
Antonio Tejedor Cabrera

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

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



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

© Editorial Universidad de Sevilla 2024  
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443  
Correo electrónico: info-eus@us.es  
Web: <https://editorial.us.es>

© Joaquín de la Peña Fernández, Manuel Palma Ramírez,  
Amparo Rodríguez Babío, José Leonardo Ruiz Sánchez y  
Lourdes Sivianes Ferrera de Castro (coordinadores) 2024

© De los textos, los autores 2024

ISBN: 978-84-472-2741-9  
DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/9788447227419>

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

## Índice

|   |     |
|---|-----|
| Introducción  |     |
| MANUEL PALMA RAMÍREZ .....  | 11  |
| María y la piedad popular en la génesis de las hermandades.   |     |
| Un paradigma: la Divina Pastora de las almas, devoción sevillana y universal  |     |
| ÁLVARO ROMÁN VILLALÓN .....   | 15  |
| Patrimonio a proteger, fe cubierta: el aseguramiento adecuado de UMAS   |     |
| ANASTASIO GÓMEZ HIDALGO .....   | 43  |
| La identidad cristiana de las hermandades y cofradías en el contexto de la secularización                           |     |
| ANTONIO BUENO ÁVILA .....   | 55  |
| El patrimonio documental de las hermandades: memoria de la fe de los cofrades                                       |     |
| ANTONIO J. LÓPEZ GUTIÉRREZ .....  | 77  |
| El potencial evangelizador de la piedad popular en esta sociedad  |     |
| CARLOS CARRASCO-SCHLATTER .....   | 103 |
| La piedad popular: de objeto a eje de discernimiento  |     |
| DANIEL CUESTA GÓMEZ .....   | 119 |
| La Orden de San Juan de Dios y las hermandades de Sevilla   |     |
| FRANCISCO MANUEL DELGADO ABOZA .....  | 133 |
| La Virgen de Valme de Dos Hermanas y su romería: una devoción singular en el contexto de la piedad popular andaluza |     |
| HUGO SANTOS GIL .....   | 157 |
| Cristianos perseguidos y libertad religiosa. Compromiso de las hermandades y la Orden Trinitaria                    |     |
| CARLOS CARRASCO-SCHLATTER, ÁLVARO CUELI CARO Y FRANCISCO JAVIER ÁLVAREZ BONILLA .....                               | 193 |
| Las cofradías de penitencia en el ámbito geográfico de Valladolid   |     |
| JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ .....   | 217 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Magnificat anima meam Domino: la difusión del culto mariano a través de la música en la Edad Media</i>                                   |     |
| JAVIER SASTRE GONZÁLEZ . . . . .  | 237 |
| Presencias y cambios. El panteón devocional sevillano en Sudamérica   |     |
| JESÚS SÁNCHEZ GIL . . . . .   | 255 |
| El desarrollo de la Semana Santa de Ferrol (A Coruña)   |     |
| JOSÉ ANIDO RODRÍGUEZ . . . . .  | 283 |
| La aplicación de las normas de propiedad intelectual en las hermandades y cofradías   |     |
| JOSÉ CARLOS PÉREZ ARIAS . . . . .   | 309 |
| «¿Quién es esta que sale como alba?» María, Señora de la Esperanza, en la espiritualidad cofrade: una lectura a la luz de san Juan de Ávila |     |
| JOSÉ MANUEL SEIJAS COSTA . . . . .  | 325 |
| La Hermandad de Gloria de Nuestra Señora del Amparo. Del siglo XVIII al XXI   |     |
| JOSÉ MANUEL YUSTE ÁLVAREZ . . . . .   | 345 |
| El esplendor del Barroco en la Semana Santa cordobesa. El cortejo procesional de la Cofradía del Santo Crucifijo en el siglo XVIII          |     |
| JUAN CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ . . . . .  | 373 |
| La fundación e inicios de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario  |     |
| JUAN CRISTÓBAL JURADO VELA . . . . .  | 395 |
| Notas sobre el culto a los Santos legendarios de la diócesis de Plasencia   |     |
| JUAN MANUEL RAMOS BERROCOSO . . . . .   | 423 |
| Narrar, mostrar y cantar la pasión. Ejemplo de patrimonio inmaterial  |     |
| MANUEL-ANTONIO RAMOS-SUÁREZ . . . . .   | 449 |
| Nuevas Formas 2.0   |     |
| MANUEL ZAMORA NEGRILLO . . . . .  | 477 |
| Revisiones sobre las advocaciones trinitarias y el legado devocional y artístico de sus hermandades   |     |
| MARÍA JOSÉ ESCRIBANO NIETO . . . . .  | 485 |
| La Orden de la Merced y su descalcez, generadoras de hermandades y asociaciones religiosas  |     |
| MARÍA TERESA RUIZ BARRERA . . . . .   | 497 |
| La Semana Santa en Guatemala, Patrimonio Inmaterial de la Humanidad   |     |
| MARIO ROBERTO MALDONADO SAMAYOA . . . . .   | 525 |
| La Hermandad Sacramental y de la Estrella de Chucena (Huelva): identidad histórica y regulación canónica                                    |     |
| MARTÍN SÁNCHEZ-FRANCO . . . . .   | 543 |

|  |     |
|--|-----|
| Piedad y beatería: dos caminos muy diferentes. Reflexión al hilo del pensamiento de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI<br>MIGUEL ÁNGEL GARCÍA MERCADO .....                            | 569 |
| Música para el Gran Poder (Sevilla) durante los siglos XVIII y XIX<br>PEDRO MANUEL LUENGO GUTIÉRREZ.....   | 579 |
| La Hermandad de La O.Caridad, devoción y culto en Sevilla<br>PEDRO MANUEL MARTÍNEZ LARA.....   | 597 |
| Esclavitud, cofradías y religión católica en España. Siglos XV-XVII<br>RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA Y MANUEL F. FERNÁNDEZ CHAVES.....  | 627 |
| Las hermandades de la Soledad en la base de la piedad popular española<br>RAMÓN CAÑIZARES JAPÓN.....   | 653 |
| El tema iconográfico de la Virgen y el libro,<br>un ejemplo de religiosidad popular<br>REYES PRO JIMÉNEZ.....  | 683 |
| La piedad popular a través de las hermandades penitenciales fundadas a comienzos del siglo XX en Huelva<br>ROCÍO CALVO LÁZARO .....  | 711 |
| Piedad popular, prensa y poderes en la Andalucía de la Restauración:<br>la Semana Santa de Alhaurín el Grande<br>SALVADOR DAVID PÉREZ GONZÁLEZ.....                                  | 737 |
| Una aproximación a los valores patrimoniales de<br>la Semana Santa de Andalucía<br>SARAI HERRERA PÉREZ .....   | 759 |
| La necesidad de un programa completo de aseguramiento para hermandades<br>GONZALO GÓMEZ RAMOS-IZQUIERDO, RAMÓN GÓMEZ DÍAZ,<br>JESÚS ABREU MUÑOZ Y CARLOS ORELLANA PÉREZ-ELLIOT ..... | 769 |



# Introducción

MANUEL PALMA RAMÍREZ

*Presidente-decano de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*

Las hermandades y cofradías han sido, a lo largo de los siglos, agentes eclesiales que han incidido de modo determinante sobre la cultura y la sociedad, en diversas regiones del mundo, pero especialmente en el ámbito hispano y en la tradición católica. La riqueza de estas instituciones y su impacto en las comunidades a las que sirven es ciertamente vasto y complejo, pues abarca primeramente el ámbito religioso y espiritual, pero también las realidades jurídicas, económicas, literarias, artísticas, etc. Este libro de actas recoge las comunicaciones presentadas en el II Congreso Internacional de Piedad Popular y Hermandades, desarrollado en la ciudad de Sevilla entre los días 3 y 8 de diciembre de 2024. Este encuentro se convirtió en un espacio de diálogo e intercambio interdisciplinar que persiguió, desde su preparación, explorar la profundidad y la vigencia de la piedad popular en el contexto de la Iglesia actual y del mundo contemporáneo.

Desde el punto de vista académico, el estudio de la piedad popular y de las hermandades y cofradías exige, como se pone de manifiesto en las comunicaciones, un enfoque multidisciplinar. De hecho, para comprender en su totalidad el significado y los frutos de estas manifestaciones religiosas, es necesario considerar perspectivas que abarcan desde la teología y la antropología hasta la historia, la sociología o el arte. Esta investigación científica contribuye a una comprensión más completa de las hermandades y de la piedad popular en su conjunto, pero ofrece además un valioso instrumento de reflexión sobre el papel pastoral de estas tradiciones. Este libro de actas, en particular, se ha nutrido de aportaciones de investigadores y especialistas de diversos campos que, a través de sus diferentes métodos y enfoques, han aportado una riqueza de perspectivas al estudio de las hermandades y la piedad popular. En un contexto académico, donde a veces puede considerarse con cierto escepticismo la relevancia de temas relacionados con la religión o teología, este libro procura

poner de relieve el valor de un análisis científico de estos fenómenos. Por medio de estudios empíricos y de reflexión teórica, los participantes de este Congreso han hecho ver que las hermandades y cofradías son realidades que se sostienen fundadas en su vitalidad eclesial y adaptabilidad, y que además continúan siendo una fuente de comunión y de identidad. Esta obra representa así un esfuerzo por consolidar el estudio de la piedad popular como un campo legítimo y fructífero en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades.

La riqueza de las hermandades y de las manifestaciones de religiosidad popular reside fundamentalmente en sus prácticas de piedad de donde surge una capacidad innegable para crear comunidad y transmitir valores y tradiciones. Las hermandades –con su estructura canónica y, por medio de las actividades que promueven– han sido durante siglos espacios de cohesión social, de caridad y de transmisión de fe. En ellas se preservan tradiciones orales, rituales y estéticas que han ido cambiando con el tiempo pero que, a su vez, han mantenido un núcleo propio de identidad reconocible. En términos teológicos, estas instituciones juegan un papel significativo en la vida de la Iglesia, no en vano las hermandades y cofradías actúan como espacios de evangelización, donde los laicos pueden vivir y expresar su fe en un marco de cercanía y familiaridad.

La piedad popular, expresada en las devociones y las celebraciones de las hermandades, pone en juego una espiritualidad concreta y encarnada que es expresión de la propia identidad de la Iglesia. El papa Benedicto XVI reconocía de hecho en el Documento conclusivo de la V Conferencia general del episcopado de América Latina celebrado en Aparecida en 2008 que las hermandades y cofradías son «una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia» (n. 264). Sus prácticas devocionales no están desconectadas de las emociones, preocupaciones y agradecimiento de los fieles que, de hecho, las ponen en práctica en ellas de una manera profundamente personal y comunitaria. Como indican numerosos estudios teológicos y pastorales, algunos de los cuales son referidos en las comunicaciones que se contienen en este volumen, las hermandades representan un canal privilegiado de encuentro con la fe, en un contexto comunitario y compartido. Una de las líneas de reflexión más ricas de este Congreso ha sido, precisamente, el análisis de los frutos eclesiales que generan las hermandades y las distintas manifestaciones de piedad popular. Las hermandades actúan como verdaderas escuelas de fe y, a través de sus actividades, promueven valores permanentes, atravesados por un sentido auténticamente cristiano de la caridad. Las obras caritativas que las hermandades desarrollan –en las que ofrecen ayuda a los más necesitados y actúan en contextos de pobreza y marginación– demuestran su compromiso social. Pero los frutos eclesiales de las hermandades y cofradías abarcan además aspectos litúrgicos, catequéticos y formativos. Las hermandades son un espacio de formación cristiana en el que los fieles profundizan en su fe, participando

activamente en la vida de la Iglesia. La riqueza de estos frutos eclesiales se manifiesta además en el impacto espiritual y moral que estas instituciones tienen en sus miembros y en su entorno. A través de sus actividades, las hermandades también promueven una vivencia de la fe profundamente conectada con la realidad cotidiana y con la historia de cada comunidad. En su mensaje con ocasión de la Jornada de cofradías y piedad popular, celebrada en Roma el 5 de mayo de 2013, el papa Francisco animaba a los participantes a «ser una presencia activa en la comunidad, como células vivas, piedras vivas».

De esta manera, las hermandades y la piedad popular se manifiestan como un espacio en el que la fe, sin perder su esencia, responde a los retos que emergen de los nuevos contextos sociales y culturales. El Congreso abordó también los desafíos y las oportunidades que afrontan las hermandades y la piedad popular en el mundo actual. La globalización, el avance de la tecnología, los cambios en la estructura social y en las dinámicas comunitarias plantean auténticos desafíos, pero también ofrecen oportunidades para una continua renovación y revitalización de la piedad popular y de las hermandades. Algunos de los estudios presentados en este congreso han estudiado cómo las hermandades han respondido a estos cambios y cómo pueden aprovechar las nuevas tecnologías para fortalecer su labor evangelizadora. La presencia de las hermandades en redes sociales, por ejemplo, ha demostrado ser una herramienta eficaz para mantener y fortalecer el vínculo con los fieles, especialmente con los jóvenes. Del mismo modo, la expansión de estas devociones a nuevas comunidades y regiones subraya su capacidad de adaptación.

Este libro de actas es un reflejo del esfuerzo conjunto de académicos, teólogos y fieles laicos comprometidos en el estudio y en la vivencia de la piedad popular y de las hermandades y cofradías. Las comunicaciones que reúne muestran que, como expresión de religiosidad popular, las hermandades son instituciones de gran relevancia eclesial y social. Con una mirada científica e interdisciplinar, este Congreso internacional ha hecho posible una reflexión profunda y enriquecedora sobre el papel de estas instituciones en el mundo contemporáneo, destacando sus frutos, sus retos y su potencial, para seguir siendo una fuente de vida y de renovación espiritual para la Iglesia.

Es el deseo de todos los miembros del Comité científico del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad popular que este libro de actas, que hemos venido coordinando, sirva como una herramienta académica, pero también como un recurso de reflexión y de inspiración para todos los que participan en la vida de las hermandades y cofradías y encuentran en la piedad popular un profundo espacio de encuentro con Dios, con los otros y consigo mismos. Que esta obra sea, en definitiva, un homenaje a la vitalidad de estas instituciones y, al mismo tiempo, una invitación a seguir profundizando en su estudio y en su desarrollo.



# María y la piedad popular en la génesis de las hermandades. Un paradigma: la Divina Pastora de las almas, devoción sevillana y universal

## Mary and Popular Piety in the Genesis of the Brotherhoods. A Paradigm: The Divine Shepherdess of Souls, a Sevillian and Universal Devotion

ÁLVARO ROMÁN VILLALÓN  
*Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*

**Resumen:** Las hermandades suelen canalizar con eficacia la religiosidad popular, originadas a veces por esta, como sucedió en el siglo XVIII con los rosarios públicos. La Divina Pastora es un paradigma de ello, devoción ideada por fray Isidoro de Sevilla, quien interpretó la mediación de la Virgen María a modo de pastoreo y la hermandad, consecuentemente, como un rebaño. En el contexto de las misiones y a través del rezo de la Corona fundó diversas hermandades y rosarios, modo de propagación de la devoción imitado por los capuchinos en toda España e Hispanoamérica.

**Palabras clave:** piedad popular, rosarios, hermandades, Divina Pastora, fray Isidoro de Sevilla.

**Abstract:** Brotherhoods tend to channel popular religiosity effectively, sometimes originating from it, as happened in the 18th century with the public rosaries. The Divina Pastora is a paradigm of this, a devotion devised by Friar Isidoro of Seville, who interpreted the mediation of the Virgin Mary as a shepherding and the brotherhood, consequently, as a flock. In the context of the missions and through the prayer of the Crown, he founded various brotherhoods and rosaries, a way of propagating the devotion imitated by the Capuchins throughout Spain and Hispanic America.

**Keywords:** popular piety, rosaries, brotherhoods, Divine Shepherdess, friar Isidoro of Seville.

La vinculación de la piedad popular y las hermandades es una obviedad. De hecho, la Congregación para el Culto Divino así lo refiere en el *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*, al considerar que, además de cada cristiano y familia, «también son sujeto igualmente importante de la piedad popular las cofradías y otras asociaciones piadosas de fieles<sup>1</sup>», recordando que entre sus fines, junto al de la caridad y el compromiso social, está el fomento del culto cristiano, no limitándose en ello al calendario litúrgico, puesto que disponen también de uno propio en el que proliferan gran diversidad de ejercicios piadosos y de signos devocionales. En estos, la veneración a la Madre del Señor ocupa un lugar destacado, siendo, como advierte el citado directorio, «un hecho eclesial relevante y universal<sup>2</sup>». En este sentido, nos proponemos estudiar la influencia de la piedad popular mariana en la génesis de las hermandades, asunto realmente actual. Por poner algún ejemplo, piénsese en el auge de las hermandades rocieras durante el siglo XX. La devoción a la patrona almonteña, el santuario, la romería, etc., expresiones elocuentes de piedad popular que supusieron el sustrato para el nacimiento de numerosas hermandades en toda la geografía española. Asimismo, podría recordarse el culto de las imágenes y las procesiones que organizadas a veces por asociaciones civiles constituyen un desafío pastoral para la iglesia diocesana en el proceso de su posible oficialización como hermandad. Nada nuevo en la historia de la Iglesia si, al volver la mirada al pasado, reparamos en fenómenos similares en los que ciertas expresiones de piedad popular, sobrepasando el marco de la oficialidad eclesiástica, necesitaron ser canalizadas a través de las hermandades; un ejemplo notorio lo hallamos en la eclosión de los rosarios públicos en el siglo XVIII, que oscilaron entre la espontaneidad y la regularización, situación atajada por la Real Resolución de 1783 que exigía la legalización de las hermandades por el Consejo de Castilla<sup>3</sup>. De ello es todo un paradigma la devoción de la Divina Pastora, siendo precisamente su mentor, fray Isidoro de Sevilla (1662-1750)<sup>4</sup>, quien introdujo en la capital hispalense la formalización definitiva de los rosarios procesionales, haciendo uso de los mismos para la fundación de hermandades o, conforme a la metáfora pastoral, rebaños.

---

1. CONGREGACIÓN (2002: 69).

2. CONGREGACIÓN (2002: 183).

3. RODRÍGUEZ MATEOS (2006: 163-220).

4. ARDALES (1949: 3-124), ROMÁN VILLALÓN (2012).

## 1. DE LA METÁFORA A LA REALIDAD: LA PROYECCIÓN PASTORAL DE UNA OCURRENCIA

La hermandad constituyó el elemento catalizador de la religiosidad popular en la Sevilla del siglo XVIII<sup>5</sup>, religiosidad caracterizada por el fenómeno de los rosarios públicos<sup>6</sup>, especialmente a partir de las predicaciones del dominico fray Pedro de Santa María Ulloa (1642-1690). A su muerte se produjo la primera comitiva, desprendiéndose el Rosario del fin preferentemente misionero que hasta entonces se le había dado<sup>7</sup> para cobrar entidad propia y estar dirigido por el laicado. La espontaneidad de este movimiento rosariero popular requirió desde sus inicios de una organización y estructuración, tanto por parte de los propios devotos como del clero secular y regular, lo cual propició directorios y tratados teológicos para su conformación. El primer directorio para organizar el cortejo rosariero se debe a un clérigo de la parroquia del Sagrario de Sevilla, mientras que el primer tratado teológico que le dio forma definitiva fue el escrito por el capuchino fray Pablo de Cádiz (1643-1694)<sup>8</sup>, gran apóstol del Rosario, de quien fray Isidoro de Sevilla<sup>9</sup> aprendió la formalización de la comitiva con cruz de guía, faroles y simpecado, acompañándole en las misiones que emprendió en la ciudad gaditana desde 1693 hasta su muerte<sup>10</sup>. Cuando fray Isidoro explica el modo de rezarse en la calle el Rosario, en su caso la Corona, refiere la importancia de la regularización de su cortejo para que la espontaneidad no obstaculizara su perdurabilidad: «todas las cosas, para que sean concertadas y en su acierto tengan duración, sin confusión alguna, necesitan de orden y modo por donde se gobiernen<sup>11</sup>».

Fray Pablo formalizó el Rosario no solo fijando su cortejo, sino también procurándole su institucionalización como congregación regida por unas constituciones, lo cual explica en el *Triunfo Glorioso de el Santísimo Rosario*<sup>12</sup>. Fundó 15 rosarios, por cada uno de los misterios del citado ejercicio, como congregaciones a las que llamaba *Compañías espirituales*, en analogía con las campañas militares de Israel en la conquista de la tierra prometida, alegorización de inspiración veterotestamentaria de la que fray Isidoro toma nota: «les da a los Rosarios el título de Compañías espirituales, aludiendo a las Militares Compañías de los Israelitas, que patrocinadas como regio pendón, del arca del testamento, Imagen de María Santísima, destruyeron los bárbaros muros de

5. ROMERO MENSAQUE (2001: 95-129).

6. Sobre el rosario en Sevilla, *vid.* ROMERO MENSAQUE (2004).

7. RICO CALLADO (2006).

8. ROMERO MENSAQUE (2017: 115-181).

9. SEVILLA (1702).

10. ROMERO MENSAQUE (2004: 61-82).

11. SEVILLA (1705: 263-264).

12. CÁDIZ (1693).

Jericó, figura del Demonio<sup>13</sup>». En este sentido, se puede decir que fray Isidoro no solo imitó a fray Pablo en la formalización del Rosario, sino que, además, se inspiró en su procedimiento apostólico de proyectar una metáfora conceptual sobre la realidad. De este modo, a su regreso a Sevilla en 1703, comenzando el 24 de junio, fray Isidoro puso en práctica la misma forma de hacer el Rosario, para después el 8 de septiembre hacer lo mismo, pero con la advocación que ideó, la de la Divina Pastora, representada en el estandarte que cerraba el cortejo, a lo que inmediatamente siguió la fundación de la hermandad<sup>14</sup> que concibió a modo de rebaño, en consecuencia de la aplicación de la metáfora por la que presentó a la Virgen ataviada de Pastora. Al igual que las *Compañías espirituales* a semejanza de las campañas israelitas con el arca tenían a María bajo la advocación del Rosario como la mejor arma contra el demonio, los miembros de la hermandad fundada por fray Isidoro se confesaban ovejas del rebaño de la Divina Pastora para que esta, al rezarle su Corona, los defendiera de la fiera demoniaca.

No es de extrañar que fray Isidoro recurriese a la metáfora pastoril para interpretar la advocación mariana que deseaba religar al Rosario si se tiene en cuenta que la parábola del pastor en busca de la oveja perdida (Lc 15, 3-7) debió de subyacer en la mente del misionero. En efecto, en el primer capítulo de la obra en la que argumenta la nueva advocación lo deja entrever al interpretar su propio apostolado a través de la predicación en espacios públicos como obligación «a dar espiritual pasto a los fieles<sup>15</sup>», a lo que también alude la *Salve* pastoreña cuando dice: «Salve Pastora querida, / cuya caridad te mueve, / dejando noventa y nueve, / buscar la oveja perdida<sup>16</sup>». Un contemporáneo capuchino suyo, fray Feliciano de Sevilla (1657-1722), otra figura clave en la conformación del Rosario público, recurre a esta idea para explicar el efecto de las misiones populares en los fieles: «no quedaba ninguno de ellos que no se compungiese y nos buscase como una ovejita mansa, para confesarse, y aun pidiéndonos antes perdón», confirmándose así, sigue, lo que Cristo reveló a santa Catalina de Siena sobre su Madre: «has de saber (le dijo) que yo la escogí y dispuse como un cebo dulcísimo para atraer a los pecadores perdidos a mi rebaño<sup>17</sup>». Luego, es lógico pensar que el terreno fértil para la «ocurrencia» de fray Isidoro, como él solía referirla<sup>18</sup>, fuera su propia praxis misionera, inspirada como estaba en la metáfora del Buen Pastor, razón por la que hemos apuntado en otra ocasión que la devoción pastoreña es esencialmente

13. SEVILLA (1702: 199).

14. Sobre la historia de esta hermandad, *vid.* MARTÍNEZ ALCALDE (2006).

15. SEVILLA (1705: 1).

16. José Alonso Morgado es el primero que la atribuye a fray Isidoro (1882: 132).

17. SEVILLA (1716: 127-128).

18. SEVILLA (1722: 13; 1732: 519).

misionera<sup>19</sup> y que la mediación de María a modo de pastorado la dedujo de dicha imagen cristológica<sup>20</sup>.

La fundación y denominación de la hermandad como rebaño pocos días después de haber dado a conocer la nueva advocación demuestra que desde un principio la «ocurrencia» de fray Isidoro no se limitaba a conceptualizar mediante la metáfora pastoril la mediación de María, sino que inherente a ella iba la pretensión de congregar a un grupo de fieles que perpetuaran su veneración de forma estable, para lo cual creyó necesario pasar de la espontaneidad rosariana a su formalización como hermandad, o sea, con reglas aprobadas por la autoridad eclesiástica. Por eso, tan solo quince días después del 8 de septiembre, el domingo 23, se celebró el primer cabildo de hermanos, aceptándose las reglas el 18 de noviembre y siendo aprobadas por la jurisdicción arzobispal el 6 de diciembre<sup>21</sup>. Fray Isidoro era consciente de que para la perdurabilidad de aquel Rosario o Corona era necesaria su regularización eclesiástica, como así lo hizo con las *Compañías espirituales* fray Pablo, cuyo tratado incluyó las ordenanzas aprobadas por el obispo, si bien recomendándoles que se asentaran en las cofradías rosarieras dominicas para beneficiarse de las indulgencias de las que estas gozaban<sup>22</sup>. Fray Isidoro, sin embargo, prefirió unas reglas explícitas para la hermandad, con independencia del tratado con el que argumentó la advocación y especificó el modo de rezar la Corona. Esto mismo lo hizo con las hermandades de Utrera, Cádiz y Dos Hermanas<sup>23</sup>. A diferencia de fray Pablo, fray Isidoro no auspició la agregación de los miembros de la hermandad a ninguna cofradía dominica, dejándola sujeta tan solo a la jurisdicción diocesana y solventando el tema de las indulgencias con las que obtuvo para la hermandad por mediación del cardenal capuchino Francesco Maria Casini (1648-1719)<sup>24</sup>. En la introducción de estas reglas fray Isidoro sugiere la concatenación de su idea sobre el pastorado mariano y su traslación a la vida real con la fundación concreta de una hermandad, haciendo mención también de la iconografía (fig. 1) como reclamo visual de este mismo concepto y recordatorio para los miembros de la corporación de lo que estaban llamados a ser. No en balde, la idea, la iconografía, el ejercicio de la Corona y la congregación de fieles a modo de rebaño fueron correlativos desde los inicios de la devoción. Dice así:

Conociendo que esta purísima Emperatriz, a imitación de su Hijo, que dijo de sí que era buen Pastor, es Pastora buena que con vigilante solicitud mira por los fieles, que son Corderos de su rebaño, y como tal los defiende de las rapantes

---

19. ROMÁN VILLALÓN (2010: 147-226; 2012: 584-615; 2022: 22-37).

20. ROMÁN VILLALÓN (2017: 387-394).

21. SEVILLA (1703: 31-37; 1705: 8-9).

22. CÁDIZ (1693: 27-28).

23. SEVILLA (1707, 1733, 1743).

24. SEVILLA (1722: 14).

garras del hambriento León de los abismos, que como dijo la cabeza de la Iglesia S. Pedro, continuamente nos cerca buscando a quien tragarse, en cuya consideración, para librarnos de tan sangriento enemigo y para tener el mayor amparo y poderoso asilo, que es el de María Santísima, determinamos los infrascritos asignarnos y constituirnos Corderos del rebaño de esta Divina Pastora, para que como tal, nos ampare, defienda y patrocine, no solo mientras vivimos, sino también en la hora de la muerte; y así con licencia del Señor Gobernador de este Arzobispado, por el Excelentísimo Señor D. Fray Manuel Arias, Arzobispo de Sevilla, determinamos hacer una Hermandad que sea un rebaño de humildes y sencillos Corderos, cuya Pastora sea la misma Madre de Dios, para lo cual se ha pintado esta divina Reina en traje de Pastora, cercada de Corderos, trayéndonos a la memoria, así el beneficio que su Majestad nos hace en acreditarse Pastora nuestra, como la sencillez y candidez cristiana que como Corderos de tal Pastora debemos tener; y para que esta Hermandad, así fundada y establecida tenga nivel por donde gobernarse, de común acuerdo hacemos y disponemos las siguientes Ordenaciones que nos sirvan de regla directiva que en el gobierno de nuestra Hermandad, así fundada, nos dirija y encamine; la cual sea del todo guardada por los hermanos de nuestra Congregación cuando por el Señor Gobernador de este Arzobispado haya sido vista y aprobada<sup>25</sup>.

Las reglas detallan los cargos de los oficiales comunes entre las hermandades de la época: director espiritual, mayordomo, alcaldes, escribano, hermano mayor, fiscal, prioste, mayordomo de demandas, encargados de los faroles del Rosario y camarera; mientras que entre los deberes culturales expone el ejercicio público de la Corona, las fiestas de la Divina Pastora y del arcángel san Miguel, la oración y las misas de sufragio por los difuntos. No obstante, fray Isidoro, conforme a su idea y con intención de trasladarla a la realidad, personaliza varios de estos cargos, como también el rezo del ejercicio piadoso. Con respecto a los cargos, describe a dos de ellos con nombres provenientes del oficio pastoril, llamando zagales a los encargados del mantenimiento de los faroles, de la organización del cortejo rosariero, de avisar cuando algún hermano moría y de pedir limosna para las misas de sufragio<sup>26</sup>. Pero el más llamativo de los cargos era el de vicemayoral, nombre del pastor principal del ganado con el que fray Isidoro se refería al director espiritual, entendiendo su función como vicaria de la del verdadero mayoral del rebaño de la Divina Pastora, el arcángel san Miguel, representado igualmente en la iconografía, fiel reflejo de su idea, siendo su obligación «pacificar a los hermanos, corregirlos si erraren o fueren descuidados en su asistencia, hacerles pláticas de la devoción de nuestra Señora, visitarlos en sus enfermedades, consolarlos en sus trabajos y darles consejo en sus dudas, y por último ser para toda la Hermandad en común y para

---

25. SEVILLA (1703a: 2-4).

26. SEVILLA (1703a: 22).



Figura 1. Anónimo (seguidor de Alonso Miguel de Tovar). *Divina Pastora*. Óleo sobre lienzo. Primer tercio del siglo XVIII. 190 x 110 cm. Colección particular, Cantillana (Sevilla). Foto: Fernando González

cada uno de los hermanos en particular piadosísimo Padre, valiente Protector y eficaz amparo», ordenando a los hermanos a que «lo estimen, reverencien, veneren y tomen su consejo, considerando que tiene para con ellos el lugar y hace las veces del mayor de los Serafines<sup>27</sup>.

El interés de fray Isidoro por personalizar su idea no se agota en la creación de la nueva advocación basada en la metáfora pastoril ni en la comprensión de la hermandad ni de algunos de sus cargos bajo la misma metáfora, sino que, además, lo lleva a caracterizar sus cultos, concretamente la Corona, la novena y hasta el propio altar que se levantaba para ellos. Empezando por la Corona<sup>28</sup>, esta representa la respuesta filial y cultural que las ovejas del rebaño profieren a su Pastora: el rezo de las avemarías que componen el ejercicio piadoso, simbolizadas en la iconografía por las rosas que las ovejas llevan en sus bocas, alegoría que se prolonga en la rosa de la mano de la Virgen y en los ángeles volanderos en ademán de coronarla. La personalización de este ejercicio por parte de fray Isidoro consistió en diferenciarlo del más usual de su tiempo, el Rosario, si bien se inspira en su agrupación tripartita de los misterios (gozosos, dolorosos y gloriosos) para adecuarlos a la Corona de la Pastora conforme a otras tres coronas: la franciscana (de los Siete Gozos), la servita (de los Siete Dolores) y la cantuariense, llamada esta así por atribuirse a santo Tomás de Canterbury (1118-1170),

27. SEVILLA (1703a: 15).

28. SEVILLA (1705: 177-303), ROMÁN VILLALÓN (2023: 63-115).

el Cantuariense, a quien la Virgen le dijo que así como le complacía que contemplara los gozos que tuvo en la tierra, también los del cielo, de ahí que fray Isidoro los identifique con los gloriosos. De esta manera, los misterios quedaban así organizados: los gozosos (domingo, lunes y jueves): la encarnación del Verbo, el parto virginal, la adoración de los Magos, el hallazgo de Jesús en el templo, la resurrección del Señor, la ascunción y coronación de la Virgen. Los dolorosos (martes y viernes): la profecía de Simeón, la huida a Egipto, la pérdida de Jesús en el templo, la cruz auestas, la muerte de Jesús, el descendimiento y la soledad de la Virgen. Los gloriosos (miércoles y sábados): la elevación de María sobre los coros de los ángeles, María sol del cielo, la obediencia que le tienen los santos, consigue todo lo que se le pide, la criatura más cercana a la Santísima Trinidad, el premio a los devotos de María y sus gozos eternos. Cada uno de estos era introducido por un ofrecimiento que fray Isidoro redactó en verso, para ser cantados en la calle, y en prosa, para ser rezados en casa o en el templo<sup>29</sup>.

Con el rezo de la Corona fray Isidoro quería hacer cómplice al devoto de la paradoja del pastorado mariano, es decir, del hecho de que si la Virgen, por amor a sus devotos, se humilla presentándoseles con atavíos pastoriles, estos han de corresponderle con el mismo amor ciñéndole las sienes con corona y confesándose así ovejas de su rebaño. Luego, dice fray Isidoro, «razón será que nosotros, por cuyo amor se hace Pastora sin corona, le pongamos una corona, pues la veneramos Reina cuando la conocemos Pastora<sup>30</sup>»; pensamiento que advierte a los hermanos del rebaño en sus reglas respecto a la obligatoriedad diaria de rezar la Corona:

Que sea ensalzado el que se humilla es tan justo que el mismo Dios lo afirma en su Evangelio, por lo cual, siendo tanto el amor que María Santísima nos tiene, que por él humilla la excelsa soberanía de su majestad, no desdeñándose de parecer Pastora y vestirse de aquel pobre, si caritativo traje; nosotros, humildes cordeiros suyos, debemos reconocerla Reina Soberana y eminente Emperatriz de todo lo criado y al mismo tiempo que por nosotros se hace Pastora, debemos coronarla por entronizada Princesa de los Orbes; y sabiendo que la Corona más de su agrado que podemos ofrecerle es la que se compone de saluciones angélicas, conviene a saber, siete padrenuestros y setenta y dos avemarías, en memoria de los setenta y dos años que vivió en este mundo, siendo Pastora de las almas, y juntamente un padrenuestro y un avemaría por la intención del Sumo Pontífice, que a esta Corona le concedió indulgencia plenaria, que todo junto hace siete dieces, un padrenuestro y tres avemarías. Ordenamos que cada uno de nuestros hermanos, todos los días de su vida, le rece a esta Divina Pastora su Corona Santísima con mucho afecto, devoción y ternura de su alma<sup>31</sup>.

29. SEVILLA (1703b: 1-13, 1705: 263-295), GALBARRO GARCÍA (2013: 49-79).

30. SEVILLA (1705: 179).

31. SEVILLA (1703a: 23-24).

Las reglas también obligaban a los hermanos a llevar las cuentas de la Corona al cuello para los cultos<sup>32</sup>, siendo así un distintivo de la hermandad que incluso llegó a saltar a la iconografía, como demuestra una pintura atribuida a Juan Ruiz Soriano (1701-1763)<sup>33</sup>, quien, precisamente, retrató a fray Isidoro<sup>34</sup>, pintando las cuentas de la Corona en el marco, como también lo hizo José de Huelva Alcocer (1727-c.1801)<sup>35</sup>, retratándolo con las cuentas de la Corona y el estandarte de la advocación que ideó (fig. 2), buena síntesis de las dos devociones que promovió: la de la Divina Pastora y su Corona.

Para el novenario que la hermandad celebraba a partir del 15 de agosto en honor de su titular, fray Isidoro compuso un ejercicio que, comprendiendo una serie de consideraciones y oraciones para cada día, compendia su idea sobre el pastorado mariano, forma eficaz de facilitar a los miembros de la hermandad la intelección de su pensamiento<sup>36</sup>. La novena quedaba así absolutamente personalizada, desglosando cada día las diversas acepciones del pastorado de María: respecto al Verbo encarnado, los ángeles, los bienaventurados, los justos, los pecadores, los agonizantes, las almas del purgatorio, los infieles y herejes, los seres irracionales e insensibles de la creación. La novena, publicada en Cádiz bajo pseudónimo con el nombre de Isidro de Frías y Ovalle<sup>37</sup>, alcanzó numerosas reediciones, estas ya con su propio nombre.

Finalmente, el afán de nuestro capuchino en personalizar su ocurrencia y de interpretar desde esta las costumbres cultuales de la época lo llevó a idear el altar que la hermandad levantaba a modo de monte, poblado de vegetación y de ovejas que ascendían por las laderas hacia la Divina Pastora, cuya imagen lo coronaba junto al expositor para el Santísimo Sacramento, ejemplo de escenografía sagrada tardobarroca<sup>38</sup> del que fray Isidoro se servía para interactuar durante el sermón con los asistentes, haciéndoles tangible el concepto imaginario de su devoción e interpeándoles con su contemplación. La presencia del Santísimo Sacramento se debe al cariz eucarístico de la devoción desde sus orígenes, tal y como la ideó fray Isidoro, quien inspirándose en una frase de san Antonino de Florencia (1389-1459), aval que hizo de su atrevida ocurrencia<sup>39</sup>, decía que el pasto con el que la Divina Pastora apacienta al rebaño de la Iglesia es el fruto bendito de su vientre: Jesús sacramentado<sup>40</sup>. En uno de sus sermones, interpreta este

32. SEVILLA (1703a: 24-25).

33. PORRES BENAVIDES (2019: 194-195).

34. ROJAS-MARCOS GONZÁLEZ (2019: 190-193).

35. CABEZAS GARCÍA (2019: 258-259).

36. ROMÁN VILLALÓN (2012: 150-152, 654-661).

37. FRÍAS Y OVALLE (1708).

38. DAZA SOMOANO (2021: 459-478).

39. SEVILLA (1703a: 25-26). La cita aparece en todos sus escritos sobre la advocación.

40. ROMÁN VILLALÓN (2021a: 45-128).



Figura 2. José de Huelva. *Retrato de fray Isidoro de Sevilla con el simpecado de la Divina Pastora y su Corona*. Óleo sobre lienzo. 1790. 47 x 65,5 cm. Convento de Capuchinos de Sevilla. Foto: Estudio Imagen

altar a la luz del pasaje veterotestamentario de la zarza que no se consumía por las llamas y que significó la presencia misteriosa de Dios adorada por Moisés mientras pastoreaba en el monte Horeb (Éx 3, 1-6), prefiguración para el capuchino del sol de plata que ostentaba al Santísimo Sacramento sobre la Divina Pastora, cuya imagen guarecían las ramas<sup>41</sup>. La costumbre de la hermandad primitiva en levantar este altar efímero, llamado *Risco*, fue seguida por otras como la de Cantillana, la única que continúa haciéndolo en todo su esplendor, aunque con las modificaciones derivadas de las reformas litúrgicas, si bien puede verse en alguna fotografía (fig. 3) su disposición originaria.

41. SEVILLA (1722: 6-7).

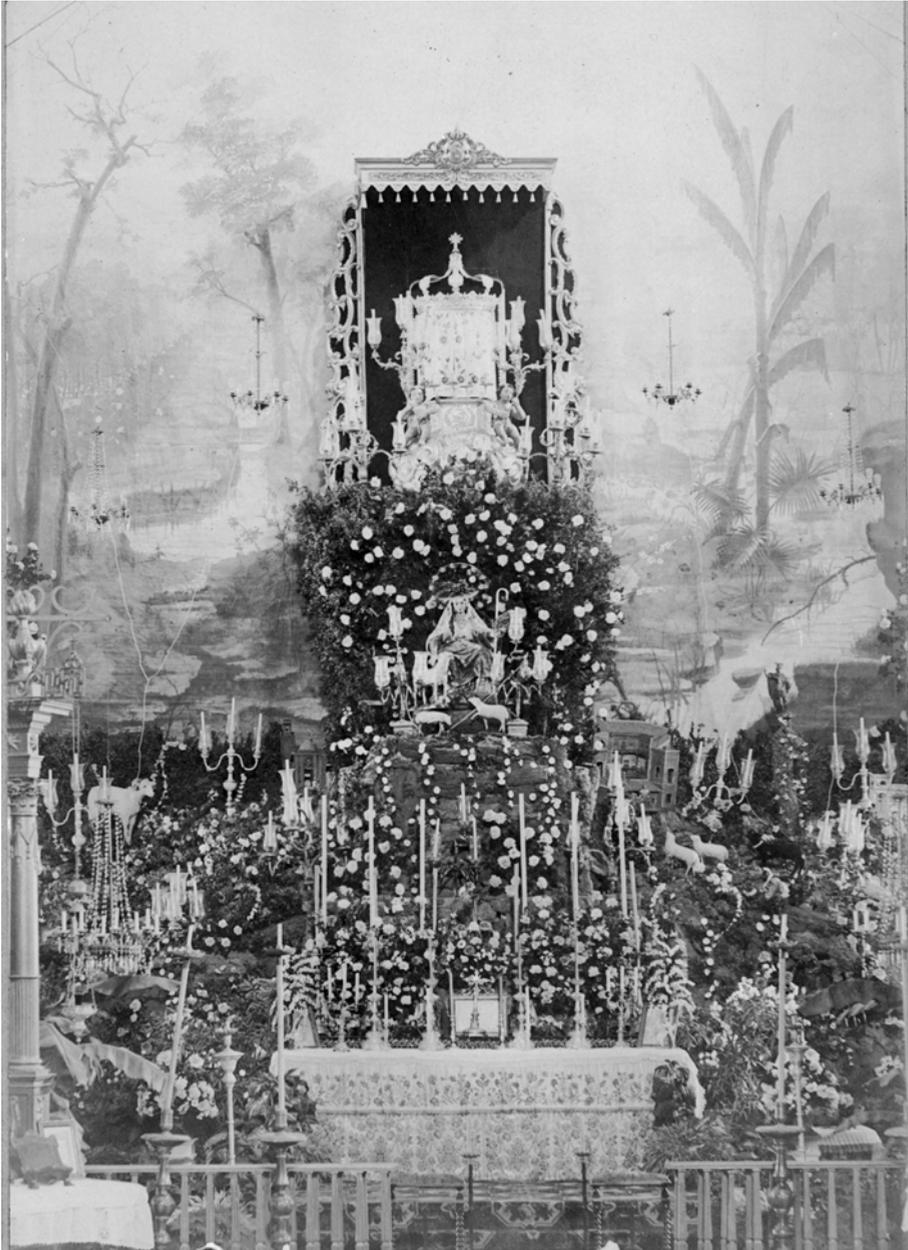


Figura 3. El Risco. Altar de cultos en honor de la Divina Pastora de Cantillana (Sevilla). Foto anónima, hacia 1912. Archivo de la Hermandad

## 2. MODALIDADES DE LAS FUNDACIONES ISIDORIANAS: HERMANDADES Y ROSARIOS

La implantación de la devoción de la Divina Pastora por fray Isidoro no solo comprendía la fundación de una hermandad, pues también podía consistir en el establecimiento de un Rosario público o en la ubicación de una imagen de la advocación, en escultura o pintura. En cualquier caso, el ejercicio de la Corona suponía el humus de la génesis tanto de la hermandad como del Rosario en sí, lo que también puede decirse de la simple entrega o comisión de una imagen o cuadro para el altar, o la de un simpecado o estandarte con su pintura para la comitiva rosariera. La siembra de la devoción mediante dicho ejercicio podía tener dos contextos: las misiones populares o la predicación de unos cultos a los que fray Isidoro era invitado. Del primer caso, el ejemplo más completo es el de la hermandad primitiva. Como se ha dicho, fray Isidoro emprendió durante el verano de 1703 unas misiones en las que combinaba el Rosario al modo como lo había formalizado fray Pablo de Cádiz con la predicación en espacios abiertos. En aquel ínterin ideó la nueva advocación, mostrándola representada en el estandarte con la que realizó la Corona pública aquel 8 de septiembre, en la pintura (fig. 5) que tradicionalmente se ha relacionado con Alonso Miguel de Tovar (1678-1752) y que actualmente se atribuye a Cristóbal López (c. 1671-1730)<sup>42</sup>. Enseguida, nos dice, determinó «hacerle a la Mística Pastora María un Rebaño de Corderos, que como propios suyos la festejasen y alabasen de continuo rindiéndole devotos agradables cultos en la devoción de su Santísima Corona<sup>43</sup>», dejando claro que la razón de ser de esta fundación era la perdurabilidad del rezo del citado ejercicio. Al poco de ser aprobadas las reglas, habiéndose fundado en la parroquia de San Gil, pasó a la de Santa Marina, logrando aquí del marqués de la Motilla la donación de una capilla para levantar un retablo donde colocar una imagen de la advocación<sup>44</sup>, la primera en escultura (fig. 4), obra de Francisco Antonio Ruiz Gijón (1653-1720)<sup>45</sup>.

De este modo, fray Isidoro, además de ir más allá de la espontaneidad del Rosario público con la fundación de una hermandad, la diferenciaba de las extratemplarias, es decir, de las establecidas en retablos callejeros, prefiriendo, para mayor estabilidad de la corporación, su carácter templario, fundándola así en parroquias o capillas de otras hermandades. En esto también estuvo influenciado por fray Pablo de Cádiz, habiéndose de recordar que este se inclinaba al establecimiento de las *Compañías espirituales* en un templo e incluso en capillas propias, lo que fray Isidoro imitó a la perfección en el caso de la

42. ROMÁN VILLALÓN (2019: 91-99).

43. SEVILLA (1705: 8).

44. SEVILLA (1705: 8-9; 1732: 520-521).

45. VILLEGAS (1751: f. 27v).



Figura 4. Francisco Ruiz Gijón. *Divina Pastora*. Escultura en madera policromada y de vestir. 1704. 127 cm. Primitiva Hermandad de la Divina Pastora, Sevilla. Foto: Daniel Villalba

hermandad de Cádiz, la primera en edificar una iglesia a la Divina Pastora en España<sup>46</sup>. Así pues, de entre las diversas modalidades de hermandades que podían darse en aquella época<sup>47</sup>, la fundada por fray Isidoro se caracteriza por ser una hermandad bajo jurisdicción diocesana, sin dependencia de ninguna orden religiosa, aunque como en su caso estuviera tutelada por un capuchino; templaria; de gloria; mariana, bajo la advocación de la Divina Pastora; y rosariera, dedicada al ejercicio público del Rosario o la Corona<sup>48</sup>, aunque no limitándose a ello, puesto que en la mayoría de los casos fray Isidoro quiso que sus fundaciones rindieran culto a una imagen, con altar propio y novena. De hecho, en la explicación del origen y expansión de la devoción le da especial protagonismo a su introducción mediante la colocación de imágenes en los templos, mencionando que él mismo así lo hizo con esculturas en Carmona, Utrera y Jerez de la Frontera, mientras que con pinturas en Arahal, Marchena y Almadén de la Plata, además de otras muchas que correligionarios suyos y seglares pusieron en iglesias de toda la Península e Hispanoamérica<sup>49</sup>.

Tomando como referente la fundación de la primera hermandad, fray Isidoro hizo lo mismo en otros casos, mencionando él las de Carmona en 1706, Utrera en 1707 y Jerez de la Frontera en 1713<sup>50</sup>, a las que se han de sumar por testimonio documental las de Cádiz en 1733 y Dos Hermanas en 1743<sup>51</sup>. Todas comparten el Rosario o Corona pública como génesis, si bien, con algunas particularidades. Mientras que como la de Santa Marina, las de Utrera, Jerez, Cádiz y Dos Hermanas tuvieron reglas aprobadas por la autoridad eclesiástica, la de Carmona no, puesto que esta, en realidad, y aunque fray Isidoro la nombre así, no se fundó como hermandad, sino como Rosario, lo cual demuestra que el establecimiento de la devoción por parte de su mentor comprendía ambas modalidades: la hermandad y el Rosario. El contexto fundacional también difiere del que tuvo la hermandad primitiva, al menos los de Carmona, Jerez y Dos Hermanas, transcurriendo estos no en las misiones, sino durante los cultos de otra hermandad, de Jesús Nazareno en los dos primeros casos y de la Divina Pastora en el tercero. El hecho de que en Jerez fray Isidoro hiciera colocar la imagen de la Pastora en una capilla externa a la parroquia de San Dionisio, sobre una panadería que daba a la plaza, hace que, a diferencia de las demás,

46. ARDALES (1949: 53-54), MÓSIG PÉREZ (2006: 45-48), ROMÁN VILLALÓN (2012: 66, 130-132).

47. ROMERO MENSAQUE (2001: 102-122; 2004: 161-405).

48. Fray Isidoro usa indistintamente ambos vocablos para referirse a la comitiva, si bien el ejercicio como tal que prefería era la Corona. *Vid.* SEVILLA (1705: 5-8; 1732: 518-520).

49. SEVILLA (1722: 13-19; 1732: 521-524). Sobre las funciones de las imágenes en la regularización del culto en relación a los rosarios públicos y las hermandades, *vid.* ROMÁN VILLALÓN (2019: 49-135; 2021b: 311-373).

50. SEVILLA (1722: 14-15; 1732: 521-522).

51. MÓSIG PÉREZ (2006: 45-48), ROMÁN VILLALÓN (2012: 131-132, 605-614).

esta fuera extratemplaria<sup>52</sup>. La de Utrera fue sin duda una de las hermandades máspreciadas por fray Isidoro<sup>53</sup>, a la que más veces predicó después de la primitiva y a la que asesoró con toda probabilidad en el programa iconográfico del camarín de su imagen titular<sup>54</sup>. A propósito de esta, fray Isidoro solía implicarse en la comisión de las imágenes de las hermandades, haciendo convivir en la corporación el culto hacia estas con el ejercicio del Rosario o la Corona, atribuyéndose la de Carmona a Juan del Castillo (fl. 1695-1713) y las de Utrera, Cádiz y Dos Hermanas a José Montes de Oca (1676-1754)<sup>55</sup>.

A la muerte de fray Isidoro se le atribuyeron otras fundaciones: Coria del Río, Almadén de la Plata, Ronda, Villafranca y Los Palacios<sup>56</sup>. Parece ser que la de Ronda fue fundada en 1734 con un Rosario público, siéndole aprobadas las reglas al año siguiente y recibiendo una imagen de la Divina Pastora por parte de otros capuchinos<sup>57</sup>. También se le atribuye la fundación de las hermandades de Cantillana, en 1720, celebrísima por la devoción que profesa a su titular<sup>58</sup>; San Lorenzo de Sevilla, después en el convento de San Antonio, en 1738; la Isla de León, hoy San Fernando, en 1733, aunque hoy se apunta a 1782<sup>59</sup>; y Arcos de la Frontera, en 1736<sup>60</sup>.

Retomando el caso de Carmona, tenemos un claro ejemplo de cómo fray Isidoro, por las circunstancias que fueran o por su prontitud en la propagación de la devoción, recurrió a la creación de rosarios sin más, siendo en este caso agregado a una hermandad de penitencia, la de Jesús Nazareno, en cuya capilla levantó retablo a la Divina Pastora<sup>61</sup>. Ciertamente, no puede descartarse la aspiración de este Rosario a convertirse en hermandad, de lo que hay algún que otro indicio, lo que representaría un modelo evolutivo de la implantación de la devoción. Todo un ejemplo de ello es la hermandad de Dos Hermanas que empezando siendo un Rosario fundado en 1733 por fray Luis de Oviedo (1667-1742), terminó erigiéndose en hermandad en 1742 por fray Isidoro, con aprobación de sus reglas<sup>62</sup>.

52. CABALLERO RAGEL (2006: 171-174), ROMÁN VILLALÓN (2012: 624).

53. Sobre su historia, *vid.* CABRERA RODRÍGUEZ (2012).

54. ROMÁN VILLALÓN (2021b: 332-333).

55. Sobre estas y las demás imágenes escultóricas, *vid.* RODA PEÑA (2021: 397-411).

56. VILLEGAS (1751: f. 35v).

57. MORETI (1867: 229, 779), ARDALES (1949: 193-194).

58. En continuidad con las fundaciones isidorianas, Alonso Morgado dice sobre esta: «No menos célebre fue la de la villa de Cantillana por los años de 1720, señalándose desde su instalación hasta nuestros días, por su fervor y entusiasmo religioso, hacia la Divina Pastora, entre todas las demás de que hay noticia» (1882: 134).

59. MÓSIG PÉREZ (2006: 53-73).

60. ROMÁN VILLALÓN (2012: 605-606).

61. Sobre los documentos en los que fray Isidoro aclara que no quiso fundar una hermandad, sino un Rosario de la Pastora con su imagen, *vid.* ROMÁN VILLALÓN (2012: 606-609).

62. CALDERÓN ALONSO (1990: 23-24), ROMÁN VILLALÓN (2012: 607, 610-611).

Aunque los rosarios públicos eran de hombres adultos, también los había de niños y jóvenes<sup>63</sup>, como así lo hizo fray Isidoro en las fundaciones de San Lorenzo y Cádiz, evolucionando en ambos casos a hermandad<sup>64</sup>. Otra modalidad en los rosarios fundados por fray Isidoro son los integrados por mujeres, excluidas como estaban de su comitiva callejera, aunque no de la hermandad, como bien advierten las reglas de la primitiva<sup>65</sup>. Cuando a partir de la iniciativa del dominico Pedro Vázquez Tinoco (1683-1749) comenzaron a configurarse solo por ellas, fray Isidoro fundó en 1737 el primer rosario femenino de la Divina Pastora que, agregado a la hermandad primitiva, a su vez amadrinó el de la parroquia de la Magdalena de Sevilla, estableciéndose también fuera de la ciudad<sup>66</sup>. El de Cantillana, cuya fundación hacia 1720 se atribuye a fray Isidoro, bien pudo haber empezado siendo de hombres para poco después serlo de mujeres. Este caso, además, ejemplifica el modelo evolutivo antes referido, puesto que habiéndose fundado como Rosario o, como se le llamaba, *Congregación del Rosario de María Santísima de la Pastora*, no tramitó las reglas hasta 1805, siéndole aprobadas en 1807<sup>67</sup>. Curiosamente, la hermandad de Utrera experimentó una transición similar cuando, tras una crisis en la década de los 60 del siglo XVIII, un grupo de mujeres se encargó de ella, refundándola con nuevas reglas en 1804<sup>68</sup>. En ambos casos convivieron el Rosario público de mujeres y la veneración a una imagen de la advocación, sobresaliendo hasta nuestros días el de Cantillana, cuya hermandad atesora sus respectivos distintivos culturales: los estandartes para el cortejo rosariero<sup>69</sup> y la preciosa imagen de su titular, obra anónima del siglo XVIII<sup>70</sup> (fig. 5). Según Ardales, fray Isidoro también agregó un Rosario de mujeres a la hermandad de Arcos de la Frontera<sup>71</sup>, corporación que extinguida legó un patrimonio admirable, lo que igualmente podría decirse de la hermandad de Cádiz: una imagen en profuso retablo y varios estandartes excelentes, un testimonio más de cómo llegaron a convivir el Rosario público y el culto a una imagen concreta.

63. ROMERO MENSAQUE (2004: 99-101).

64. ARDALES (1949: 54-64), MÓSIG PÉREZ (2006: 45-46).

65. SEVILLA (1703a: 7, 35).

66. VILLEGAS (1751: ff. 9r-12v), ARDALES (1949: 69-70), ROMERO MENSAQUE (2004: 85-99), ROMÁN VILLALÓN (2012: 647).

67. GARCÍA BENÍTEZ (2021: 165-179), HERA SÁNCHEZ (2021: 185-201).

68. CABRERA RODRÍGUEZ (2012: 33-34), ROMÁN VILLALÓN (2012: 607, 612-614).

69. ROJAS-MARCOS GONZÁLEZ (2021: 555-589).

70. ROMÁN VILLALÓN (2021b: 311-373).

71. ARDALES (1949: 64-68).



Figura 5. Anónimo. *Divina Pastora*. Escultura en madera policromada. Siglo XVIII. 107 cm. Hermandad de la Divina Pastora de Cantillana (Sevilla). Foto: Estudio Imagen

### 3. RÉPLICAS FUNDACIONALES EN LA EXPANSIÓN DE LA DEVOCIÓN

El éxito de la devoción llevó a los capuchinos a emular el *modus operandi* de su mentor, en línea con la búsqueda de elementos identitarios que diferenciara a su orden de las demás ramas franciscanas<sup>72</sup>, lo que en parte explica tanto el ingenio y la ocurrencia de fray Isidoro como que muy pronto se ganara el respaldo de muchos de los suyos. Dirigiéndose a la Divina Pastora, le dice que los capuchinos «con todo el afecto de sus rendidos corazones, han procurado introducir este nuevo título y traje nuevo en todo el mundo, como ya por la misericordia de Dios lo han conseguido, así con la continuada tarea de sus sermones a este asunto, con haber introducido en las regiones más apartadas y en las más remotas provincias tus sacrosantas imágenes<sup>73</sup>». Ciertamente, los capuchinos abanderaron la nueva devoción en sus misiones, propagándola por toda España e Hispanoamérica, hecho por el que muy pronto llevaron a considerarla patrona de las mismas, siendo pioneros en ello los aragoneses y catalanes<sup>74</sup>. La introducción de la devoción por parte de estos no se circunscribió a la prédica y repartición de imágenes, haciéndose, además, mediante la fundación de hermandades y el rezo del Rosario o la Corona con el estandarte de la advocación. Verdadero icono de ello, propuesto así por fray Isidoro y plasmado en un grabado<sup>75</sup> (fig. 6), es el ya citado fray Luis de Oviedo<sup>76</sup>, si bien parece que las fundaciones de este eran más rosarios que hermandades, como el de Dos Hermanas, que después fray Isidoro convirtió en hermandad.

Contemporánea a las primeras hermandades, fray Isidoro menciona la que a instancia suya fundó en Granada antes de 1718 el capuchino fray Felipe de Málaga (s. XVII-1722), quien entronizó una imagen de la advocación<sup>77</sup>. Cerca de esta ciudad, en Gójar, por iniciativa de un grupo de fieles, se fundó en 1745 otra hermandad, con la aprobación de sus reglas, dándole importancia al Rosario público y a la fiesta de su titular el 8 de septiembre. A partir de 1754 se sumó al Rosario el culto a una imagen de la Pastora, obra de Torcuato Ruiz del Peral (1708-1773)<sup>78</sup>. En 1772 se afilió a la primitiva de Sevilla para beneficiarse de sus indulgencias, filiación que tuvo el precedente de la hermandad de Los Palacios en 1743<sup>79</sup>.

72. SÁNCHEZ LÓPEZ (2022: 137-176).

73. SEVILLA (1732: prólogo, s. n.).

74. BERGA (1764: 19-27), PALMA DE MALLORCA (1925: 5-15), ROMÁN VILLALÓN (2022: 26-30).

75. MARTÍNEZ AMORES (2019: 248-249).

76. SEVILLA (1743a: 224-361).

77. SEVILLA (1722: 14-15; 1732: 522).

78. RODRÍGUEZ DOMINGO (2012: 842-845).

79. FLECHA DARDET (2022: 46-48).



Figura 6. Agustín Moreno (grabador), Juan Ruiz Soriano (dibujante). *Fray Luis de Oviedo con el simpecado de la Divina Pastora*. Grabado calcográfico. Hacia 1740. Archivo Histórico Provincial de los Capuchinos de Andalucía, Sevilla. Foto: Álvaro Montilla

La fundación de un Rosario de la Pastora en Tocina es bastante representativo, teniendo en cuenta que se originó en 1737 a partir de las predicaciones de fray Antonio de Alcalá, congregando a un grupo de devotos que costeó el altar con una bellísima pintura, obra de Bernardo Lorente Germán (1680-1759). Tenía estandarte, así como una «pequeña cruz para el Rosario de los Niños», lo que explicaría la emulación por parte de su fundador de lo que ya hizo fray Isidoro en los casos de San Lorenzo y Cádiz, así como el detalle de que la Pastora pintada por Lorente tenga sobre el regazo al divino Infante mostrando un rosario al rebaño<sup>80</sup>. Respecto a la modalidad de los rosarios de niños, en la feligresía de Santa Marina, en cuya parroquia radicaba la hermandad primitiva, surgió uno de forma espontánea con el nombre de *Congregación de Niños del Rosario de la Pastora*, rechazado por el párroco durante su licitación por considerar que perjudicaba al de la hermandad<sup>81</sup>.

Cuando fray Isidoro describe la expansión de la devoción en Hispanoamérica, señala que aquí «hay innumerables estampas y muchas pinturas de la Divina Pastora, oyéndose cantar por sus calles y plazas, como me lo han asegurado personas fidedignas, las mismas coplas que en Sevilla se le cantan<sup>82</sup>», coplas que los capuchinos usaban en sus misiones junto al Rosario o la Corona y que fray Isidoro recoge en varias de sus obras<sup>83</sup>. Es significativo el testimonio de la fundación de una hermandad de la Divina Pastora en la ciudad mexicana de Veracruz en 1744 a iniciativa de un indígena, quien, habiendo adquirido una estampa en el mercado, la puso en un estandarte e hizo un Rosario con jóvenes. Acaparando la atención de padres y vecinos, estos comisionaron una imagen a la que rindieron culto en una capilla propia<sup>84</sup>. Una vez más, hasta el otro lado del océano, se repite el esquema fundacional de la hermandad trámite el Rosario. Las hubo incluso que calcaron a la primitiva en sus estatutos<sup>85</sup>, practicando el rezo de la Corona, como la de Caracas, establecida en su propia iglesia en 1746, quedando patente la rápida implantación de la devoción en toda Venezuela por los misioneros capuchinos con el estandarte de la Pastora y su Corona<sup>86</sup>, éxito que llegó a conocer fray Isidoro<sup>87</sup>.

Un ejemplo bastante claro de cómo los capuchinos emplearon el ejercicio de la Corona en la propagación de la devoción nos lo ofrece fray José de Rafelbuñol (1728-1809), quien afirma que esta fue introducida en Valencia en 1724 de la misma forma que en Sevilla, es decir, con el «cantar por las calles la

---

80. GARCÍA QUILIS (2005: 169-172).

81. ROMERO MENSAQUE (2004: 101).

82. SEVILLA (1732: 523).

83. SEVILLA (1705: 296-303; 1703b: 14-19).

84. MONTES GONZÁLEZ (2009: 114-117), HERRERA GARCÍA (2015: 42-44).

85. MONTES GONZÁLEZ (2009: 128-129).

86. CARROCERA (1981: 68-76).

87. SEVILLA (1722: 17-18; 1732: 523).

Corona o Rosario de la Divina Pastora»<sup>88</sup>, y que en 1755 se constituyó en hermandad. Rafelbuñol, gran devoto de la Corona de la Divina Pastora, la adaptó, reeditándola para las hermandades de Valencia y Murcia<sup>89</sup>. El beato fray Diego José de Cádiz (1743-1801)<sup>90</sup> propagó la devoción por toda la Península a través de las misiones, la predicación y el Rosario, tenacidad por la que fue representado de modo similar a como fray Isidoro hizo con fray Luis de Oviedo<sup>91</sup>. En 1771 fundó la hermandad de Málaga, adaptándole las reglas de la primitiva<sup>92</sup>, y, con gran probabilidad, en 1782, la de San Fernando, compuesta en un principio por jóvenes operarios del Arsenal de la Carraca<sup>93</sup>. Las misiones emprendidas en Jaén entre 1780 y 1782 podrían explicar el tránsito de la titular de la Cofradía de los Pastores, fundada en 1595, la Limpia Concepción de María, a la Divina Pastora<sup>94</sup>.

En el contexto de las misiones, fray Manuel de Sanlúcar de Barrameda (1781-1851) renovó la hermandad de Olivares que, según Ardales, era de fundación isidoriana, promoviendo las fiestas en torno a la excelente talla de su titular y el Rosario público, del que se conserva el estandarte<sup>95</sup>. De modo similar surgió en 1745 la de la localidad granadina de Motril, con una imagen de Fernando Ortiz (1717-1771), agregada a la Venerable Orden Tercera de los Capuchinos<sup>96</sup>. A esta institución se vinculan igualmente los orígenes de la hermandad del cenobio capuchino hispalense, al menos antes de 1760, si bien no fue instituida como tal y con reglas hasta 1929 con el título de Redil Eucarístico de la Divina Pastora<sup>97</sup>. Comparten este título las de Granada, Córdoba, Sanlúcar de Barrameda, Jerez de la Frontera, San Antonio de Padua de Sevilla, Padre Pío de la misma ciudad, la de Cantillana, a la que se fusionó en 1944, y las agrupaciones de Cádiz y Marchena<sup>98</sup>. Auspiciadas por los capuchinos, estas asociaciones de cariz eucarístico parecen tener como prototipo la que fundaron en 1818 en el convento de San Antonio del Prado de Madrid con el título de Congregación del Santísimo Sacramento y Divina Pastora. Fray Fermín de Alcaraz (1784-1855) escribió para esta un devocionario con oraciones sacramentales y un ofrecimiento de la Corona<sup>99</sup>. Como reminiscencia de la función

---

88. RAFELBUÑOL (1804: 10-13).

89. CIURANA VIGUER (2003: 32-37, 68-115).

90. ARDALES (1949: 125-444).

91. ROMÁN VILLALÓN (2023: 23-24).

92. JURADO VELA (2017: 17-25).

93. MÓSIG PÉREZ (2006: 59-73).

94. GUTIÉRREZ TOLEDANO (2004: 29-94).

95. ARDALES (1949: 658-659).

96. ARDALES (1949: 286-287).

97. VALIENTE ROMERO (2023: 116-157).

98. ROMÁN VILLALÓN (2022: 69-70).

99. ALCARAZ (1833).

del vicemayoral en la hermandad de fundación isidoriana, la madrileña, bajo la tutela de los capuchinos, tenía al padre provincial como viceprotector<sup>100</sup>. Un último ejemplo de la influencia capuchina en la fundación de hermandades es la de la parroquia de Santa Ana, en Triana, por el exclaustro Miguel Mijares (1813-1880), adquiriendo en 1865 una imagen atribuible a Gabriel de Astorga (1805-1884) y siéndole aprobados los estatutos en 1881<sup>101</sup>.

A tenor de todo lo dicho, podemos concluir que hasta bien entrado el siglo XIX la propagación de la devoción de la Divina Pastora por parte de los capuchinos se desarrolló prácticamente del mismo modo que desde sus orígenes, siendo significativo para ellos que esta se consolidara mediante las hermandades, lo que, por ejemplo, fray Eugenio de Potries (1782-1866) refiere cuando hace mención de las congregaciones que bajo este título se crearon no solo en España, sino también en Portugal, Alemania, América e Italia<sup>102</sup>. Clara conciencia del alcance universal de esta devoción sevillana, la cual, permaneciendo en lo esencial, se adaptó a los diversos pueblos. Fray Isidoro ya se admiraba de su rápida expansión, diciendo: «y esto todo, en el corto espacio que media, desde el año de mil setecientos y cuatro, hasta el año de mil setecientos y veinte<sup>103</sup>, que es una maravilla, que en tan corto tiempo haya crecido tanto, y tanto aumentándose esta devoción. ¡Bendita sea mil veces Pastora tan Soberana!<sup>104</sup>».

Conforme avanzaba el siglo XX las hermandades pastoreñas surgieron no tanto en el contexto de las misiones o del Rosario público, este en decaimiento, como sí en torno al culto de una imagen, con procesiones o romerías, no por ello desentendiéndose del citado ejercicio piadoso. En las últimas décadas se ha producido un resurgir de la devoción, fundándose hermandades en Santiago de Compostela, Mataró (del Rocío de la Divina Pastora), Aguilar de la Frontera, Aracena (la devoción se remonta a 1726), Zalamea la Real, Melilla, Barx, Calatayud, Manzanares, etc.; y asociaciones con aspiración a hermandad en Almería, Sevilla (Villanueva del Río, Almadén de la Plata, Alcalá de Guadaíra, Marchena y Barquisimeto, esta última formada por venezolanos residentes en la capital), Huelva (Hinojos, Chucena y Galaroza) y Cádiz (Chiclana, San Roque y San Dionisio de Jerez).

Mientras que en España la devoción ideada por fray Isidoro sigue tendiendo a aglutinar a los fieles en hermandades, en el resto del mundo no, haciéndolo, por el contrario, mediante la convocatoria de la feligresía o, en casos

100. ARDALES (1949: 579-584, 723-728), ROMÁN VILLALÓN (2021a: 100-104; 2023: 94-95).

101. RODRÍGUEZ BABÍO (2008: 515-521).

102. POTRIÉS (1860: 2-5), CIURANA VIGUER (2003: 120-159).

103. Se refiere a la fecha de la hechura de la imagen primitiva y a la que un capuchino introdujo en Venezuela.

104. SEVILLA (1732: 523).

multitudinarios, de la región para los cultos derivados en procesión o peregrinación. Cabe destacar en Italia la Divina Pastorella de Piminoro (Reggio Calabria) y la de Martina Franca (Taranto). La primera, patrona de la localidad, congrega a la población para su novenario y procesión, intentándose fallidamente una congregación que, aprobada en 1926, se extinguió en 1937<sup>105</sup>; mientras que la de Martina Franca se restringe al radio pastoral de la Basilica di San Martino<sup>106</sup>. En Filipinas la Divina Pastora, coronada canónicamente en 1964, congrega en su santuario de Gapán a numerosos peregrinos de la región, Nueva Écija, de la que es patrona<sup>107</sup>. En Brasil se celebra una peregrinación multitudinaria en el santuario de Sergipe, región de la que la Divina Pastora es patrona<sup>108</sup>, compitiendo su novenario y procesión a la parroquia, mientras que durante el año se suceden las peregrinaciones organizadas por diócesis, parroquias, órdenes religiosas y movimientos, especialmente de jóvenes universitarios. En Venezuela, finalmente, la Divina Pastora de Barquisimeto, coronada canónicamente en 1956, patrona del estado de Lara, reúne a más de dos millones de personas durante la procesión, colosal exponente de piedad popular y ejemplo más que convincente de una devoción sevillana y universal<sup>109</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCARAZ, F. de (1833): *Ejercicio cotidiano de las Ovejas de María, ó sea Corona de la Madre del Buen Pastor Jesucristo, María Santísima, y alimento diario de sus Místicas Ovejas*. Madrid.
- ALONSO MORGADO, J. (1882): «La Primitiva Imagen de María, Pastora Amantísima de las Almas, venerada en la Iglesia Parroquial de Santa Marina», *Sevilla Mariana* 3: 128-145.
- ARDALES, J. B. de (1949): *La Divina Pastora y el busto Diego José de Cádiz. Estudio Histórico*. Sevilla, Imprenta de la Divina Pastora.
- BERGA, Fr. J. de (1764): *Exercicio cotidiano de meditaciones a Maria SS. Madre, y Señora Nuestra, cuidadosa Pastora de las Almas...* Barcelona, Herederos de Iuan Iolis.
- BETHENCOURT, C. y SUÁREZ, M. M. (2005): *Historia de una devoción. La Divina Pastora de Barquisimeto*. Barquisimeto, Horizonte.
- CABALLERO RAGEL, J. (2006): «El culto a la Divina Pastora en Jerez», *Jerez en Semana Santa* 10: 171-174.
- CABEZAS GARCÍA, A. (2019): «Retrato de fray Isidoro con el simpecado de la Divina Pastora y su corona», en A. Román Villalón (coord.), *En la senda de Murillo: Torvar y la Divina Pastora*: 258-259. Huelva, Diputación.

105. LIBERTI (2003: 18-22).

106. SEMERARO (2011).

107. VALMONTE (2014).

108. SANTOS (2015).

109. BETHENCOURT Y SUÁREZ (2005).

- CABRERA RODRÍGUEZ, A. (2012): *Anales de la Divina Pastora de las almas de Utrera*. Utrera, Centro Cultural Utrerano.
- CALDERÓN ALONSO, G. (1990): «Antigua Hermandad del Santísimo Sacramento, de la Divina Pastora de las almas y Ánimas benditas», *Tabor y Calvario* 13: 21-31.
- CÁDIZ, Fr. P. de (1693): *Triunfo Glorioso de el Smo. Rosario por la Compañía Espiritual del Ave Maria. Y mision apostolica de los Padres Capuchinos...* Cádiz, Christoval de Requena.
- CARROCERA, B. de (1981): «Actuación de los capuchinos misioneros en la zona no misional de Venezuela durante el período hispánico», *Missionalia Hispanica* 115: 41-83.
- CIURANA VIGUER, J. V. (2003): *La Divina Pastora y la Provincia Capuchina de Valencia*. Valencia, El Propagador TAM.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones*.
- DAZA SOMOANO, J. M. (2021): «El *Risco*: fundamentos doctrinales, simbolismo e iconografía de una escenografía sacra del bajo barroco», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 459-478. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- FLECHA DARDET, S. (2022): «La Pastora de Gójar: 250 años de una Hermandad Filial», *El Zagal* 24: 46-48.
- FRÍAS Y OVALLE, I. de (1708): *Novena a la soberana emperatriz de los cielos, Maria Santissima Nuestra Señora, amantissima Pastora de las almas*. Cádiz, Herederos de Christoval Requena.
- GALBARRO GARCÍA, J. (2013): «Un autógrafo de fray Isidoro de Sevilla (1703): entre la predicación y la imprenta», *Bulletin Hispanique* 115-1: 49-79.
- GARCÍA BENÍTEZ, A. (2021): «Reproducción de identidades en torno a la Virgen Pastora: hitos documentales de su Rosario de mujeres», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 165-179. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- GARCÍA QUILIS, M. (2005): *La Parroquia de San Vicente Mártir de Tocina. Arquitectura "maltesa" en Sevilla*. Tocina, Ingrasevi.
- GUTIÉRREZ TOLEDANO, J. G. (2004): *La Cofradía de los Pastores de Jaén, cuatro siglos de historia y tradición*. Jaén, Hermandad de la Pura y Limpia Concepción de María y Archicofradía de la Divina Pastora.
- HERA SÁNCHEZ, J. M. de la (2021): «La Pastora de Cantillana en los albores del siglo XIX», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 185-201. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- HERRERA GARCÍA, F. J. (2015): «La azarosa historia del indio Pascual Campos y la implantación de la devoción pastoreña en la ciudad mexicana de Veracruz», *Cantillana y su Pastora* 20: 42-44.
- JURADO VELA, J. C. (2017): «Primeros siglos de la devoción pastoreña en Málaga», en J. C. Jurado Vera, E. Hinojosa Santana y V. M. Luque Mata, *La Divina Pastora, Patrona del Barrio de Capuchinos. Historia de 250 años de devoción pastoreña en Málaga*: 11-55. Málaga, Agrupación de Cofradías de Semana Santa.

- LIBERTI, R. (2003): *Piminoro*. Bobalino, Quaederni Mamertini.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (2006): *Apuntes históricos y artísticos de la Primitiva y Real Hermandad de la Divina Pastora y Santa Mariana*. Sevilla, Ayuntamiento.
- MARTÍNEZ AMORES, J. C. (2019): «Fray Luis de Oviedo con el simpecado de la Divina Pastora», en A. Román Villalón (coord.), *En la senda de Murillo: Tovar y la Divina Pastora*: 248-249. Huelva, Diputación.
- MONTES GONZÁLEZ, F. (2009): «La Divina Pastora de las Almas. Una imagen sevillana para el Nuevo Mundo», en R. López Guzmán (coord.), *Andalucía y América. Cultura Artística*: 99-135. Granada, Universidad-Atrio.
- MORETI, J. J. (1867): *Historia de L.M.N.Y.M.L. Ciudad de Ronda*. Ronda, Establecimiento Tipográfico del Autor.
- MÓSIG PÉREZ, F. (2006): *Historia, Patrimonio y Documentos de la Hermandad de la Divina Pastora de las Almas Coronada de la Ciudad de San Fernando (1782-2006)*. San Fernando, Hermandad de la Divina Pastora.
- PALMA DE MALLORCA, A. de (1925): *El culto de la Divina Pastora a Catalunya*. Barcelona, Altés.
- POTRÍES, E. de (1860): *Triduo in onore della Santissima Vergine Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano. Recato italiano dalle opere spirituali francesi di un Padre Capuccino Spagnolo, e ridotto a miglior forma*. Roma, Tipografia delle Belle Arti.
- RAFELBUÑOL, Fr. J. de (1804): *Corona de Maria Santissima con el dulcísimo renombre de Pastora Divina de las almas...* Valencia, Viuda de Agustín Laborda.
- RICO CALLADO, F. L. (2006): *Misiones populares en España entre el barroco y la ilustración*. Valencia, Diputación-Institució Alfons el Magnànim.
- RODA PEÑA, J. (2021): «La Divina Pastora en la escultura sevillana del siglo XVIII», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 397-411. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- RODRÍGUEZ BABÍO, A. (2008): «Anales de la Hermandad de la Divina Pastora de Triana», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 59: 515-521.
- RODRÍGUEZ DOMINGO, J. M. (2012): «Torcuato Ruiz del Peral y las hermandades marianas de gloria», en F. J. Campos (coord.), *Advocaciones Marianas de Gloria*: 833-850. San Lorenzo del Escorial, Real Monasterio.
- RODRÍGUEZ MATEOS, J. (2006): *Las cofradías y las Luces. Ilustración y reforma en la crisis del Barroco*. Sevilla, Ayuntamiento.
- ROJAS-MARCOS GONZÁLEZ, J. (2019): «Retrato de fray Isidoro de Sevilla», en A. Román Villalón (coord.), *En la senda de Murillo: Tovar y la Divina Pastora*: 190-193. Huelva, Diputación.
- ROJAS-MARCOS GONZÁLEZ, J. (2021): «Los simpecados de la Divina Pastora de Cantillana: historia, arte e iconografía», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 555-589. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2010): «La advocación de la "Divina Pastora", fruto de una inquietud misionera. El pensamiento mariológico de fray Isidoro de Sevilla (1662-1750)», *Marianum* 72: 147-226.

- ROMÁN VILLALÓN, A. (2012): *La Divina Pastora en los escritos de fray Isidoro de Sevilla (1662-1750)*. Sevilla, Gesto Sevilla Comunicación.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2017): «La misericordia de María en analogía con el Buen Pastor», *Estudios Marianos* 83: 387-394.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2019): «La Divina Pastora y el modelo pictórico de Tovar», en A. Román Villalón (coord.), *En la senda de Murillo: Tovar y la Divina Pastora*: 49-135. Huelva, Diputación.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2021a): «María y la eucaristía en fray Isidoro de Sevilla», *Estudios Marianos* 87: 45-128.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2021b): «Unción y persuasión. La imagen de la Divina Pastora de Cantillana», en J. Morejón Pazos (coord.), *Divina Pastora de Cantillana. Tres siglos de una devoción*: 311-373. Sevilla, Hermandad del Santo Rosario de la Divina Pastora de Cantillana.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2022): «Una devoción universal: la Divina Pastora de las almas», en Congregación de la Divina Pastora de las Almas (ed.), *La Divina Pastora. Una devoción de los Capuchinos para Málaga*: 19-103. Málaga, Congregación de la Divina Pastora.
- ROMÁN VILLALÓN, A. (2023): «La Pastora Coronada», en J. M. Lozano Muñoz (coord.), *Pastora que Reina incluye, Reina que incluye Pastora*: 61-115. Sevilla, Seráfica Hermandad de la Divina Pastora Coronada.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2001): «La hermandad como paradigma estructural de la religiosidad popular de Sevilla en el siglo XVIII», en *II Simposio sobre hermandades de Sevilla y su provincia*: 95-129. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2004): *El Rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades (siglos XV-XXI)*. Sevilla, Ayuntamiento.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2017): *La devoción del Rosario y sus cofradías en España durante la Modernidad (ss. XV-XVIII)*. Salamanca, San Esteban.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. (2022): «Del cosmos seráfico al microcosmos capuchino. La Divina Pastora y la construcción de una identidad iconográfica propia», en Congregación de la Divina Pastora de las Almas (ed.), *La Divina Pastora. Una devoción de los Capuchinos para Málaga*: 137-176. Málaga, Congregación de la Divina Pastora.
- SANTOS, M. F. (2015): *A peregrinação à Divina Pastora*. Aracaju, Edise.
- SEMERARO, F. (2011): *La Pastorella a Martina Franca*. Mottola, Basilica di San Martino.
- SEVILLA, Fr. I. de (1702): *La nube del Occidente, vida, y virtudes del venerable siervo de Dios Fr. Pablo de Cadiz*. Cádiz, Cristoval de Requena.
- SEVILLA, Fr. I. de (1703a): *Regla y Constituciones de la Hermandad de el Rebaño de la Divina Pastora Maria Sma y de su Corona...* Sevilla, ms. Archivo de la Primitiva Hermandad de la Divina Pastora.
- SEVILLA, Fr. I. de (1703b): *Ofrecimiento de la Corona de Maria Santissima Pastora Divina de las almas, y dignísima Madre de Dios...* Sevilla, ms. Archivo Histórico Provincial de los Capuchinos de Andalucía (AHPCA).
- SEVILLA, Fr. I. de (1705): *La Pastora Coronada, idea discursiva y predicable, en que se propone Maria Santissima nuestra Señora, Pastora universal de todas las Criaturas, venerada en su Imagen de la Pastora. Tratase del origen, principio, y excelencias de*

- la Devoción de la Corona; y de la Hermandad, que a esta Pastora Divina han fundado los Capuchinos, en esta Ciudad de Sevilla.* Sevilla, Francisco de Leefdael.
- SEVILLA, Fr. I. de (1707): *Regla y Constituciones de la Hermandad de el Rebaño de la divina Pastora, María Santísima y de su Corona sagrada cita en la Hermita de Sr. Sn. Bartholome y Jesus Nazareno de esta Villa de Utrera.* Utrera, ms. Archivo Histórico Nacional.
- SEVILLA, Fr. F. de (1716): *Luz Apostólica, que demuestra la gran excelencia, è importancia de el Altissimo, y Divinissimo Exercicio de la Santa Misión...* Sevilla, Herederos de Tomás López de Haro.
- SEVILLA, Fr. I. de (1722): *La Fuente de las Pastoras, primer Pastora de el mundo. Sermon de la Milagrosissima imagen de Maria Santísima, la primera, que en el mundo con titulo y trage de Pastora se le ha consagrado...* Sevilla, Francisco Sánchez Reciente.
- SEVILLA, Fr. I. de (1732): *La Mejor Pastora Assumpta. Sermon de la Assumpcion de Maria SSma. Nuestra Reina, con el dulcissimo, ternissimo, y misterioso titulo, y trage de Pastora, predicado el dia quince de Agosto en la Iglesia Parroquial de la gloriosa Virgen, y Martyr Santa Marina...* Sevilla, Diego López de Haro.
- SEVILLA, Fr. I. de (1733): *Constituciones que deberan guardar los Hermanos el Ssmo. Rosario de Ntra. Inmaculada Pastora.* Cádiz, ms. Archivo Diocesano.
- SEVILLA, Fr. I. de (1743a): *El Montañes Capuchino y Missionario Andaluz. Vida y virtudes del Venerable Padre Fray Luis de Oviedo, Religioso del Orden de Capuchinos de N. S. P. S. Francisco de la Provincia de Andalucia, Apostolico Missionario de la Divina Pastora.* Sevilla, Recientes.
- SEVILLA, Fr. I. de (1743b): *Libro de Reglas de la Divina Pastora de Dos Hermanas.* Dos Hermanas, ms. Archivo de la Hermandad de la Divina Pastora.
- VALIENTE ROMERO, A. (2023): «De la consagración de una iglesia a la coronación de una Virgen. La devoción a la Divina Pastora en el Convento de Capuchinos de Sevilla», en J. M. Lozano Muñoz (coord.), *Pastora que Reina incluye, Reina que incluye Pastora:* 116-157. Sevilla, Seráfica Hermandad de la Divina Pastora Coronada.
- VALMONTE, R. (2014): *Ave Maria, La Divina Pastora: commemorating the 50th Anniversary of the Canonical Coronation and the 28th Anniversary of the Declaration of the National Shrine.* Gapan: Three Kings Parish.
- VILLEGAS, H. de (1751): *El Apostol Mariano. Historial Poema y Exemplar Compendio de la admirable Vida y Singulares Virtudes del M. R. Ve. Fr. Isidoro de Sevilla...* Sevilla, ms. AHPCA.



# Patrimonio a proteger, fe cubierta: el aseguramiento adecuado de UMAS

## Heritage to be protected, faith covered: the adequate insurance of UMAS

ANASTASIO GÓMEZ HIDALGO  
UMAS

**Resumen:** Este trabajo aborda la relevancia y necesidad del aseguramiento adecuado del patrimonio de las hermandades y cofradías de la Iglesia católica, centrando el análisis en la Mutua UMAS como un actor clave en este proceso. Se abordan sucintamente los aspectos jurídicos, económicos y religiosos que intervienen en la protección del patrimonio de estas entidades, destacando la importancia de un enfoque integral que contemple la protección material. A esta compañía de seguros le gustaría poder asegurar el contenido espiritual que atesoran este tipo de bienes y, siendo esto último de todo punto imposible, sí estamos seguros de poder estar al lado y saber estar acompañando en el caso, no deseable, de que el siniestro se diera.

**Palabras clave:** Patrimonio, protección, seguros, hermandades

**Abstract:** This paper addresses the relevance and need for adequate insurance of the Heritage of the Brotherhoods and Confraternities of the Catholic Church, focusing the analysis on Mutua UMAS as a key actor in this process. It deals succinctly with the legal, economic and religious aspects involved in the protection of the assets of these entities, highlighting the importance of a holistic approach.. This company would like to be able to insure the spiritual content that this type of the spiritual content of this type of property, and while the latter is absolutely impossible, we are sure that we will be able to be at the side and know how to accompany in the undesirable event of an accident.

**Keywords:** Heritage, protection, insurance, Brotherhoods

## 1. INTRODUCCIÓN

Hemos de abordar el objetivo de esta intervención con el convencimiento de que ningún acto jurídico y económico tendente al establecimiento de un adecuado marco de protección de la realidad material de una cofradía puede cubrir el efecto demoledor que supondría, pongamos por ejemplo, la pérdida completa de una imagen devocional a las que miles de personas le dedican, a través de su fe, los sentimientos más profundos y puros que nacen de cada uno de los corazones de esos cofrades, de esos hermanos, de esos penitentes y de todo fiel cristiano que tenga devoción por la imagen que, sin dejar de ser madera, madera pintada, escayola, alabastro, mármol o cualquier otro elemento, no deja de ser la imagen misma de un santo, de la propia Virgen Madre de Cristo o del mismísimo Cristo hijo de Dios Padre.

De igual forma para nuestra mutua, para esta aseguradora, el riesgo se transforma en reto y el reto se hace necesario para dotar de tranquilidad a unos hombres que custodian para la eternidad la realidad devocional de unos pasos, de unas carrozas, de unas canastas, de un ajuar y de unas imágenes que les trascienden y a las que se dedican por puro afán que nace de su corazón y de la fe. Sus desvelos en juntas directivas, en la figura de hermanos mayores, de presidentas, de presidentes, de tesoreros, de diferentes cargos, en definitiva, que lo hacen por amor a esta realidad y sin ningún retorno económico siendo el recorrido del honor que supone ser elegido por el resto de los miembros de esa cofradía o hermandad y honrar al titular de esta con su dirección, buen hacer y tradición en lo que a pasar al siguiente lo que él o ella recibió se convierte en desvelo constante. Para poder mitigar la responsabilidad que se genera en estos casos existen fórmulas que nuestra mutua está dispuesta a ofrecer y a asesorar para un mayor conocimiento y abundamiento de la necesidad de cubrir los riesgos que se generan por mor del devenir del tiempo y de los imprevistos.

Merece la pena traer a colación una información que puede hacernos ver la importancia de la realidad de la que versa este trabajo y que hemos obtenido con la ayuda de la inteligencia artificial en un alarde de pedir que nos hiciera un resumen de lo que hoy Google entiende que son las cofradías y hermandades en Andalucía como ejemplo que aplica para este trabajo a través de su aplicación Gemini<sup>1</sup>.

---

1. La cantidad exacta de hermandades y cofradías en España, Andalucía y Sevilla capital puede variar ligeramente con el paso del tiempo debido a posibles fusiones, nuevas fundaciones o cambios en los registros oficiales. Sin embargo, te puedo proporcionar una estimación general y algunos datos relevantes:

A nivel nacional:

España: El número total de hermandades y cofradías en toda España es difícil de precisar con exactitud, ya que existe una gran diversidad de asociaciones religiosas y laicas que podrían

De igual forma, en esta introducción es necesario conectar con el lector en la idea de que este trabajo no pretende ni al seguro ni a las cofradías y hermandades como sujetos de una reflexión profunda, sino más bien de poder aportar algunas reflexiones que conecten ambas realidades a la vez que se hace mención, quizá para el lector menos avezado en estos temas, a la idea de conectar precisamente la dimensión que tienen este tipo de entidades y los bienes de los que son custodias con la imposibilidad de tener en cuenta en la actividad aseguradora el intangible impercedero, incalculable e inalcanzable para la técnica aseguradora como es el concepto de la fe cubierta.

## 2. EL PAPEL DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS EN LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO RELIGIOSO Y CULTURAL

En la doctrina, entendida por esta, aquellos que han escrito bien en el ámbito jurídico como aquellos que lo han hecho desde el ámbito de la teología, no encontramos apenas corrientes que difieran de la importancia que tienen estas realidades en todo el mundo, pero también convenimos que la realidad

---

incluirse en esta categoría. Sin embargo, la mayoría de estas organizaciones se concentran en Andalucía.

En Andalucía:

Andalucía: Se estima que en Andalucía existen alrededor de 2500 hermandades y cofradías. Esta región destaca por su rica tradición cofrade, siendo la Semana Santa una de las celebraciones religiosas más importantes y arraigadas.

En Sevilla capital:

Sevilla: La capital andaluza es considerada la cuna de la Semana Santa y alberga una de las concentraciones más grandes de hermandades y cofradías de toda España. Aunque el número exacto fluctúa, se calcula que en Sevilla hay más de 60 hermandades.

Factores que influyen en el número:

Criterios de inclusión:

Algunas fuentes pueden incluir o excluir determinadas asociaciones en función de criterios específicos.

Cambios históricos: A lo largo de la historia, se han producido fusiones, disoluciones y nuevas fundaciones de hermandades y cofradías.

¿Por qué tanta variedad en Andalucía?

Raíces históricas: La devoción popular y las tradiciones religiosas han sido fundamentales en la formación de estas asociaciones a lo largo de los siglos.

Semana Santa: La Semana Santa andaluza es una celebración multitudinaria y arraigada, lo que ha favorecido el desarrollo de un gran número de hermandades.

Diversidad cultural: Cada localidad andaluza tiene sus propias peculiaridades y tradiciones, lo que se refleja en la gran variedad de hermandades y cofradías existentes.

En resumen:

Aunque es difícil precisar un número exacto, Andalucía, y en especial Sevilla, son regiones con una gran riqueza cofrade. Si estás interesado en conocer más sobre este apasionante mundo, te animo a investigar y a disfrutar de las procesiones y actos organizados por las hermandades.

del asociacionismo en torno al hecho religioso católico es diferente, original y particular de la Iglesia española, al menos, con la idiosincrasia que nosotros la concebimos y nosotros la entendemos. Hay que recordar en este punto que estas realidades se enmarcan en una normativa canónica que tiene vigencia para el mundo entero no está de más y nos recuerda que, como entidades religiosas, o más concretamente, como asociaciones de índole religioso, ha de haber muchas y de diferente cuño en cada país.

¿Cuál es su papel, por tanto? Partimos de la idea fundamental de cuidar y fomentar la devoción en torno a la realidad concreta que, como ya hemos dicho, se proyecta casi siempre sobre imágenes que evocan santos, a la Virgen o al propio Cristo. La particularidad de las hermandades y cofradías sacramentales son dignas de mención en cuanto a estar presentes en el propio Cristo Eucaristía, en una presencia real de Nuestro Señor. Por tanto, el seguro y nuestra labor como mutua aseguradora va a jugar siempre un papel secundario y, por qué no decirlo, residual respecto a la tarea fundamental que tienen estas realidades en cuanto a su organización enfocada a una misión que trasciende las particularidades del seguro. Otro reto que asumimos y que a otros operadores del seguro les aleja de planteamientos que no son fáciles de entender con ausencia de criterios que trascienden la técnica del seguro pero que UMAS ofrece e integra en sus productos con absoluta técnica de asistencia y acompañamiento por parte de sus profesionales. Muchas veces nos han intentado hacer competencia diciendo que nosotros éramos simplemente una mutua que hacíamos los mismos seguros que los demás. Permitan que haga un desahogo y es que no es el qué, sino el cómo. ¿Y qué es el cómo? Pues básicamente ante un siniestro saber estar y no desaparecer; ante un siniestro nosotros no ponemos en una cuenta la cobertura y salimos del problema; ante un siniestro nos quedamos pagando lo que corresponde, asesorando la solución y aceptando la realidad cruda de la fatalidad al lado del presidente o del hermano mayor.

### **3. OBJETIVOS DEL TRABAJO**

#### **3.1. Exponer la importancia del aseguramiento adecuado del patrimonio de las hermandades y cofradías**

Estar sin seguro para el ajuar, la canasta o trono o la imagen no es una opción. La modalidad se puede asesorar e incluso discutir y modelar en función de la disponibilidad económica que en ocasiones merecen desvelos y agobios en no pocas ocasiones. Desde la mutua asesoramos el seguro para que este sea el adecuado y sin fijarnos en planteamientos del ahorro de unos cientos de euros en la mayoría de los casos. No vendemos a precio ni

negociamos por debajo de las coberturas que queremos dar y que son las que merecen la pena. No estamos ni estaremos en planteamientos de ahorro para quitar calidad a las coberturas. No nos importa perder mutualistas o no ganarlos por una cuestión de precios, preferimos la trazabilidad desde el riesgo cubierto desde las coberturas bien calculadas y las primas correctamente cotizadas.

### **3.2. Analizar las funciones de la Mutua UMAS en este proceso**

Primero, dar a conocer nuestra mutua. Tenemos ejemplos claros y mutualistas de referencia a los que se puede preguntar. Hoy la LOPD no nos deja dar nombres concretos y a veces ni siquiera, a no ser con una conformidad previa y por escrito, no podemos utilizar nuestro buen hacer con otras cofradías como propaganda cualificada, pero sabemos que nuestra mejor presentación es el estar presentes en realidades de referencia y que atesoran las más bellas y rezadas imágenes de nuestro país.

Segundo, ir sin prisa. UMAS entra en los sitios con paso lento. No avasallamos. No queremos el resultado fácil y nos gusta entrar por el análisis de situación y después el análisis y el asesoramiento, unas veces revisando las pólizas que ya existen y otras veces proponiendo las mejores coberturas.

Tercero, acuñar el término «periodo de maduración» en la relación con nuestro posibles mutualistas es fundamental. No son pocas las personas que, aún hoy siglo XXI, acuñan términos parecidos a «los tiempos en la Iglesia son diferentes» o «la eternidad es un concepto que aún perdura» y con esta realidad nos tenemos que entender. ¿Y entonces cómo salen los números? Es verdad que el hecho de que seamos una mutua ayuda a entender estos tiempos y la ausencia del reparto de beneficios a nuestros accionistas porque no tenemos, nos permite unos ritmos adecuados en torno a nuestros clientes a nuestros mutualistas.

### **3.3. Examinar los aspectos legales que envuelven el aseguramiento de entidades religiosas**

Avanzamos en este trabajo poniendo en el centro de los aspectos legales la naturaleza jurídica de las entidades que van a ser los tomadores de las pólizas. No es poca la problemática que suscita el hecho de que muchas cofradías y hermandades no tienen personalidad jurídica propia y operar en muchas ocasiones con la personalidad jurídica que le prestan, en un acto impropio o ilegal, las diferentes parroquias y en algunos casos el propio obispado o arzobispado. Sí es posible dar solución a estas situaciones con la estricta legalidad poniendo

en el centro el bien o bienes que van a ser asegurados, pero con la necesaria anuencia de las entidades implicadas.

Otro aspecto que no es baladí a la hora de designar a los beneficiarios en caso de siniestro son las divergencias surgidas en torno a las dudas que surgen sobre el concepto de propiedad sobre un bien o incluso sobre una imagen. En este tipo de incidencias tenemos que decir que nuestra mutua es líder en el asesoramiento de estos procesos que conducen en un porcentaje muy elevado a la conclusión de acuerdos para la emisión de las pólizas de forma adecuada y con criterio

#### 4. LOS BIENES DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS COMO PATRIMONIO PROTEGIDO: IMPORTANCIA DEL PATRIMONIO CULTURAL Y SU CONSERVACIÓN

Consideramos como referencia cualificada el poder traer a colación los trabajos que se han realizado desde 1980 y más concretamente a partir de 1983 con la publicación del actual Código de Derecho Canónico y más tras la aparición en 1985 de la Ley del Patrimonio Histórico Español<sup>2</sup> y las divergencias surgidas en torno al artículo 28<sup>3</sup> de esa ley. No es objeto en este momento de comentar y valorar el contenido de este artículo por dos razones: la primera, es la materialidad imposible de poder dedicarnos a analizar con detenimiento una normativa de este tipo y desviar el trabajo del alcance en torno a la actividad aseguradora; y la segunda y más ceñida al trabajo es que la naturaleza de este artículo ha sido superado por la publicación de las diferentes leyes autonómicas (recordemos que el patrimonio histórico es una competencia autonómica) y yo me atrevería a decir que en algunas ocasiones endurecido en cuanto a la postura del Estado y las comunidades autónomas sobre los bienes en posesión, a veces inmemorial, de los bienes muebles de entidades tan vinculadas a los sentimientos y alejadas del tener por tener.

---

2. Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. Accesible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/1985/BOE-A-1985-12534-consolidado.pdf>

3. Artículo veintiocho. 1. Los bienes muebles declarados de interés cultural y los incluidos en el Inventario General que estén en posesión de instituciones eclesiásticas, en cualquiera de sus establecimientos o dependencias, no podrán transmitirse por título oneroso o gratuito ni cederse a particulares ni a entidades mercantiles. Dichos bienes solo podrán ser enajenados o cedidos al Estado, a entidades de Derecho Público o a otras instituciones eclesiásticas. 2. Los bienes muebles que forman parte del Patrimonio Histórico Español no podrán ser enajenados por las Administraciones Públicas, salvo las transmisiones que entre sí mismas éstas efectúen y lo dispuesto en los artículos 29 y 34 de esta Ley. 3. Los bienes a que se refiere este artículo serán imprescriptibles. En ningún caso se aplicará a estos bienes lo dispuesto en el artículo 1.955 del Código Civil.

Es amplia la doctrina que quiere ver en estas normativas tan restrictivas la protección al patrimonio por encima de todo, pero la pregunta que surge o si queremos la pregunta que brota es: ¿de veras ha de proteger la estructura del Estado a los bienes muebles de sus legítimos propietarios disociando la idea de posesión a la de propiedad limitando los negocios jurídicos que pudieran surgir? Pero bueno, como he dicho, esta sintonía es de otra música y de otros trabajos.

Puesta la premisa anterior, abordamos de nuevo el objetivo de asegurar estos bienes que bien propiedad de estas entidades o bien en posesión de estas pueden y deben ser asegurados con solvencia y buen criterio.

## 5. LA PROTECCIÓN PATRIMONIAL DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

Intentamos hacer un resumen de lo que consideramos, en términos máximos, un plan de aseguramiento patrimonial de este tipo de entidades:

Seguros obligatorios:

- Responsabilidad civil.
- Accidentes trabajadores en su caso o voluntarios en otro.
- Automóviles.
- Daños en la sede o para la salida en procesiones o actos litúrgicos.

Seguros voluntarios:

- Templos parroquiales, santuarios.
- Comunidades, residencias, casas de hermandad.
- Protección de datos y seguridad informática.
- D&O o seguros para juntas directivas y la responsabilidad en su gobierno.

Seguros para ofertar a los miembros de las cofradías de forma particular:

- Hogar.
- Salud.
- Autos.

Este elenco de seguros, independientemente de su dimensión, nos encamina hacia un aseguramiento integral, hacia la propuesta de un modelo de aseguramiento que contemple la totalidad del patrimonio y este modelo poderlo elaborar a través de la colaboración, la experiencia y la implicación entre las hermandades y cofradías con UMAS en la construcción de un modelo preventivo que mejore el que ya se propone desde la Mutua.

## 5.1. Riesgos asociados a la administración patrimonial

En estos riesgos, basta con poder hacer referencia a las coberturas<sup>4</sup> que en la actualidad se están ofreciendo a los asegurados con el resultado satisfactorio tanto para la mutua como para los mutualistas que obtienen dichos servicios<sup>5</sup>.

### 4. GARANTÍAS CONTRATADAS

GARANTÍA Límite SINIESTRO Sublímite VÍCTIMA

R.C. DE EXPLOTACIÓN 600 000€ 180 000€

R.C. INMOBILIARIA 600 000€ 180 000€

DEFENSA Y FIANZAS JUDICIALES Contratada

INFORMACIÓN SINIESTROS

¿Ha recibido el Tomador, alguno de sus socios o su personal alguna reclamación de Responsabilidad Civil en los últimos 5 años?: No.

INFORMACIÓN COBERTURA PRINCIPAL

¿Desea asegurar la EXPLOTACIÓN de la actividad declarada?: Sí.

¿Es el Tomador de la Póliza PROPIETARIO del bien inmueble en el que se desarrolla la actividad?: Sí.

5. Seguro Combinado de Responsabilidad Civil General. Documento de información sobre el producto de seguro Empresa: UMAS Unión Mutua Asistencial de Seguros a Prima Fija Registrada en: ESPAÑA N.º de Registro: M0363 Producto: SEGURO COMBINADO DE RESPONSABILIDAD CIVIL GENERAL.

¿En qué consiste este tipo de seguro? Por el seguro de Responsabilidad Civil, la Mutua se obliga, dentro de los límites establecidos en la Ley y en el Contrato, a cubrir el riesgo y el pago de la indemnización a cargo del asegurado a favor de un tercero, por los daños y perjuicios causados por un hecho previsto en el Contrato de cuyas consecuencias sea civilmente responsable el asegurado conforme a Derecho.

¿Qué se asegura?

La Responsabilidad Civil Extracontractual que pueda derivarse para el Asegurado, de acuerdo con las leyes vigentes, como consecuencia de los daños y perjuicios causados involuntariamente a terceros por hechos que deriven del riesgo especificado en la presente póliza.

Garantías cubiertas dentro de los límites fijados en el Contrato: abono a los perjudicados, sus herederos, de las indemnizaciones a que diera lugar la responsabilidad civil del Asegurado. El pago de costas y gastos judiciales o extrajudiciales inherentes al incidente, que se abonarán en la misma proporción existente entre la indemnización que deba satisfacer la mutua de acuerdo con lo previsto en el Contrato, y el importe total de la responsabilidad del Asegurado en el incidente. La constitución de las fianzas judiciales exigidas al Asegurado para garantizar su responsabilidad civil. Responsabilidad civil de los empleados del Asegurado. \*Hasta los límites y capitales indicados en el Contrato.

¿Qué no se asegura?

El pago de multas o sanciones, ni las consecuencias del impago de estas. Las cantidades o porcentajes de franquicia sobre las indemnizaciones que hayan sido pactadas en el Contrato. Honorarios de letrados y profesionales designados por el Asegurado. Queda excluida la responsabilidad civil: Por las reclamaciones que se basen en el cumplimiento o incumplimiento de obligaciones contractuales del Asegurado. Por los daños sufridos por los bienes, que, por cualquier motivo, se hallen en poder del Asegurado o de personas de quien este sea responsable. Por daños que tengan su origen en la infracción o incumplimiento voluntario de las normas que rigen las actividades objeto del seguro. Derivada de daños por hechos de guerra civil o internacional,

## 5.2. La mutua UMAS y su papel en el aseguramiento patrimonial

### 5.2.1. Historia y misión de UMAS

UMAS se constituyó en 1981 como Mutua de Seguros Generales por iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, con el propósito de dar cobertura a las necesidades en materia de seguros que se le planteaban a la Iglesia diocesana.

La finalidad de UMAS es la práctica de la actividad aseguradora, en régimen mutualista y sin ánimo de lucro, en todos los ramos y modalidades de seguros y reaseguros generales que se estimen convenientes a los intereses de los mutualistas y previa autorización de los organismos competentes.

El desarrollo de UMAS puso de manifiesto el interés de otros colectivos religiosos a los que la mutua se dirige de forma natural por vocación fundacional, ampliándose el espectro de clientes a órdenes y congregaciones religiosas.

---

motín o tumulto popular, terrorismo, terremotos e inundaciones y otros eventos extraordinarios. Incurrida por daños causados por la contaminación del suelo, aguas superficiales y subterráneas y atmósfera. Por daños causados por los productos, materiales y animales, después de la entrega, una vez que el Asegurado haya perdido el poder de disposición sobre los mismos. Por daños causados por los trabajos realizados o servicios prestados por el Asegurado una vez terminados o entregados. Por los daños materiales causados por incendio, explosión y agua. Por los daños derivados de fusión o fisión nuclear, radiación o contaminación radiactiva. Que deba ser objeto de cobertura de un seguro obligatorio. Derivada del uso y circulación de vehículos a motor y de elementos remolcados o incorporados a ellos. Derivada de daños causados por cualquier artefacto, nave aeronave destinados a la navegación o sustentación acuática o aérea. Los gastos de apelación o recurso a un Tribunal Superior, a menos que la mutua estime que dicha apelación o recurso son necesarios. La defensa de la responsabilidad criminal queda excluida de la cobertura, a menos que la mutua estime conveniente efectuarla conjuntamente con la civil. Las responsabilidades por participación en apuestas, desafíos carreras o concursos de cualquier naturaleza o en sus pruebas preparatorias. Por actos dolosos, con negligencia grave o en estado de embriaguez, así como por los daños a personas o bienes causados voluntariamente por el Asegurado, a menos que tuviesen por finalidad evitar otros más graves. Por humo, vapores, hundimiento, vibración o desplazamiento de terrenos o edificios y defectos en las instalaciones sanitarias.

Puede haber restricciones en lo que respecta a la cobertura en los siguientes casos:

- Los riesgos, coberturas y garantías no recogidos expresamente en el Contrato, o los que aún recogidos en el mismo se produzcan fuera del ámbito territorial cubierto.
- Límite máximo de indemnización indicado en el Contrato.
- Límites de las extensiones y coberturas adicionales indicados en el Contrato.
- Las actividades no comunicadas previamente a la Aseguradora, o no se les haya concedido la autorización correspondiente.
- No comunicación de modificaciones del estado y/o propiedad del Riesgo.
- Las actuaciones del Contratante y/o Asegurado del Contrato contrarias a las instrucciones de la Aseguradora.
- La cantidad establecida en el Contrato que soportará el Asegurado y/o Contratante en caso de incidente.
- El importe de los gastos judiciales a cuenta de la mutua no excederá de la cantidad fijada en esta póliza, como límite de la responsabilidad de la mutua por incidente.

Cerrando el ciclo se abrió a asociaciones, fundaciones, institutos seculares y, por extensión, a todas aquellas entidades de ámbito solidario en la línea de actividades que constituyen nuestro espacio asegurable.

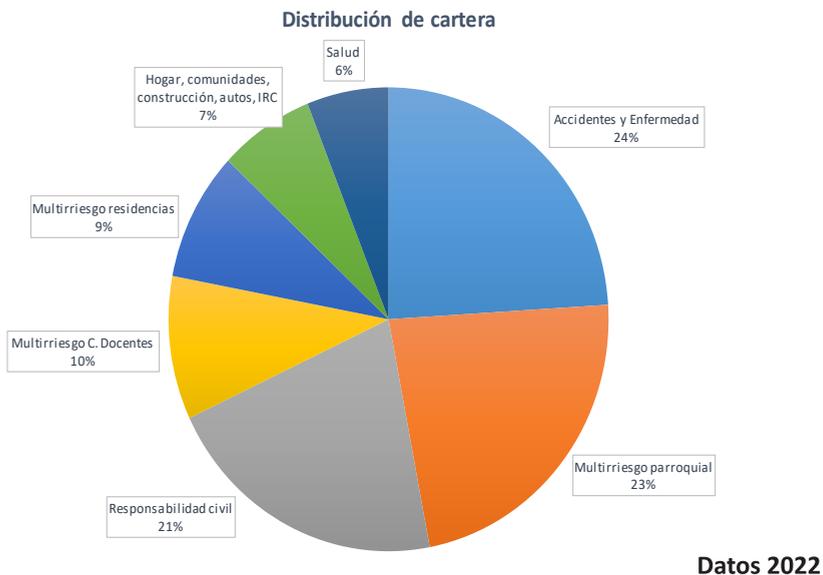
UMAS está formada por un equipo de profesionales que trabajan aportando lo mejor de cada uno para alcanzar nuestros objetivos y ofrecer servicios de calidad a nuestros clientes, gestionando más de 29.100 siniestros al año.

Nuestra red de distribución cuenta con 16 sedes entre oficinas y delegados comerciales territoriales, agentes exclusivos y mediadores en todas las provincias.

Los principales ramos en los que la mutua está autorizada a operar son: multirriesgo (parroquial y centros religiosos, centros docentes, residencias, hogar), responsabilidad civil general, salud, accidentes y automóviles.

### 5.2.2. Distribución de Cartera de UMAS

La misión de UMAS es seguir siendo la aseguradora líder y referente en el ámbito de la Iglesia católica colaborando con la misma en el desarrollo de su labor social, cubriendo sus necesidades aseguradoras, aplicando parte de sus beneficios a la consolidación de su actividad, desarrollo y mejora continua de los servicios y productos que ofrecer a sus utualistas<sup>6</sup> tal y como lo explicita su Memoria 2023<sup>7</sup> (publicada en junio de 2024).



6. Accesible en: <https://www.umas.es/quienes-somos/>

7. Accesible en: [https://www.umas.es/wp-content/uploads/2024/05/Memoria\\_UMAS.pdf](https://www.umas.es/wp-content/uploads/2024/05/Memoria_UMAS.pdf)

## 6. LA FE CUBIERTA: ASEGURAMIENTO ESPIRITUAL Y MATERIAL

¿Un refugio integral? La expresión «fe cubierta» evoca una imagen de protección y seguridad, como si una capa o manto envolviera al individuo, resguardándolo de las adversidades. En este sentido, la fe no se concibe únicamente como una creencia abstracta, sino como una realidad tangible que se manifiesta en la vida cotidiana. Ahí es donde entronca el sentimiento y la conexión tan compleja que pretendemos hacer en este trabajo: seguro y fe.

Por supuesto que no se entra en el aseguramiento espiritual, entendido este como la paz interior: la fe proporciona una fuente de tranquilidad y esperanza, permitiendo al individuo afrontar los desafíos de la vida con una actitud serena y confiada; o la conexión con lo trascendente: la fe establece un vínculo con algo superior, otorgando un sentido de propósito y trascendencia a la existencia; tampoco es una guía moral: los principios y valores inspirados en la fe sirven como brújula para tomar decisiones y orientar la conducta.

Se refiere más bien al aseguramiento material: por un lado la provisión divina: la fe puede ser interpretada como una fuerza que facilita la obtención de los recursos necesarios para vivir; o la fortaleza en la adversidad: en momentos de dificultad, la fe puede brindar el ánimo y la resiliencia necesarios para superar los obstáculos; otro concepto que podemos acuñar es la comunidad y apoyo: la pertenencia a una comunidad de fe proporciona un sistema de apoyo social que puede ser de gran ayuda en momentos de necesidad, las cofradías y hermandades son un ejemplo de ello.

En resumen, «la fe cubierta» representa la idea de que la fe religiosa no solo nutre el alma, sino que también influye positivamente en la vida material. Es una expresión que refleja la esperanza en una providencia divina que cuida de sus fieles tanto en el plano espiritual como en el terrenal. ¿Con un buen aseguramiento en la línea planteada se puede generar sentimientos de fe? No se pretende. Ahora bien, hay que considerar que el concepto de minimizar riesgos sí contribuye a aumentar la tranquilidad de los responsables y en ese trayecto encontrar que teniendo los riesgos cubiertos puedes de alguna manera vivir con más tranquilidad la fe desde una perspectiva de la responsabilidad del gobierno de las cofradías y hermandades.

## 7. CONCLUSIONES

Relevancia del aseguramiento adecuado para la protección patrimonial de las hermandades y cofradías haciendo especial mención a la distinción entre los bienes materiales asegurables y la realidad o concepción religiosa y devocional que atesoran esos bienes como un intangible no asegurable, pero sí necesario para entender la actividad de estas entidades y de las personas que las integran.

Rol crucial de la mutua UMAS en la gestión y prevención de riesgos. A través de las funciones expuestas, esta entidad financiera del ámbito asegurador garantiza la mejor atención a la realidad de las cofradías y hermandades bajo el prisma de poder proyectar un asesoramiento adecuado y un manejo de los tiempos adecuado para poder ofrecer el mejor apoyo para la suscripción del mejor seguro.

Necesidad de un enfoque integral que contemple la dimensión espiritual del patrimonio. Este enfoque explicado desde el punto de vista del acompañamiento, desde la dimensión de poder no salir del problema en caso de que se produzca el siniestro con una simple indemnización pagada según los criterios de póliza, sino servir de cauce para poder recibir en cada gestión del servicio la sensibilidad que sería necesaria en estos casos.

Propuestas para la mejora en la gestión del aseguramiento patrimonial. El seguro consiste en poder asesorar para poder prevenir y para ello es imprescindible que el diálogo sincero entre aseguradora y asegurado garantice la mejora en los productos que ofrece UMAS.

Áreas de investigación futura en la protección de patrimonio religioso. Bien a través de la presencia en el Consejo Consultivo de la Mutua de personas del ámbito de cofradías y hermandades como ocurre en la actualidad, bien con la presencia de la mutua en sesiones de formación de cofrades, bien con la organización de sesiones específicas encaminadas al mejor entendimiento con toda la realidad que garantice la formación de nuestros profesionales y de los miembros de las diferentes juntas directivas se puede llegar a canalizar un nivel de conocimiento adecuado que garantice, sin dudas, que UMAS ofrece la mejor versión del seguro en nuestro país para este tipo de entidades.

## BIBLIOGRAFÍA

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, F. (2014): *El Patrimonio de las Cofradías: Historia y Gestión*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- GARCÍA GALLO, Á. (2005): *Derecho Eclesiástico y Patrimonio Cultural*. Madrid, Civitas.
- GONZÁLEZ VARAS, I. (2007): *Las Hermandades y Cofradías en el Derecho Canónico*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- LÓPEZ ALMAGRO, J. A. (2011): *Las Hermandades y Cofradías: Historia, Cultura y Derecho*. Madrid, Dykinson.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. (2010): *Cofradías y Hermandades: Una Aproximación Jurídica*. Cizur Menor, Aranzadi.
- PÉREZ MORENO, J. M. (2018): *La Protección Jurídica del Patrimonio Religioso en España*. Granada, Comares.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, M. (2013): *Gestión del Patrimonio de las Cofradías en el Siglo XXI*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- ZABALA BLANCO, A. (2016): *Patrimonio Religioso y Seguros: Aspectos Jurídicos*. Madrid, Marcial Pons.

# La identidad cristiana de las hermandades y cofradías en el contexto de la secularización

## The Christian Identity of Brotherhoods and Fraternities in the Context of Secularisation

ANTONIO BUENO ÁVILA  
*Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*

**Resumen:** La presente comunicación estudia la identidad cristiana de las hermandades y cofradías en el contexto de la secularización, ya que es una temática poco estudiada, pero de una gran actualidad. Para ello, se establecen dos partes diferenciadas. En la primera parte se describe el fenómeno de la secularización en los ámbitos de la sociedad, la Iglesia y las propias hermandades y cofradías. En la segunda parte se examina su identidad cristiana, presentando sus aspectos configuradores desde la triple identificación con Cristo, la Iglesia y el mundo.

**Palabras clave:** hermandades, cofradías, identidad cristiana, secularización, nueva evangelización.

**Abstract:** This paper studies the Christian identity of the Brotherhoods and Confraternities in the context of secularization, since it is a little studied topic, but of great actuality. For this purpose, two different parts are established. In the first part, the phenomenon of secularization is described in the spheres of society, the Church and the Brotherhoods and Confraternities themselves. In the second part, its Christian identity is examined, presenting its configuring aspects from the triple identification with Christ, the Church and world.

**Keywords:** brotherhoods, fraternities, christian identity, secularisation, new evangelisation.

## PRESENTACIÓN

La presente comunicación pretende adentrarse en una realidad poco analizada por los estudios científicos sobre las hermandades y cofradías. Concretamente, me refiero a la cuestión de su identidad cristiana. Hoy, más que nunca, se trata de un asunto de enorme actualidad e importancia, ya que el nuevo contexto contemporáneo, caracterizado por una fuerte secularización de la sociedad, está exigiendo una revisión y profundización permanente de esta materia.

En este sentido, el pasado año 2023, en el VIII Congreso Nacional de Cofradías y Hermandades de Barbastro, tuve la oportunidad de pronunciar la ponencia marco con el título «Trascendencia socio-religiosa de las cofradías», donde advertía de la relevancia de esta cuestión. De hecho, en su conclusión, me atrevía a presentar un elenco de los aspectos configuradores que integran dicha identidad cristiana. Ahora, en este presente año, en el marco que me ofrece este II Congreso Internacional Hermandades y Piedad Popular de Sevilla, mi objetivo consistirá en estudiarlos y analizarlos con más detenimiento. De este modo, a manera de díptico y uniendo ambos congresos, quiero ofrecer un estudio más global y completo que sirva de punto de partida, para que otros investigadores puedan desarrollarlo y profundizarlo.

Para ello, la comunicación será dividida en dos partes claramente diferenciadas. En la primera parte, yendo de lo general a lo particular, se analizará el fenómeno de la secularización en los ámbitos de la sociedad, la Iglesia y las propias hermandades y cofradías. En cambio, en la segunda parte se analizará la identidad cristiana que estas últimas poseen, presentando y describiendo sus aspectos configuradores, desde una necesaria identificación con Cristo, la Iglesia y el mundo.

Por consiguiente, la presente comunicación es un estudio personal y científico, que no pretende, por medio de un análisis exhaustivo, agotar todos los temas expuestos, sino simplemente presentarlos y delinearlos, con el fin de abrir nuevas líneas de investigación. De hecho, pienso que es conveniente para este Congreso Internacional de Sevilla tener una comunicación teológica dedicada a esta materia.

### 1. EL FENÓMENO DE LA SECULARIZACIÓN

Así pues, en un primer momento se procederá a presentar el fenómeno de la secularización. Precisamente, el reverso de la identidad cristiana de las hermandades y cofradías es la fuerte secularización que existe en nuestra sociedad occidental. Por desgracia, no se trata de una simple cuestión teórica o académica, sino que tiene reales y evidentes implicaciones prácticas y sociales. De hecho, la secularización ha propiciado una profunda fisura entre la sociedad y

la fe, que se ha traducido en una preocupante indiferencia religiosa. Ni tan siquiera la propia Iglesia o las hermandades y cofradías son inmunes a esta secularización. De ahí, la importancia de analizarla con más detenimiento.

### 1.1. La secularización de la sociedad

El fenómeno de la secularización surge con la modernidad. Con el Renacimiento y el Humanismo se produce un doble fenómeno que desembocará en la autonomía de las realidades creadas frente a Dios. En un primer momento, fue determinante el paso del geocentrismo al heliocentrismo. Los descubrimientos de Nicolás Copérnico y Galileo Galilei constatan que la Sagrada Escritura carecía de inerrancia a nivel científico. Sus importantes hallazgos astronómicos cuestionarán la pretendida verdad científica de Josué 10, 12 que, hasta entonces, era utilizado para sostener el geocentrismo. De hecho, ambos científicos demostrarán que la Tierra gira en torno al sol y no al contrario.

Sin embargo, en un segundo momento también se va a producir el importante paso del teocentrismo al antropocentrismo. Con ello, la historia pierde su trascendencia y su referencia divina. El hombre y su razón se convierten en los únicos protagonistas del progreso histórico. Esto traerá dos importantes consecuencias: a) Dios deja de ser imprescindible para explicar la realidad, y b) el hombre deja de sentirse una mera criatura para convertirse en creador. En este contexto, destaca la filosofía racionalista de René Descartes. De hecho, su duda metódica «pienso, luego existo» es la afirmación de la subjetividad del ser humano. De ahí que el hombre se convierta en el centro y la medida de la creación.

De este modo, la secularización inicia su andadura<sup>1</sup>. A partir de este momento, Dios y la fe son sustituidos por el hombre y el progreso científico. Con ello, la razón se separa de la fe. De ahí que el hombre moderno e ilustrado sostenga la autosuficiencia de la razón en el conocimiento de la verdad.

Ahora bien, lejos de lo que pudiera parecer, esta secularización es totalmente legítima. De hecho, el Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, desde un posicionamiento positivo y abierto ante el mundo, afirmó la legitimidad de la autonomía de las realidades creadas<sup>2</sup>. Su fundamento teológico se encontraría en tres razones esenciales: a) Dios lo hizo todo

---

1. Para un estudio más detallado de la secularización, cf. PATON (1929: 346-357); KRAEMER (1930: 195-208); BRUNNER (1930: 495-511); SCHILLEBEECKX (1969: 305-312); DANIÉLOU Y POZO (1971); HABERMAS Y RATZINGER (2006); JOBLIN (2008: 577-593).

2. *Constitución pastoral gaudium et spes*, CONCILIO VATICANO II (1965, 36): «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador».

bueno (cf. Gn 1, 1-25); b) Dios ha dotado de libertad al hombre y le ha dado el dominio sobre toda la creación (cf. Gn 1, 26-31); c) Dios ha dotado de autonomía a la creación, rigiéndose por sus propias leyes. De este modo, sostiene que todo estudio científico, guiado por la verdad, no entrará en contradicción con la fe, ya que Dios es el origen de todo cuanto existe. Desde aquí, rechaza cualquier postura de intolerancia, repudio y sospecha hacia la ciencia. Pero también desdeña una consideración errónea de la autonomía de las realidades temporales que entienda que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre pueda utilizarlas sin referencia a su Creador.

En este contexto, es conveniente establecer la diferencia entre secularización y secularismo. En concreto, el secularismo es una ideología que, a diferencia de la secularización, no persigue únicamente la autonomía de las realidades creadas frente a Dios, sino la expulsión de la propia fe del ámbito público y social. Por lo tanto, se trataría de una laicidad negativa que toma una postura intolerante y excluyente con el creyente. De ahí la necesidad de una laicidad positiva que sea dialogante, integradora y respetuosa, donde los estados respeten todas las creencias. En este sentido, la Iglesia no puede pretender, como en épocas pasadas, ser la única voz o llevar la voz cantante. En una sociedad plural existen muchas y diferentes voces. Todas deben ser respetadas, escuchadas y valoradas. Solo desde un diálogo abierto y sincero, donde todos hablen y sean escuchados, será posible crear sociedades verdaderamente fraternas donde nadie se sienta excluido<sup>3</sup>.

Aun así, es innegable que la secularización y su anhelo de autonomía ha propiciado un nuevo contexto histórico, donde la separación entre la fe y la razón se ha traducido en una auténtica y real separación entre la sociedad y la religión. Precisamente, en nuestra actualidad, la expresión más dramática de la secularización no es ni el ateísmo, ni el agnosticismo, sino la indiferencia religiosa<sup>4</sup>. En un sentido práctico, la inmensa mayoría de la sociedad vive como si Dios no existiese, sin realizarse grandes cuestiones existenciales. Son

---

3. BENEDICTO XVI (2006): «Esta afirmación conciliar constituye la base doctrinal de la «sana laicidad», la cual implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesial, pero no del orden moral. Por tanto, a la Iglesia no compete indicar cuál ordenamiento político y social se debe preferir, sino que es el pueblo quien debe decidir libremente los modos mejores y más adecuados de organizar la vida política. Toda intervención directa de la Iglesia en este campo sería una injerencia indebida. Por otra parte, la «sana laicidad» implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado».

4. Sobre el ateísmo y el agnosticismo, cf. SCHLETTE (1983: 226-240); GONZÁLEZ DE CARDENAL (1985); JIMÉNEZ ORTIZ (1992: 271-286); CORAZÓN GONZÁLEZ (1997); DEL CURA ELENA (2010: 159-237). Sobre la indiferencia religiosa, cf. SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES (1978); SOMMET (1983: 153-165); WEILER (1983: 182-200); POUPOUD (1992: 45-56); JIMÉNEZ ORTIZ (1993: 105-118); JIMÉNEZ ORTIZ (1998: 391-403); CORDO-VILLA PÉREZ (2012); CRIADO CLAROS (2019: 189-212); BRÉCHON Y ZWILLING (2020).

los nuevos alejados. Lo normal es que una persona, aunque viva al lado de la parroquia, se encuentre alejada de la Iglesia. Así pues, no se tratarían de alejados geográficos, sino de auténticos alejados existenciales. De ahí que la *misio ad gentes* no esté dirigida únicamente a las culturas o a los países lejanos, sino también al vecino de la puerta de al lado. Precisamente, el gran reto de la Nueva Evangelización se encuentra en la vieja Europa, cuyas raíces cristianas no pueden darse por supuestas<sup>5</sup>. Por lo tanto, el verdadero problema no está en la negación filosófica de la existencia de Dios (ateísmo) o de su conocimiento (agnosticismo), sino en la misma realidad de una sociedad que vive distante de Dios (indiferencia religiosa).

## 1.2. La secularización de la Iglesia

En un segundo momento, tras estudiar la secularización de la sociedad, se analiza la secularización de la propia Iglesia. Para ello también resulta imprescindible una necesaria clarificación terminológica, que permita diferenciar, con cierta precisión, entre *secularidad* y *secularización*.

En primer lugar, la secularidad de la Iglesia hace referencia, en un sentido positivo, a su realidad secular, es decir, a su existencia en el mundo, que es inherente a su naturaleza y a su misión evangelizadora. Solo, en el mundo, la Iglesia puede ser «fermento en la masa» (cf. Mt 13, 33), «luz del mundo» (cf. Mt 5, 14) y «sal de la tierra» (cf. Mt 5, 13). El fundamento último y radical de su secularidad se encuentra en el misterio de la encarnación. En efecto, el Verbo de Dios ha salvado al hombre entrando en el mundo y asumiendo la naturaleza humana, manifestándose como el Emmanuel, es decir, el Dios con nosotros (cf. Is 7, 14; Mt 1, 23). Por consiguiente, al igual que el Verbo hecho carne, la Iglesia debe encarnarse en el mundo, haciendo propias las alegrías y las tristezas de los hombres, discerniendo los signos de los tiempos y luchando contra el mal<sup>6</sup>.

Esta secularidad es afirmada por el propio Cristo cuando, dirigiéndose al Padre, le ruega por los suyos, pidiéndole que no los retire del mundo, sino que los guarde del maligno (cf. Jn 17, 15). Por lo tanto, con las puertas abiertas y en salida, la Iglesia siempre está urgida a anunciar el Evangelio en medio

---

5. SINODO DE LOS OBISPOS (2012: 70): «Hoy la misión se encuentra en todos los cinco continentes. Se ha de reconocer que también en los Países de antigua evangelización existen sectores y ambientes extraños a la fe, porque en ellos los hombres no la han encontrado jamás, y no sólo porque se han alejado de ella».

6. *Constitución pastoral gaudium et spes*, CONCILIO VATICANO II (1965: 40): «De esta forma, la Iglesia, «entidad social visible y comunidad espiritual», avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios».

del mundo y a extender el Reino de Dios entre los hombres. De lo contrario, la Iglesia no estaría cumpliendo con su obligación evangelizadora y misionera.

Ahora bien, la Iglesia, aunque existe en el mundo, no pertenece al mundo. De hecho, Cristo, dirigiéndose a sus discípulos les explica que son perseguidos y rechazados porque no son del mundo (cf. Jn 15, 19). En este contexto, la secularización de la Iglesia hace referencia en un sentido negativo a su mundanización, que consiste en anteponer los valores del mundo a los propiamente evangélicos<sup>7</sup>. La Iglesia, como realidad teándrica, es, al mismo tiempo, divina y humana. Por eso, cuando antepone los valores del mundo, está eclipsando su realidad misteriosa y espiritual, presentándose como una realidad meramente mundana y terrenal. En este supuesto se produciría la paradójica circunstancia de trabajar para Dios, pero sin Dios.

Una imagen bíblica de esta secularización de la Iglesia se encuentra en la expulsión de los mercaderes del templo (cf. Mc 11, 15-18; Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-25). Cristo expulsa a aquellos comerciantes porque habían convertido la casa de su Padre (casa de oración) en un mercado (cueva de bandidos), al anteponer los intereses económicos sobre los espirituales.

Resulta evidente que la Iglesia al existir en el mundo siempre corre el peligro de secularizarse. Con ello, no se propone que la Iglesia se separe del mundo. Tan negativo sería una Iglesia identificada con el mundo, como una Iglesia que huye del mundo. De ahí que la Iglesia tenga que vivir en la permanente tensión de estar en el mundo, sin ser del mundo. La Iglesia, por miedo a secularizarse, no se puede apartar del mundo, ya que perdería su realidad secular. Tampoco, por miedo a aislarse, puede identificarse con el mundo, ya que perdería su identidad<sup>8</sup>.

### 1.3. La secularización de las hermandades y cofradías

Las hermandades y cofradías siguen teniendo su relevancia e influencia en la sociedad. Esto se puede percibir con bastante claridad en Andalucía. De hecho, nuestra ciudad de Sevilla no se podría comprender sin las hermandades y

7. FRANCISCO (2020): «La mundanidad es una cultura; es una cultura de lo efímero, una cultura de la apariencia, del maquillaje, una cultura de «hoy sí, mañana no, mañana sí y hoy no» [...] Es una cultura de usar y tirar, según la conveniencia. Es una cultura sin lealtad, no tiene raíces. Pero es una forma de vida, un modo de vivir también de muchos que se llaman cristianos. Son cristianos, pero son mundanos».

8. CARTA A DIOGNETO, V, 1-5 (BAC 65, 850): «Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...] Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjerios; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña».

cofradías. Tal es su importancia que ni los partidos políticos, ni los gobiernos locales o autonómicos se olvidan de esta realidad en sus programas políticos y de gobierno, ya que son perfectamente conocedores del enorme influjo que ejercen en buena parte de la población y en ámbitos tan importantes como la cultura, el arte, el turismo o la economía.

Sin embargo, esta realidad también provoca que las hermandades y cofradías estén especialmente expuestas a la secularización. De hecho, en el año 1985, los Obispos del Sur de España publicaron el documento *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales* donde, entre otras cuestiones, ya mostraban su preocupación por el intento de apropiación de la piedad popular por parte de autoridades políticas e investigadores científicos, ya que, con sus planteamientos ajenos a la fe, la estaban despojando de su realidad espiritual y religiosa, contribuyendo a su paulatina secularización<sup>9</sup>.

Ante tales circunstancias, siempre existe el riesgo de que las hermandades y cofradías queden reducidas a meras asociaciones culturales, artísticas o festivas, donde su contenido espiritual y religioso sea sustituido por otro de tipo económico, político, turístico o folklórico. De ahí que los Obispos del Sur de España hayan publicado recientemente la *Carta Pastoral María, Estrella de la Evangelización. La fuerza evangelizadora de la piedad popular* donde, una vez más, vuelven a insistir sobre el peligro de *secularización* o *mundanización* de las hermandades y cofradías<sup>10</sup>.

Sin embargo, no deja de ser paradójico que las hermandades y cofradías, sin ser inmunes a la secularización, actualmente sean el muro de contención más eficaz ante el avance de dicha secularización. Hoy nadie pone en duda la relevancia que poseen las hermandades y cofradías frente al proceso secularizador de la sociedad. Allí donde su presencia es mayor, la incidencia de la secularización resulta ser menor. De hecho, su potencial evangelizador es enorme.

Como ya ha sido indicado, en nuestra actualidad, el mayor desafío de la Iglesia es la indiferencia religiosa. Precisamente, su gran reto es conectar con esos nuevos alejados existenciales que viven al margen de Dios y de la fe.

---

9. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1985: IV): «Como pastores de la Iglesia no debemos consentir que nuestra religiosidad popular se convierta en foco de secularización de nuestro pueblo. Si hay en ella presencia y participación de autoridades y pueblo, debe ser como consecuencia de la fe en Dios, en el Dios cristiano, en el Dios trinitario que unos y otros profesan. La ficción y la idea de que no hace falta ser creyente, ni estar en comunión con la Iglesia, para poder participar en estas celebraciones religiosas no puede generalizarse ni convertirse en norma habitual de nuestras prácticas religiosas».

10. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023, 32): «El Papa Francisco se refiere a esta secularización interna llamándola «mundanización». Tampoco están exentas las Hermandades del riesgo de la mundanización. No faltarán quienes quieran servirse de las Hermandades para sus intereses personales o quienes las usarán para convertirlas en meras conservadoras de antigüedades, como se custodian las piezas de un museo, o para reducirlas a meras organizadoras de eventos festivos».

En este contexto, las hermandades y cofradías están llamadas a tener un papel protagonista en la Nueva Evangelización, debido a su poder de convocatoria y a su gran capacidad para congregar a muchas personas de distinto pensamiento o credo. Durante la Semana Santa, son miles las personas que salen a las calles a presenciar las cofradías. Es evidente que no todas son creyentes. Unas lo hacen por costumbre, otras por el arte, otras por diversión, otras por turismo, otras por curiosidad y otras también por fe. Los motivos son muchos y variados. Pero lo verdaderamente importante es que todas esas personas están presenciando las cofradías.

Así pues, las hermandades y cofradías son una realidad eclesial muy importante que deben ser apreciadas y cuidadas. Sin embargo, en muchas ocasiones, no han sido valoradas lo suficientemente. Incluso, en algunos momentos históricos, han llegado a ser despreciadas dentro de la propia Iglesia. Por eso, ante estos hechos y para redescubrir su trascendencia evangelizadora, no se debe olvidar que, durante la Semana Santa, la mayor parte de las ciudades españolas se paralizan y sus calles son tomadas por la cofradías para hacer profesión pública de la fe. De ahí que sea necesario aprovechar su enorme potencial evangelizador. No hacerlo sería una insensatez y un disparate.

Por lo tanto, teniendo en cuenta todos estos factores, el principal servicio que hoy pueden prestar las hermandades y cofradías es volver a unir la realidad social y religiosa que la secularización ha separado. De ahí que el papa Francisco afirme que la piedad popular es «el sistema inmunitario de la Iglesia que nos salva de muchas cosas»<sup>11</sup>. De hecho, en Andalucía, las hermandades y cofradías han contribuido a que la fe cristiana conserve su presencia en la sociedad, manteniendo unido lo que la secularización tiende a separar<sup>12</sup>.

La ciudad de Sevilla es buen ejemplo de esto. La cordial relación y el fluido diálogo de las administraciones públicas con las hermandades y cofradías ha permitido que se realicen proyectos conjuntos de desarrollo social en barrios marginados o de rehabilitación del patrimonio religioso, artístico y espiritual. En el fondo, que exista esta actitud de colaboración es un beneficio para toda la sociedad. De hecho, la proyección de la piedad popular

---

11. FRANCISCO (2018): «Esto es muy importante: mantener viva la piedad popular y no olvidar esa joya que es el número 48 de la *Evangelii nuntiandi*, donde san Pablo VI cambió el nombre «religiosidad popular» en «piedad popular». Es una joya. Esa es la inspiración de la piedad popular que, como dijo una vez un obispo italiano, «es el sistema inmunitario de la Iglesia». Nos salva de muchas cosas».

12. GONZÁLEZ DÍAZ (2021: 1401): «Como así lo reconoce, por ejemplo, monseñor Juan José Asenjo Pelegrina, arzobispo emérito de Sevilla, quien no duda en afirmar que: «Las hermandades son como una gran carpa que impide que se reseque ese humus cristiano. Aquí la secularización es menos intensa. El mundo de las hermandades es un dique de contención de la secularización».

trasciende a todo el mundo. Concretamente, en el reciente Plan Pastoral de la Archidiócesis de Sevilla a la piedad popular se la llama «espejo mundial de nuestra fe»<sup>13</sup>.

## 2. LA IDENTIDAD CRISTIANA DE LA HERMANDADES Y COFRADÍAS

Ahora bien, solo podrán frenar el avance de la secularización si cuidan y conservan su identidad cristiana. En este sentido, a lo largo de su historia, las hermandades y cofradías siempre han sabido conservar su esencia, adaptándose a los cambios de cada época y superando los momentos de crisis. En todo momento han sabido distinguir lo permanente de lo mudable. Por ello, se les debe seguir dando un voto de confianza. Hoy, más que nunca, es de vital importancia que las hermandades y cofradías sigan conservando su esencia, traducida en una fuerte y sólida identidad cristiana. Así pues, a continuación, se ofrecen los aspectos configuradores de dicha identidad, caracterizada por una triple identificación con Cristo, la Iglesia y el mundo. De este modo, la identidad se expresa como identificación.

### 2.1. Identificación con Cristo: oración y formación

De las tres identificaciones señaladas, la más importante es la identificación con Cristo. De ella procede el nombre de *cristiano*. De hecho, fue en Antioquía de Siria donde, por primera vez, los discípulos del Señor son llamados cristianos (cf. Hch 11, 26).

Esta identificación remite necesariamente al sacramento del bautismo. Nuestra vocación primordial y radical es la vocación bautismal, es decir, la vocación cristiana. Por el bautismo, el hombre es redimido del pecado original y de los pecados personales, es constituido hijo de Dios, es incorporado al Misterio Pascual de Cristo y hecho miembro de la Iglesia<sup>14</sup>. El bautismo no es una realidad puntual en la vida del creyente, ya que se trata de un sacramento

---

13. ARCHIDIÓCESIS DE SEVILLA (2022: 40): «Por tanto, los Consejos de Cofradías y Hermandades, Hermandades, Delegaciones Diocesanas de Patrimonio Cultural, Peregrinaciones y Turismo, con especial énfasis, y toda nuestra Iglesia han de tener presente este camino de la belleza, en esta Nueva Evangelización de nuestra rica, antigua y fecunda piedad popular, que es espejo mundial de nuestra fe: «en la piedad popular, porque es fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar».

14. Sobre el sacramento del bautismo y sus efectos, cf. NEUNHEUSER (1974), HAMMAN (1982), VORGRIMLER (1989), OÑATIBIA (2006), RICO PAVÉS (2006), BOROBIO (2007), BOURGEOIS (2007), FONTBONA (2014).

que siempre está presente y acompaña al cristiano. De ahí que profundizar en nuestra vida cristiana consista en ahondar en nuestro bautismo. Por consiguiente, la identidad cofrade es la propia identidad cristiana profesada, celebrada y vivida en el ámbito concreto de las hermandades y cofradías.

En este sentido, es muy importante presentar la fe como un encuentro interpersonal entre Dios y el hombre. De hecho, el verbo *creer* proviene del verbo latino *credere* que, a su vez, procede de *cor-dare* que significa 'dar el corazón'. Por lo tanto, *creer* es entregar el corazón a Dios, confiar en Él. En efecto, si la revelación es la autocomunicación de Dios, la fe solo puede ser entendida como un encuentro interpersonal, donde Dios entabla un diálogo y una relación de amistad con el hombre<sup>15</sup>.

De ahí que el papa Benedicto XVI, en su encíclica *Deus Caritas est*, afirme que no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una idea, sino por el encuentro con una Persona<sup>16</sup>. Por eso, es muy importante que las hermandades y cofradías no solo tengan un papel protagonista en el primer anuncio del Evangelio a los más alejados, sino que también ofrezcan un acompañamiento que propicie el encuentro personal con Cristo<sup>17</sup>.

Por lo tanto, las hermandades y cofradías tienen la doble misión de dar a conocer a Cristo y de propiciar un encuentro redentor con Él. De esta forma, participando en la misión evangelizadora de la Iglesia, deben presentar a Cristo como Señor y Salvador. De hecho, si hoy se preguntase quién es Cristo, las respuestas serían de lo más dispares. Unos afirmarían que fue un buen hombre, otros que un profeta, otros que un mito. Sin embargo, los cristianos lo confiesan como el Hijo de Dios hecho carne para la redención del mundo<sup>18</sup>. Así pues, las hermandades y cofradías tienen la responsabilidad de presentar a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, evitando cualquier concepción secularizada que niegue su divinidad y lo presenten como un simple hombre, así como cualquier concepción meramente sagrada que niegue su humanidad y la secularidad de su encarnación.

---

15. Cf. *Constitución dogmática Dei Verbum*, CONCILIO VATICANO II (1965: 2), SCHMITZ (1990: 105), DARTIGUES (1993: 241-256).

16. BENEDICTO XVI (2005: 1): «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva».

17. JUAN PABLO II (2001: 3): «En el contexto actual de secularización, en el que muchos de nuestros contemporáneos piensan y viven como si Dios no existiera, o son atraídos por formas de religiosidad irracionales, es necesario que precisamente vosotros, queridos jóvenes, reafirméis que la fe es una decisión personal que compromete toda la existencia».

18. Para una aproximación a la cristología y a la persona de Cristo, cf. FABRIS (1992); DUPUIS (1994); KASPER (1994); AMATO (1998); MEIER (1998); GONZÁLEZ DE CARDEDAL (2001); SESBOUË (2001); BEJAR (2008); RAZINTGER (2007, 2011).

Precisamente, los dos aspectos configuradores de esta identificación son la oración y la formación, ya que ambas realidades permiten conocer a Cristo, favoreciendo la relación personal con Él.

En primer lugar, es muy importante que las hermandades y cofradías cuiden la vida espiritual y la oración. En efecto, si la fe es un encuentro interpersonal, la oración resulta imprescindible para relacionarse con Cristo. Al igual que las relaciones humanas necesitan de una comunicación asidua y un trato frecuente para su crecimiento, también la relación con Cristo requiere de un diálogo cotidiano, íntimo y sincero por medio de la oración.

Así pues, la vida de las hermandades y cofradías no se puede comprender sin la oración. Cristo dedicaba mucho tiempo a orar. De hecho, oraba largas horas durante las noches, especialmente cuando tenía algo importante que realizar (cf. Lc 6, 12-16). En esa oración, Cristo cultivaba una relación íntima con Dios Padre, a quien llamaba con el término arameo *Abba*, que significa 'papá' (cf. Mc 14, 36)<sup>19</sup>.

Por ello, las hermandades y cofradías a través de sus programaciones deben ofrecer espacios y momentos de oración (ejercicios espirituales, charlas, *lectio* divina, liturgia de las horas, vía crucis o rezo del rosario) que permitan un encuentro personal y comunitario con Cristo<sup>20</sup>. La oración es una realidad esencial para su identidad cristiana, ya que las libera de la tentación de un mero y vacío activismo, otorgando un sentido evangélico y una profundidad espiritual a todas sus iniciativas y actividades. De ahí que la Palabra de Dios deba ocupar un lugar central en la oración. En este sentido, Jerónimo decía que «ignorar la Sagrada Escritura es ignorar al propio Cristo»<sup>21</sup>.

En segundo lugar, junto a la oración, también es muy importante cuidar la formación. A este respecto, son muy inspiradoras las palabras de Isidoro de Sevilla, quien afirmaba que «la vida sin doctrina se vuelve inútil»<sup>22</sup>. Precisamente, la formación es uno de los fines específicos de las hermandades y cofradías. Por esta razón, no es extraño que sea una realidad muy requerida. De hecho, es difícil encontrar un congreso, asamblea o simposio sobre piedad popular donde no se reconozca la importancia y la necesidad de la formación.

El encuentro personal con Cristo está unido al conocimiento de las verdades de fe. Las dimensiones subjetiva y objetiva de la fe son inseparables. El acto de fe y los contenidos de la fe están estrechamente unidos: porque se cree

19. Para un estudio más detallado del término *Abba*, cf. JEREMÍAS (1981).

20. FRANCISCO (2023): «En primer lugar, caminar tras las huellas de Cristo. Os exhorto a cultivar la centralidad de Cristo en vuestra vida, en la escucha cotidiana de la Palabra de Dios [...] Os exhorto, por tanto, a cultivar la centralidad de Cristo, organizando y participando regularmente en momentos formativos, en la asistencia asidua a los sacramentos, en una intensa vida de oración personal y litúrgica».

21. Cf. JERÓNIMO, *Comentario al profeta Isaías*, Prólogo (PL 24, 17).

22. Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Sentencias* III, 36, 1 (CCL CXI, 276, 2-4).

en Cristo y en su persona (*fides qua*), se cree en lo que comunica y revela (*fides quae*). De ahí que conocer las verdades de fe permita conocer mejor a Cristo e identificarse más íntimamente con Él.

Por consiguiente, es necesario estar bien formados. Además, en el actual contexto histórico, no es suficiente la fe del carbonero, es decir, creer por creer. La fe busca comprender (*fides quaerens intellectum*). Ante la secularización, resulta esencial ofrecer razones de la esperanza cristiana (cf. 1 Pe 3, 15) como expresión de la íntima relación que existe entre la fe y la razón. Por eso, es necesario huir de posturas fundamentalistas e intolerantes como el fideísmo (*sola fe*) o el racionalismo (*sola razón*). Concretamente, Agustín de Hipona, frente a quienes pretenden creer sin comprender, afirma «credo ut intellegam» (‘creo para comprender’). Por el contrario, frente a quienes pretenden comprender sin creer, afirma «intellego ut credam» (‘comprendo para creer’)<sup>23</sup>.

En este contexto son muy loables y necesarias las numerosas iniciativas de formación (ponencias, foros, jornadas o congresos) que organizan las propias hermandades y cofradías. Sin embargo, junto a esta formación específica, también resulta imprescindible la formación teológica sistemática que ofrecen las facultades de teología o los institutos superiores de ciencias religiosas a través de sus títulos oficiales y propios. Por eso, es importante que las juntas de gobierno se preocupen por formarse y formar a sus hermanos en estos centros académicos.

## 2.2. Identificación con la Iglesia: María y liturgia

A continuación, se encuentra la identificación con la Iglesia. De hecho, esta segunda identificación deriva de la anterior. Cristo y la Iglesia son inseparables. Por eso, la unión con Cristo implica una unión con su Iglesia. De ahí que el *Christus totus* (Cristo total) esté constituido por Cabeza (Cristo) y Cuerpo (Iglesia). Por lo tanto, las hermandades y cofradías deben tener una fuerte pertenencia eclesial, ya que, como asociaciones públicas de fieles, son Iglesia y forman parte de ella<sup>24</sup>.

En primer lugar, esta pertenencia a la Iglesia universal se hace real y concreta en la Iglesia local. Precisamente, la Iglesia diocesana es una porción del Pueblo de Dios que peregrina en un determinado territorio, que es presidida por un obispo para que la paciente con la cooperación del

23. Cf. HIPONA, *Sermón* 43, 7 (BAC 7, 738-740); *Epístola* 120, 3 (BAC 8, 882); *Epístola* 120, 4 (BAC 8, 884); *Sermón* 43, 9 (BAC 7, 740-742).

24. Sobre la naturaleza pública de la hermandades y cofradías, cf. DÍAZ MORENO (2001: 133-138).

presbiterio y que integra la totalidad de ministerios, carismas y modos de vida cristiana<sup>25</sup>.

Por ello, es muy importante que las hermandades y cofradías se sientan unidas a la Iglesia local, en estrecha y afectiva comunión con el obispo diocesano. De hecho, en la diócesis se experimenta a la Iglesia como Madre que otorga la nueva vida por la celebración del bautismo y los sacramentos, como Maestra que instruye a sus hijos en la fe y, por supuesto, como Familia donde sus miembros viven la fe como auténticos hermanos.

Sin embargo, en segundo lugar, las hermandades y cofradías también deben sentirse profundamente unidas a su parroquia, ya que es la concreción delimitada y la realización estable de la Iglesia local. En este sentido, el Concilio Vaticano II afirma que la parroquia es la célula viva de la diócesis, al ser la comunidad organizada localmente bajo la guía de un párroco quien hace presente al obispo. De ahí que se pueda afirmar que la parroquia es «la casa de Dios entre la casa de los hombres»<sup>26</sup>.

Por consiguiente, sería incomprensible que las hermandades y cofradías desarrollasen su vida de fe al margen de su parroquia. De hecho, aunque tengan templo o iglesia propia, siempre deben sentirse pertenecientes a ella, participando en sus celebraciones y actividades junto al resto de los miembros de la comunidad parroquial, interesándose por sus necesidades y colaborando en lo que fuese necesario. Por su parte, los párrocos también deben acogerlas y hacerlas partícipes de su vida comunitaria.

Así pues, la parroquia es una auténtica comunidad de comunidades. Su realidad constitutiva consiste en ser un grupo estable de fieles que forman una comunidad unida por los lazos una misma fe. Por eso, la pertenencia a la parroquia se realiza en la comunidad, es decir, en la vida comunitaria de sus miembros.

En este sentido, es de vital importancia que la parroquia tenga sus puertas siempre abiertas, que sea acogedora y que todos sus miembros se sientan un solo rebaño bajo la guía de su párroco. De ahí la necesidad, como advierte el papa Francisco, de una auténtica sinodalidad, donde todos puedan hablar y ser escuchados, donde exista un diálogo abierto y sincero, donde nadie se sienta marginado y donde existan cauces para poder expresarse. Sin una fraterna comunicación no puede haber una auténtica comunión<sup>27</sup>.

---

25. KASPER (2013: 509-522). Estas páginas responden al título «La relación entre la Iglesia universal e Iglesia local. Controversia amistosa con la crítica de Joseph Ratzinger».

26. Para un estudio en profundidad sobre la parroquia, cf. RODRÍGUEZ BÁEZ (2016).

27. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018, 1): «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»: este es el compromiso programático propuesto por el Papa Francisco en la conmemoración del quincuagésimo aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por parte del Beato Pablo VI. En efecto, la sinodalidad

En esta ocasión, los dos aspectos configuradores de esta identificación son la Virgen María y la liturgia, ya que ambas realidades remiten a la Iglesia, favoreciendo una más fuerte y sólida pertenencia eclesial.

En efecto, la Virgen María está estrechamente unida a la Iglesia. Precisamente, el Concilio Vaticano II presenta a María en el capítulo octavo de la *Constitución dogmática Lumen Gentium* dedicada a la Iglesia<sup>28</sup>. De este modo, la Iglesia posee la doble dimensión petrina y mariana, donde Pedro representa la Iglesia ministerial y jerárquica, mientras que la Virgen María representa la Iglesia esposa y madre. Ahora bien, aunque ambas dimensiones sean complementarias y estén unidas, la dimensión mariana precede a la petrina, ya que María es figura y primicia de la Iglesia que ha de ser glorificada<sup>29</sup>. De ahí que María, siendo Madre de Dios, también sea Madre de los apóstoles y Madre de la Iglesia.

Esta íntima relación entre la Virgen María y la Iglesia encuentra su reflejo en la piedad popular, donde María también ocupa un lugar relevante. Así lo pone de manifiesto el gran número de fiestas patronales, advocaciones, ermitas, cultos y romerías dedicadas a María. Esta devoción mariana aparece perfectamente expresada en las palabras de aquella mujer que dijo a Jesús: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te criaron» (Lc 11, 27). Aquel grito espontáneo, lleno de cariño y afecto, expresa perfectamente la piedad profunda y sincera del pueblo que reza a María, que la invoca como Madre, implorando su intercesión, mediación y auxilio.

Pero el Concilio Vaticano II también presenta a María unida al misterio de Cristo<sup>30</sup>. De hecho, las palabras de aquella mujer son aprovechadas por Jesús para presentarnos a María como discípula que acoge de manera obediente la palabra de Dios: «Mejor, bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 11, 28). De este modo, María sería más dichosa por ser discípula de Cristo que por ser Madre de Cristo<sup>31</sup>. Esta referencia a Jesucristo

---

–ha subrayado– «es dimensión constitutiva de la Iglesia», de modo que «lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra «Sínodo».

28. *Constitución dogmática Lumen Gentium*, CONCILIO VATICANO II (1964, 65): «Mientras la Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección». Para una aproximación a la mariología y a la persona de María, cf. GARCÍA PAREDES (2001), ANTONELLI (2009) y CALERO DE LOS RÍOS (2010).

29. FRANCISCO (2016): «También en el campo dogmático [...] en la eclesiología católica hay dos dimensiones: la dimensión petrina [...] y la dimensión mariana [...] Me pregunto, ¿quién es más importante en la teología y en la mística de la Iglesia: los apóstoles o María, en el día de Pentecostés? María. Más aún: La Iglesia es mujer. Es “la” Iglesia, no “el” Iglesia».

30. *Constitución dogmática Lumen Gentium*, CONCILIO VATICANO II (1964, 65): «Por eso, el sagrado Concilio, al exponer la doctrina sobre la Iglesia [...] se propone explicar cuidadosamente tanto la función de la Santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico».

31. HIPONA, *Sermón 72/A*, 7 (BAC 10, 364-365): «Hizo sin duda Santa María la voluntad del Padre; por eso más es para María ser discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo.

resulta fundamental, para no oscurecer o restar nada a la dignidad y eficacia de Cristo como único Mediador. En efecto, por muy excelsa que sea, ninguna criatura se puede comparar con el Verbo de Dios hecho hombre. Ahora bien, esta única mediación de Cristo no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas formas de participación y cooperación, donde María ocupa un lugar único y singular por su maternidad divina.

La subordinación de la Virgen María y los santos a Cristo aparece perfectamente expresada en el culto cristiano con la distinción entre adoración y veneración. Solo Dios Uno y Trino es objeto de latría. Por el contrario, los santos y los ángeles lo son de dulía y María de hyperdulía.

El otro aspecto configurador es la liturgia. Precisamente el culto es el segundo fin específico de las hermandades y cofradías. En este sentido, una vez más resulta determinante la referencia al Concilio Vaticano II, ya que la *Constitución Sacrosanctum Concilium* define la relación entre la liturgia y la piedad popular. Concretamente, señala que la liturgia es, al mismo tiempo, la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y la fuente de donde brota toda su fortaleza<sup>32</sup>.

De este modo, si la liturgia es fuente y cumbre de la vida eclesial, también es principio y fin de la vida de las propias hermandades y cofradías. Esta centralidad de la liturgia exige que sus ejercicios de piedad y devociones populares se establezcan conforme a los tiempos litúrgicos, para que emanen de la propia liturgia y conduzcan al pueblo hacia ella<sup>33</sup>. A este respecto, el papa Francisco afirma que, para vencer la mundanidad espiritual, es preciso redescubrir la importancia que tiene la liturgia en la vida cristiana<sup>34</sup>.

Así pues, en un sentido práctico, es necesario que las celebraciones se ajusten a las normas litúrgicas, no añadiendo, cambiando u omitiendo nada. Pero, al mismo tiempo, también es preciso evitar un mero *rubricismo* que solo

---

Más dicha le aporta el haber sido discípula de Cristo que el haber sido su madre [...] Mientras caminaba el Señor con las turbas que le seguían, haciendo divinos milagros, una mujer gritó: ¡Bienaventurado el vientre que te llevó! Más, para que no se buscara la felicidad en la carne, ¿qué replicó el Señor? Más bien, bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan (Lc 11, 27-28). Por eso era bienaventurada María, porque oyó la palabra de Dios y la guardó: guardó la verdad en la mente mejor que la carne en su seno».

32. *Constitución Sacrosanctum Concilium* (1963: 10): «No obstante, la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza». Para una aproximación a la liturgia, cf. LÓPEZ MARTÍN (1994), AUGÉ (1995) y FLORES (2003).

33. Cf. *Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia*, CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002: 11).

34. FRANCISCO (2022, 17-18): «He advertido en varias ocasiones sobre una tentación peligrosa para la vida de la Iglesia que es la “mundanidad espiritual” [...] identificando el gnosticismo y el neopelagianismo como los dos modos vinculados entre sí, que la alimentan [...] Resulta evidente, en todo lo que he querido recordar anteriormente, que la Liturgia es, por su propia naturaleza, el antídoto más eficaz contra estos venenos».

se preocupe por la formalidad exterior del rito. De ahí la importancia de recuperar el sentido del misterio y el decoro de las celebraciones.

Para ello, junto a la aludida formación, también son de gran utilidad las catequesis mistagógicas, dirigidas a mostrar los misterios que se esconden tras los signos o ritos litúrgicos. Al mismo tiempo, se ha de fortalecer la vida sacramental, mostrando la centralidad de la eucaristía dominical y su relación del sacramento de la penitencia, sin olvidar tampoco la propia oración litúrgica. Todo ello, promoviendo la participación activa y consciente de los fieles en dichas celebraciones, donde la participación exterior (cantos, respuestas, aclamaciones, etc.) es expresión de una participación interior (ofrecimiento de sí mismos)<sup>35</sup>.

### 2.3. Identificación con el mundo: acción caritativa y vida pública

Esta última identificación ya ha quedado prácticamente analizada al estudiarse, en la primera parte de esta comunicación, la relación de la Iglesia con el mundo.

Sin embargo, antes de presentar sus dos aspectos configuradores, es necesario realizar dos observaciones importantes. La primera observación es obvia y surge de su comparación con las dos identificaciones previas. Si la identificación con Cristo y la Iglesia es total, la identificación con el mundo es parcial. En efecto, como ya se ha señalado, las hermandades y cofradías, aunque estén en el mundo, no son del mundo.

En cambio, la segunda observación guarda relación con su papel en la Nueva Evangelización. Su potencial evangelizador no puede reducirse únicamente a su capacidad de conectar con los alejados. Por ello, en su misión evangelizadora no deben olvidarse dos realidades de gran trascendencia como son los jóvenes y las familias.

De hecho, entre los alejados se encuentran muchos jóvenes. Ellos son uno de los principales destinatarios de la buena noticia del Evangelio, al ser el futuro de la sociedad y la Iglesia. Un síntoma evidente de la secularización es la falta de vocaciones al sacerdocio, a la vida consagrada e incluso al propio matrimonio cristiano<sup>36</sup>. En este contexto, las hermandades y cofradías tienen un protagonismo relevante, ya que poseen un gran número de jóvenes que suelen participar activamente en sus reuniones, encuentros y celebraciones. Este protagonismo se puede constatar en Andalucía, donde un interesante número de vocaciones son jóvenes cofrades. De ahí la necesidad de seguir cuidándolos y acompañándolos.

35. Cf. *Constitución sacrosanctum concilium*, CONCILIO VATICANO II (1963: 48).

36. Sobre los jóvenes y la vocación cristiana, cf. FRANCISCO (2019).

Estrechamente unida a los jóvenes se encuentra la familia. Aquí también resulta decisivo el protagonismo de las hermandades y cofradías, ya que su sentido de pertenencia suele estar muy unido a la familia. En muchas ocasiones, se pertenece a una hermandad o cofradía por tradición familiar, pasando de una generación a otra. De este modo, existen muchas familias que se sienten estrechamente unidas gracias a esta pertenencia.

Esta transmisión de padres a hijos es insustituible y nos muestra la estrecha relación que existe entre jóvenes, familia y vocación. De hecho, sin familias cristianas difícilmente habrá jóvenes que sigan a Cristo<sup>37</sup>. Por ello, también es importante que las hermandades y cofradías estén cerca de estas familias.

Precisamente, los aspectos configuradores de esta última identificación son la caridad y la presencia en la vida pública, ya que ambas realidades remiten al mundo, permitiendo su transformación y la construcción del Reino de Dios entre los hombres.

La caridad es otro de los fines específicos de las hermandades y cofradías. De hecho, en la actualidad están realizando una importante acción caritativa y social<sup>38</sup>. Concretamente, dentro de sus juntas de gobierno se han creado las llamadas bolsas de caridad para ayudar a los más desfavorecidos de la sociedad. De esta forma, destacan sus colaboraciones con otras entidades benéficas, como la Caritas diocesana o las Caritas parroquiales, en el reparto de alimentos y ayudas económicas. Además, son muy loables sus iniciativas de crear economatos, comedores sociales o centros de promoción laboral.

Pero lo verdaderamente interesante es que muchos de estos proyectos se realizan de manera conjunta con los consejos de hermandades y cofradías o entre distintas hermandades y cofradías que pertenecen a una misma parroquia, barrio o arciprestazgo.

Sin embargo, esta acción social no se puede quedar a un nivel caritativo, asistencial o promocional. Los pobres quieren algo más que el alimento, la casa y el trabajo. Quieren una sociedad que permita vivir dignamente a todos sus miembros. Por ello, es necesario que se hagan más presentes en la vida pública<sup>39</sup>. De este modo, también podrán colaborar en la edificación del Reino de Dios, creando un mundo más solidario y justo. Hoy se necesitan hermandades y cofradías en salida, es decir, no encerradas únicamente en sus propios temas y asuntos, sino que estén presentes en los ámbitos políticos, económicos, sociales, intelectuales y culturales de la sociedad.

---

37. Para una aproximación al matrimonio y la familia cristiana, cf. FRANCISCO (2016).

38. BENEDICTO XVI (2005, 20): «El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad».

39. Para la presencia del cristiano en la vida pública, cf. FUNDACIÓN UNIVERSITARIA SAN PABLO CEU (2000).

Afortunadamente, entre sus hermanos, existen muy buenos profesionales como abogados, notarios, médicos, funcionarios, profesores o empresarios. Su presencia en estos ámbitos resulta determinante para la transformación de nuestra sociedad según los valores evangélicos.

### 3. CONCLUSIÓN

Con la presente comunicación, he querido ofrecer un estudio académico y un instrumento de trabajo, para que las hermandades y cofradías se sensibilicen sobre la importancia de su identidad cristiana y tengan una herramienta que les permita trabajar dicha *identidad* desde los distintos aspectos configuradores descritos.

Asimismo, también he querido apelar a su responsabilidad evangelizadora y misionera. Las hermandades y cofradías son Iglesia y, por consiguiente, también están llamadas a anunciar el Evangelio en un mundo caracterizado por una fuerte indiferencia religiosa.

Solo así serán un dique frente a la secularización y podrán restablecer la relación entre la sociedad y la religión, desde una laicidad positiva, donde todas las voces, por medio de un sincero diálogo y una acogedora escucha, participen en la construcción de un mundo más justo y digno para todos.

Ahora bien, esto solo será posible si existe una verdadera comunión y una auténtica sinodalidad entre todos sus protagonistas. Obispos, párrocos, directores espirituales, consejos, juntas de gobierno y hermanos, desde una afectuosa y sincera fraternidad, están llamados a trabajar en comunión como humildes siervos de la viña del Señor.

### BIBLIOGRAFÍA

- AMATO, A. (1998): *Jesús es el Señor*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ANTONELLI, C. (2009): *Il dibattito su Marian el Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*. Padova, Ediciones Messaggero Padua.
- ARCHIDIÓCESIS DE SEVILLA (2022): *Plan Pastoral Diocesano 2022-2027 «Duc in altum» (Lc 5,4)*. Sevilla, Archidiócesis de Sevilla.
- AUGÉ, M. (1995): *Liturgia: Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.
- BEJAR, S. (2008): *Dios en Jesús. Ensayo de cristología*. Madrid, San Pablo.
- BENEDICTO XVI (2005): *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Roma.
- BENEDICTO XVI (2006): *Discurso al LVI Congreso nacional de la unión de juristas católicos italianos*. Roma.
- BOROBIO, D. (2007): *Catecumenado e Iniciación Cristiana. Un desafío para la Iglesia de hoy*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.

- BOURGEOIS, H. (2007): *Teología catecumenal*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.
- BRÉCHON, P. y ZWILLING, A. L. (2020): *Indifférence religieuse ou athéisme militant? Penser l'irreligion aujourd'hui*. Fontaine, Presses Universitaires de Grenoble.
- BRUNNER, E. (1930): "Secularism as a Problem for the Church", *International Review of Missions* 19: 495-511.
- CALERO DE LOS RÍOS, A. M. (2010): *María, signo de esperanza cierta. Manual de Mariología*. Madrid, Editorial CCS.
- CARTA A DIOGNETO, V, 1-5 (BAC 65, 850).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018): *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Roma.
- CONCILIO VATICANO II (1963): *Constitución Sacrosanctum Concilium*. Roma.
- CONCILIO VATICANO II (1964): *Constitución dogmática Lumen Gentium*. Roma.
- CONCILIO VATICANO II (1965): *Constitución dogmática Dei Verbum*. Roma.
- CONCILIO VATICANO II (1965): *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. Roma.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia*. Roma.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R. (1997): *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra
- CORDOVILLA PÉREZ, A. (2012): *Crisis de Dios y crisis de fe, volver a lo esencial*. Santander, Sal Terrae.
- CRIADO CLAROS, M. Á. (2019): «A vueltas con la indiferencia religiosa: naturaleza, factores e itinerarios», *Proyección* 56: 189-212.
- DANIÉLOU, J. y POZO, C. (1971): *Iglesia y secularización*. Madrid, La Editorial Católica.
- DARTIGUES, A. (1993): «La revelación como autocomunicación divina en el Misterio», en C. Izquierdo (dir.), *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*: 241-256. Pamplona, Editorial Universidad de Navarra.
- DEL CURA ELENA, S. (2010): «Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo», *Estudios Trinitarios* 44: 159-237.
- DÍAZ MORENO, J. M. (2001): «La naturaleza pública de las Hermandades y Cofradías en una resolución y decreto del Pontificio Consejo para los Laicos», *Estudios Eclesiásticos* 76: 133-138.
- DUPUIS, J. (1994): *Introducción a la cristología*. Navarra. Editorial Verbo Divino.
- FABRIS, R. (1992): *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- FLORES, J. J. (2003): *Introducción a la teología litúrgica*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.
- FONTBONA, J. (2014): *Los sacramentos de la Iniciación Cristiana*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.
- FRANCISCO (2016): *Viaje apostólico del Santo Padre Francisco a Suecia. Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma*. Roma, La Santa Sede.
- FRANCISCO (2016): *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia*. Roma, La Santa Sede.
- FRANCISCO (2018): *Discurso a los participantes en el primer encuentro internacional de rectores y colaboradores de santuarios*. Roma, La Santa Sede.

- FRANCISCO (2019): *Exhortación apostólica postsinodal Christus vivit*. Roma, La Santa Sede.
- FRANCISCO (2020): *Homilía del Santo Padre Francisco: «Cristo muerto y resucitado por nosotros: la única medicina contra el espíritu de la mundanidad»*. Roma, La Santa Sede.
- FRANCISCO (2022): *Carta Apostólica Desiderio Desideravi*. Roma, La Santa Sede.
- FRANCISCO (2023): *Discurso del Santo Padre Francisco a la Confederación de Cofradías de las Diócesis de Italia*. Roma, La Santa Sede.
- FUNDACIÓN UNIVERSITARIA SAN PABLO CEU (2000): *Católicos y vida pública. Actas del Congreso (5, 6 y 7 de noviembre de 1999)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA PAREDES, J. C. R. (2001): *Mariología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (1985): *Gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2001): *Cristología*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
- GONZÁLEZ DÍAZ, F. J. (2021): «Intervencionismo e injerencias de la autoridad eclesiástica en el derecho de asociación», *Revista Española de Derecho Canónico* 78: 1391-1441.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Sentencias* III, 36, 1 (CCL CXI, 276, 2-4).
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2006): *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- HAMMAN, A. (1982): *El bautismo y la confirmación*. Barcelona, Herder.
- HIPONA, A. de: *Sermón* 43, 7 (BAC 7, 738-740) *Epístola* 120, 3 (BAC 8, 882); *Epístola* 120, 4 (BAC 8, 884); *Sermón* 43, 9 (BAC 7, 740-742), *Sermón* 72/A, 7 (BAC 10, 364-365).
- JEREMIAS, J. (1981): *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- JERÓNIMO (s. f.): *Comentario al profeta Isaías*, Prólogo (PL 24, 17).
- JIMÉNEZ ORTIZ, A. (1992): «Los caminos de la increencia (II). Del ateísmo al agnosticismo», *Proyección* 39: 271-286.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A. (1993): «Los caminos de la increencia (IV). La marea de la indiferencia religiosa», *Proyección* 40: 105-118.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A. (1998): «¿Qué hacer frente a la indiferencia religiosa?», *Razón y Fe* 237: 391-403.
- JOBLIN, W. J. (2008): «Les Églises aux prises avec la sécularisation», *Gregorianum* 89: 577-593.
- JUAN PABLO II (2001): «Mensaje para la XVII Jornada Mundial de la Juventud: Castelgandolfo», *Seminarios* 47(161): 379-382.
- KASPER, W. (1994): *Jesús, el Cristo*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- KASPER, W. (2013) *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1: Obra completa de Walter Kasper*. Santander, Sal Terrae.
- KRAEMER, H. (1930): «Christianity and Secularism», *International Review of Missions* 19: 195-208.
- LÓPEZ MARTÍN, J. (1994): *La liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

- MEIER, J. P. (1998): *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 4 vols. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- NEUNHEUSER, B. (1974): *Bautismo y Confirmación*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
- NOLAN, A. (2007): *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Santander, Sal Terrae.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1985): *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales*. Madrid, Formación Popular Cristiana.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023): *María, Estrella de la Evangelización. La fuerza evangelizadora de la Piedad popular*. Edice.
- OÑATIBIA, I. (2006): *Bautismo y Confirmación*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
- PATON, W. (1929): "What is Secularism?", *International Review of Missions* 18: 346-357.
- POUPARD, P. (1992): «Para la superación de la indiferencia religiosa», *Scripta Theologica* 24: 45-56.
- RAZINTGER, J. (2007): *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la Transfiguración*. Madrid, La Esfera de los Libros.
- RAZINTGER, J. (2011): *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- RICO PAVÉS, J. (2006): *Los sacramentos de la Iniciación Cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso.
- RODRÍGUEZ BÁEZ, A. J. (2016): *La parroquia. Iglesia que habita entre las casas de los hombres. La identidad de la parroquia a partir de su localización y de sus funciones eclesiales*. Roma.
- SCHILLEBEECKX, E. (1969): «La nueva imagen de Dios. Secularización y futuro del hombre en la tierra», *Selecciones de Teología* 8: 305-312.
- SCHLETTE, H. R. (1983): «Del indiferentismo religioso al agnosticismo», *Concilium* 185: 226-240.
- SCHMITZ, J. (1990): *La revelación*. Barcelona, Herder.
- SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES (1978): *L'indifferenza religiosa*. Roma.
- SESBOUÉ, B. (2001): *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*. Madrid, San Pablo.
- SINODO DE LOS OBISPOS (2012): *XIII Asamblea general ordinaria. La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Instrumentum laboris*. Ciudad del Vaticano, Secretaría General de los Obispos y Librería Editrice Vaticana.
- SOMMET, J. (1983): «La indiferencia religiosa, hoy. Esbozo de diagnóstico», *Concilium* 185: 153-165.
- VORGRIMLER, H. (1989): *Teología de los sacramentos*. Barcelona, Herder.
- WEILER, A. (1983): «Sobre las causas de la indiferencia religiosa», *Concilium* 185: 182-200.



# El patrimonio documental de las hermandades: memoria de la fe de los cofrades

## The documentary heritage of the Brotherhoods: Memory of the faith of the confreres

ANTONIO J. LÓPEZ GUTIÉRREZ  
*Universidad Pablo de Olavide*

**Resumen:** Las hermandades poseen un rico y variado patrimonio generado a lo largo de su existencia: histórico, artístico, musical y documental. En este último, queda recogida la memoria de las actuaciones de los cofrades que han dedicado una etapa de su vida al bienestar de su hermandad. En las últimas décadas se han llevado a cabo diferentes actuaciones, especialmente desde la ciudad de Sevilla, impulsadas por el Consejo General de Hermandades y Cofradías a través de varios convenios suscritos con entidades patrocinadoras (Fundación El Monte, Cajasol) y universidades sevillanas que han permitido organizar una parte de este rico patrimonio. Su organización nos permite, de una parte, rescatar del olvido a tantos hermanos que han formado parte de la hermandad; y de otra, poner al servicio de la investigación este rico patrimonio reflejo de la fe de sus cofrades, sus prácticas cristianas y la acción social.

**Palabras clave:** patrimonio documental, archivos de hermandades religiosas, organización de archivos, convenios colaboración.

**Abstract:** Brotherhoods or fraternities have a rich and diverse heritage generated throughout its life: historical, artistic, musical and documentary. In the latter, the memory of confreres' actions who have dedicated a part of their lives to the welfare of their brotherhood is included. In recent decades, various actions have been carried out, especially in the city of Seville, promoted by the Council of Brotherhoods and Fraternities through various agreements signed with sponsoring entities and Sevillian universities, which have enabled part of this rich heritage to be organized. Its organization allows us, on the one hand, to rescue from oblivion so many brothers who have been part of the Brotherhood; and on the other hand, to put at the service

of investigation this rich heritage reflecting the faith of its members, their Christian practices and social action.

**Keywords:** documentary heritage, archives of religious brotherhoods, file organization, collaboration agreements.

## 1. EL PATRIMONIO DOCUMENTAL DE LAS HERMANDADES

Las hermandades religiosas cuentan con un rico patrimonio documental, fruto de la actividad desarrollada durante siglos para el cumplimiento de sus funciones, fundamentalmente centradas en el culto público de sus imágenes titulares<sup>1</sup> y en actividades caritativas que han tenido como epicentro: la familia, la vida y la muerte<sup>2</sup>. Este rico patrimonio estuvo muy abandonado tradicionalmente hasta el punto de convertirse en el gran olvidado de nuestras hermandades. No sin razón, por diferentes motivos, de forma un tanto cariñosa, pero reflejando una dura realidad, este patrimonio documental ha sido denominado como «el pariente pobre» del vasto patrimonio en sus diferentes facetas que conservan nuestras hermandades<sup>3</sup>.

Y ello por una razón bastante fácil de comprender. Tanto las hermandades como las cofradías apenas han sido concebidas como organismos e instituciones que producen, reciben y conservan documentos. La fuerza de ver una cofradía durante su estación de penitencia resta en todas las ocasiones la posibilidad de ver algo más detrás de ella. De hecho, aunque el fin primordial de una hermandad o cofradía, ya lo apuntábamos anteriormente, es el de rendir culto público a sus titulares, no resulta menos cierto que para llevar a cabo todas esas actividades hace falta llevar a cabo una «gestión» que permita poder realizarlas.

Por ejemplo, podemos ver el estreno de una candelera de un paso de palio, pero pocos pensarán que hasta llegar a ese momento ha sido necesario aprobar esta iniciativa en cabildo de oficiales, solicitar un presupuesto a varios orfebres, estudiar la viabilidad de su ejecución, plasmar un contrato de la obra, realizar una serie de pagos, organizar unas actividades con la finalidad de recaudar

---

1. El Decreto de 29 de junio de 1985 del Arzobispado de Sevilla que dicta normas diocesanas para hermandades y cofradías las define de la siguiente manera en su art. 1.1.: «Son Hermandades y Cofradías las asociaciones de fieles erigidas canónicamente con el fin primordial y específico de promover el culto público a los misterios de la pasión, muerte y resurrección del Señor, al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, a la Santísima Virgen, y a los Santos».

2. Este aserto se puede constatar al examinar el contenido y desarrollo de las reglas fundacionales de las hermandades sobre todo durante los siglos XVI y XVII. Véase a modo de ejemplo LÓPEZ GUTIÉRREZ (2001: 61-64).

3. *Vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1993: 31); RODRÍGUEZ MATEOS y LÓPEZ GUTIÉRREZ (2000: 17).

fondos económicos. En definitiva, realizar un procedimiento burocrático del que no podemos librarnos ni en el día de hoy ni hace cinco centurias.

Esta gestión documental, con mayor o menor intensidad, se ha llevado a cabo desde la fundación de las hermandades atendiendo a los fines señalados en sus reglas y a las circunstancias que han rodeado cada una de las etapas históricas. Por ejemplo, recordemos el incremento que tuvo la documentación judicial durante el siglo XVIII, conocido históricamente como el siglo de los pleitos<sup>4</sup>. Similares características podemos señalar para el último cuarto del siglo XX donde la creciente burocracia ha ido invadiendo cada una de las facetas que conforman la vida de la hermandad: incremento de cultos, aumento de actividades, atención a las necesidades de los hermanos, etc., con el consiguiente aumento de la producción documental. Para finalizar, a finales del siglo XX y comienzos del XXI con la implantación paulatina de tecnología digital que ha acrecentado de forma notoria la producción de documentos en las hermandades.

Si a ello le unimos que en líneas generales los agentes productores de documentos en las hermandades lo realizan de forma altruista y desinteresada nos encontramos con una fuerte producción documental en donde prima esencialmente las labores diarias, el trabajo cotidiano pasando la documentación ya tramitada a una especie de limbo a la espera de la posibilidad de poder organizar su contenido o lo que es peor, almacenada en alguna dependencia de la casa hermandad con el consiguiente riesgo de que en algún momento se decida su destrucción por ser documentación nada «interesante» y llevar bastante tiempo sin ser consultada. Toda esta actividad, con menor o mayor impulso, ha ido generando un importante patrimonio documental que siempre lo debemos relacionar con la antigüedad de cada una de las hermandades.

Sin embargo, esta alentadora situación, en un marco histórico genérico se enfrenta con una dura realidad que pone en entredicho la existencia de ese importante patrimonio documental. En ciudades como Sevilla, de la que no se puede dudar su tradición en el mundo de las hermandades, ya en el siglo XVIII, coincidiendo con el movimiento de la Ilustración, se puso de manifiesto la desaparición de innumerables documentos de hermandades y cofradías que impedía cualquier estudio científico sobre ellas. Joaquín José Rodríguez Quesada, en 1762 al pretender elaborar una historia del templo de San Juan de la Palma de Sevilla y de las fundaciones de nuestras ilustres cofradías, afirmaba con toda rotundidad al enfrentarse con tanta pérdida de documentos: «la falta de papeles me hace enmudecer y tirar la pluma»<sup>5</sup>.

---

4. Con este enunciado califica Federico García de la Concha al siglo XVIII. *Vid.* GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1984: 133-174).

5. *Vid.* Archivo Municipal de Sevilla, Sección XII (Papeles Varios), tomo 4, n.º 21. «Protocolo de las Cofradías del Santísimo Sacramento, Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora,

### 1.1. Factores que afectan a la conservación del patrimonio documental

Incuestionablemente no solo nos encontramos con la falta de interés por las hermandades por conservar su patrimonio documental, sino también con algunos factores extrínsecos e intrínsecos que han afectado de forma notoria la correcta conservación de estas fuentes documentales. Entre los primeros –extrínsecos– podemos incluir los traslados de un templo a otro<sup>6</sup>, las inundaciones y riadas<sup>7</sup>, incendios<sup>8</sup>, incidentes bélicos como la guerra de la Independencia<sup>9</sup> o la Guerra Civil de 1936. Entre los segundos –intrínsecos– una amplia gama de situaciones que oscilan entre el desconocimiento y el desinterés por conservar el patrimonio documental de nuestras hermandades hasta el papel desempeñado por los propios dirigentes de la hermandad, en especial aquellos que se encuentran relacionados de forma directa con el gobierno y producción documental de la hermandad, a saber: hermano mayor, mayordomo y secretario<sup>10</sup>.

Resulta evidente que la actividad desarrollada por estos mandatarios de las hermandades ha originado una amplia correspondencia donde se reflejan todas las actividades desarrolladas por la hermandad para el cumplimiento de un fin concreto. Curiosamente, ha sido una práctica, por desgracia muy habitual, la desaparición de una buena parte de la documentación al cesar algunos de estos miembros de la junta de gobierno, con el consiguiente detrimento del patrimonio documental de la hermandad. Es el momento en el que aparece un supuesto derecho de propiedad de la documentación por parte de la persona cesada, que hasta esos momentos era la encargada de su custodia a tenor del cargo que había desempeñado en la hermandad.

A la hora de proceder a la organización de los archivos de hermandades y comprobar las innumerables lagunas que presenta su documentación, hemos detectado cómo se origina un fenómeno muy curioso que provoca una transmutación en estos oficiales de la hermandad responsables de la documentación, apareciendo en ellos ese otro *alter ego* de su personalidad. Hasta tal punto se produce ese cambio en su personalidad que de forma automática piensan que la documentación dirigida a su nombre o en la que se hace constar su nombre, e insistimos de nuevo, en función del cargo que ha desempeñado en la hermandad, le pertenece. Como puede comprobarse, el problema

---

San Roque y San Sebastián y las Ánimas Benditas de la Iglesia Parroquial de San Juan de la Palma de esta ciudad de Sevilla», f. 1v.

6. ESQUIVIAS FRANCO (2003).

7. Vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1993: 36).

8. Vid. GONZÁLEZ DE LEÓN (1852).

9. Vid. CARRERO RODRÍGUEZ (1991: 534).

10. Sobre los elementos fisicoquímicos y biológicos que afectan a la documentación, vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ (1997b: 75-83).



Figura 1. Libro de Reglas de la Hermandad de La Amargura de Sevilla (1696)

de la titularidad de la documentación se encuentra ampliamente planteado<sup>11</sup>. Ni que decir tiene que toda esa documentación en poder de un oficial de la hermandad cesado pertenece a la hermandad, por cuanto ese documento fue generado o dirigido por/para un miembro de la institución durante el desempeño de su actividad en ese cargo y no como persona particular.

Para intentar aportar algo de luz a este difícil asunto acudimos al derecho comparativo más cercano. Nos referimos al recogido en la Ley 16/85 de 25 de junio sobre el Patrimonio Histórico Español, al contemplar un ejemplo muy similar, referido al cese de los cargos en la Administración Pública: Art. 54.1. «Quienes por la función que desempeñen tengan a su cargo documentos [...] están obligados, al cesar en sus funciones a entregarlos al que les sustituya en la misma o remitirlos al Archivo que corresponda»<sup>12</sup>. Pero curiosamente, la sucesión en los cargos de las hermandades no se ha llevado a efecto, en bastantes ocasiones, con agrado o apoyo del entrante, sino más bien en desacuerdo y ruptura, como para además dejarle los documentos de la hermandad. Y en

11. Una primera aportación al tema puede verse en el trabajo de LÓPEZ GUTIÉRREZ (1988a: 17-18). También en ANDRÉS-GALLEGO (1987: 69-75).

12. Cf. *Ley de Patrimonio Histórico Español*, Título VII, Cap. I, Art. 54.1.

cuanto a la posibilidad de dejar depositada la documentación en el archivo de la institución, resulta a todas luces inviable por cuanto ni de hecho ni de derecho, el archivo existía.

Así, la documentación de la hermandad quedaba guardada en las casas del hermano mayor, secretario o mayordomo<sup>13</sup>. El hermano cesado, repetimos, por lo general disgustado con sus sucesores y/o receloso de su futura labor, conservaba en su poder la documentación hasta que lo estimase oportuno. En muchas ocasiones, la defunción del hermano, la enemistad continuada con algunos miembros de la junta de gobierno, el traslado de domicilio del hermano, el ejercicio de un posible «derecho adquirido», han dado al traste con una buena parte del patrimonio histórico documental de nuestras hermandades, y en el mejor de los casos ha provocado una amplia dispersión documental por distintos hogares<sup>14</sup>.

Sin embargo, esta situación no es en modo alguno exclusiva de las hermandades. José Luis Rodríguez de Diego la detecta en la misma corona de Castilla a finales del siglo XV, cuando la custodia de los documentos se realizaba en la casa del oficial o secretario que en cierta medida venía a paliar la falta de sede no ya de la corte, sino también de las diversas funciones administrativas del gobierno<sup>15</sup>. Conviene reseñar ese texto:

Esta ausencia de edificio oficial determinaba que la casa o posada del secretario u oficial se convirtiese en centro administrativo, donde tenían lugar las reuniones, se tramitaban los asuntos y expedían los documentos para la resolución de los mismos. Allí también debían conservarse y guardarse. El domicilio particular adquiriría así carácter público y oficial. De la circunstancia de utilizar un lugar particular para fines públicos a la consideración de propiedad de la misma “res publica” no hay más que un paso. Ser dueño de la casa llevaba consigo serlo de lo que contenía. La documentación allí llegada, producida y conservada no sólo era archivo temporal del oficial que la poseía sino parte de su propia hacienda y, como tal, transmisible por herencia<sup>16</sup>.

---

13. No hemos de olvidar que el fenómeno de las casas de hermandad es algo relativamente reciente, y que, con anterioridad, las reuniones de cabildos solían tener lugar, por lo general, en la casa de algún hermano o en la sacristía de la iglesia en la que se encontraba establecida la hermandad. Cit. LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1993: 34).

14. Los ejemplos de hermanos de hermandades que han entregado documentos a la hermandad después de no pocas vicisitudes se pueden multiplicar. Es el caso de la devolución efectuada por D. Manuel Mejías Fonet de las Reglas de la Hermandad del Rosario de Dos Hermanas a la Hermandad de la Oración en el Huerto, titular de la misma, incluyendo este hecho en un acta de cabildo de oficiales celebrado por la hermandad. LÓPEZ GUTIÉRREZ (1988b: 61-65).

15. Esta práctica ha sido común en todos los países. En Sicilia, por ejemplo, los documentos emanados de un organismo permanecían en el domicilio del titular no tanto porque se confundiese lo público con lo privado, sino porque en su casa desarrollaba la actividad de dicho organismo. Vid. FALLICO (1987: 34). Cit. en RODRÍGUEZ DE DIEGO (1989: 22).

16. *Ibidem*.

La corona de Castilla fijó su sede en Valladolid, fundó el Archivo General de Simancas en 1588 y a partir de ahí fueron surgiendo una serie de archivos que completan el vasto panorama archivístico en nuestro país. A partir de 1606 la capital se fijó de forma definitiva en Madrid. Por tanto, este desconcierto documental que presentan en no pocas ocasiones el patrimonio documental de nuestras hermandades al encontrarse su documentación en manos de antiguos miembros de junta de gobierno no puede en modo alguno justificarse en la actualidad, pero sí al menos comprenderse.

También, decíamos, se observa la falta de una normativa legal en la mayor parte de las hermandades para la formación de un archivo. Si repasamos las reglas primitivas de las hermandades y cofradías veremos que en ellas no figura un responsable de la documentación generada y reunida por la misma, ni por supuesto, un archivero. Igualmente, al llevarse a efecto el relevo de cargos, se procedía a la revisión del estado de las cuentas y algún que otro inventario de bienes, pero absolutamente nada en cuanto al patrimonio documental. Solo en estos últimos años parece que comienza a subsanarse, en parte, la ausencia de un archivero en algunas hermandades y cofradías<sup>17</sup>.

Ambas situaciones, unidas a las reseñadas con anterioridad, han conducido a la desaparición en el caso por ejemplo del patrimonio documental de las hermandades de Sevilla del 80 o 90 % de la documentación de las mismas desde sus orígenes. En el caso de Granada, consultado el Censo Guía de Archivos de la provincia de Granada, no aparece ningún archivo de cofradías censado. En cualquier caso, esta situación no es solo privativa de esta ciudad, otras provincias como Almería y Huelva se encuentra en idénticas condiciones. Y solo contamos con documentación de las provincias de Cádiz (7), Jaén (44), Málaga (90) y Sevilla (157). Entiendo que el tema resulta bastante preocupante como para llamar la atención sobre él e intentar dedicarle más atención de la que ha tenido hasta nuestros días<sup>18</sup>.

## 2. LA FORMACIÓN DE LOS ARCHIVOS DE HERMANDADES

Resulta evidente y notorio que la existencia de ciertos documentos es inherente al devenir de nuestras hermandades. Esta afirmación la deducimos del documento constitutivo por excelencia de nuestras hermandades y cofradías: sus reglas, de las que o bien se desprende la existencia de ciertos tipos documentales o bien se deduce que fruto de la gestión encomendada a uno de sus cargos forzosamente dimana la plasmación documental de ese hecho. Veamos algunos ejemplos.

---

17. A modo de ejemplo, puede consultarse las actuales Reglas de la Hermandad del Calvario (Sevilla), Hermandad de Nuestra Señora de Valme de Dos Hermanas (Sevilla), Hermandad de Nuestra Señora de Fátima de Utrera (Sevilla).

18. Una aproximación al tema en LÓPEZ GUTIÉRREZ (1996: 291-303).

De todos es conocido que de forma tradicional los escribanos y secretarios han sido los responsables del patrimonio documental de estas organizaciones. Ellos eran los encargados de llevar a cabo la puesta por escrito de las deliberaciones de la junta de gobierno con la finalidad de dar fe de los acuerdos tomados. Igualmente, a ellos les estaba encomendada la función de registrar a los nuevos cofrades que ingresaban en la corporación, así como las penas en las que incurrían los hermanos por incumplimiento de sus obligaciones.

Asistimos, pues, al nacimiento de un conjunto de series documentales generadas a partir de las funciones que desempeñan los escribanos y secretarios, que conformarán uno de los pilares básicos de los archivos de las hermandades y cofradías: libros de penas, libros de actas o fe de cabildos, libros de acuerdos y libro registro de cofrades.

Se hace notorio, pues, cómo sobre el escribano, por su propio carácter funcional, recae no solo la confección sino también la custodia de los documentos de la cofradía, quedando en su poder de manera significativa el libro de reglas como garante del espíritu de la institución. Incluso en el arca donde guardaban los documentos de la hermandad se introducían los caudales correspondientes a la misma, quedando inicialmente a su cargo.

Por tanto, series de la importancia de los libros de cargo y data o de cuentas cuya confección pasará después a la responsabilidad de los mayordomos, engrosarán en su comienzo el volumen de documentación que producía y custodiaba el escribano.

Incuestionablemente esta acumulación de documentos debió en algún momento promover a la hermandad para la constitución formal de un archivo donde pudiera conservar su documentación. Ni que decir tiene que a pesar de tratarse asociaciones públicas sujetas al derecho canónico y sometidas a la dirección de la Iglesia, en cuanto a la conservación de su patrimonio documental no ha experimentado, desgraciadamente, un proceso mimético de la misma, en la que la Iglesia ha sido pionera. Recordemos, a modo de ejemplo, las disposiciones del Concilio de Trento, donde ya se dictaban normas para la conservación de los libros sacramentales<sup>19</sup>.

En el orden civil, y concretamente en la corona de Castilla, tampoco podemos recoger el modelo más adecuado para la conservación del patrimonio documental. El propio Felipe II dotó de unas importantes ordenanzas al Archivo General de Simancas en 1588, nada más y nada menos que tres siglos más tarde que el monarca Alfonso X se hiciera eco en *Las Partidas* del valor probatorio del documento: «El antigüedad de los tiempos es cosa que faze a

---

19. Para un desarrollo de los aspectos jurídicos institucionales de las cofradías, a la luz del derecho canónico, *Vid.* MANZANARES (1988: 161-177); HÉVIA BALLINA (1990: 77-108). Una síntesis sobre las características jurídicas de las asociaciones de fieles puede encontrarse en MARTÍNEZ SISTACH (1986).

los omes olvidar los fechos pasados e por esos fue menester que fuese fallada escriptura»<sup>20</sup>; o si se quiere dos siglos y medio más tarde de la creación del Archivo de la Corona de Aragón.

Posiblemente la complejidad de la «cofradía barroca» fuera la responsable de propiciar la necesidad de poseer un archivo como lugar o espacio físico donde fueran depositados, así como el carácter litigante de las cofradías durante la Edad Moderna y la necesidad de contar con los documentos como garantes de una serie de derechos. Los ejemplos en ambos sentidos podemos apreciarlos perfectamente. No son pocas las instituciones judiciales tanto civiles como eclesiásticas que conservan entre sus fondos un importante acervo documental fruto de la presentación de estos documentos en estas instituciones para defensa de una causa: escrituras de capillas, libros de reglas, inventarios de bienes. También contamos con el fenómeno inverso; la existencia de traslados de los autos y sentencias que sirvieran de garantía judicial. Es el caso, por ejemplo, de la Hermandad y Cofradías de San Eligio, del gremio de los plateros de Sevilla, que recogía en su archivo varios tomos encuadernados de los instrumentos judiciales que afectaban a la organización del gremio de la platería<sup>21</sup>.

En el caso de nuestras hermandades, recientemente la edificación de las casas de hermandades en la que se pueden realizar buena parte de las actividades de ella, fundamentalmente las correspondientes a sus dirigentes, es decir, a la junta de gobierno, ha propiciado al menos cierta estabilidad en un lugar donde se lleva a cabo todo el devenir de sus dirigentes, así como la reunión y custodia de todo su patrimonio, repartido con anterioridad en diferentes casas de sus hermanos.

En el caso de Sevilla, por ejemplo, la primera noticia que a día de hoy conocemos acerca de la existencia de un archivo en nuestras hermandades se remonta a 1595 en unas reglas pertenecientes a la Hermandad de la Esperanza Macarena que se conservan en el archivo de dicha hermandad y que fueron aprobadas por el licenciado Íñigo de Leciñana el 24 de noviembre de 1595. Su capítulo XI trata «Del arca y archivo de la Cofradía» y se consigna lo siguiente:

Ordenamos que aya un arca en la cual estará la cera de la cofradía y estará en el colegio de San Basilio de Sevilla, a donde al presente estamos, y la llave tendrá el prioste, para cuando sean necesario sacar la cera para entierros o fiestas se pueda acudir a él. Y en esta arca estará el libro de la cofradía, conviene a saber, el primero de tres que se declaran en el capítulo tercero de esta nuestra Regla [Se refiere al libro de hermanos y hermanas de la cofradía tanto los admitidos como los excluidos]; y el segundo y el último que trata de memorias, mandas y dotaciones y difuntos [más el libro de penas de los hermanos y hermanas] han de estar en un archivo que

20. Cf. Partida III, Título XVIII, Proemio.

21. Vid. [A]rchivo [P]alacio [A]rbobispal de [S]evilla. *Sección Hermandades*, legajos 1 a 6.

nuestra cofradía ha de tener en el dicho Colegio de San Basilio, con tres llaves las cuales tendrán el prioste, mayordomo y escriuano, y aquí se echarán las escripturas y limosnas que se hicieren a la dicha Cofradía y asimismo las penas que se llevaren de nuestros hermanos y hermanas cofrades. Y no se hallen menos de tres hermanos al abrir el archivo, conviene a saber, prioste, mayordomo y escribano<sup>22</sup>.

Conviene reseñar que de su lectura se infiere que junto al arca para la cera se guardaba el libro de hermanos y hermanas tanto los admitidos como los excluidos, es decir, documentos que debían ser manejados con cierta frecuencia por el valor que poseen este tipo de registros. Nos encontraríamos con un intento de formar un archivo de «gestión» que sirviera de consulta rápida tanto para el escribano como por el prioste. La segunda arca de tres llaves recogía las escrituras que tuviera la cofradía junto con las memorias, mandas y dotaciones y difuntos, así como el libro de penas de los hermanos y hermanas. Junto a estos documentos se guardaban las penas que se obtuvieran de los hermanos y hermanas, a modo de archivo histórico en la línea que con posterioridad señalara Wyffels en 1972 al pronunciarse sobre las edades de los documentos<sup>23</sup>. Por lo cual, documentos y patrimonio pecuniario seguían unidos como si se tratara de un «tesoro» para la hermandad<sup>24</sup>.

Ya en el siglo XVII nos encontramos con otras reglas de una gran relevancia por cuanto suponen toda una declaración de principios y regulación de la conservación del patrimonio documental de las hermandades. En las reglas de 1633 de la Hermandad de San Crispín y San Crispiniano de Sevilla (Gremio de los Zapateros), en el capítulo 25 se hace alusión a:

que aya un archibo para los papeles en nuestra capilla. Conbiene que se haga vna caja de madera mediana fuerte, que sirua de archibo, y en ella se metan y recojan todos los papeles y títulos que oy tuiere la Cofradía, como son pleitos executoriados del cabezón, y todas y qualesquier escrituras que conuenga guardar; y vn protocolo a donde estén asentados y tomada la razón de cada vno y ante quién pasaron y en qué año; y assimismo todos los bienes muebles y raices que tuiere nuestra Hermandad y Cofradía. Y todo se junte y meta en la dicha caja de madera y se ponga luego en el hueco del altar de nuestra capilla debajo de dos llaves, las quales tendrá el secretario de la dicha Cofradía. Y no pueda dar ningún papel sin orden de los Alcaldes, y con conocimiento formado del que lo lleuare. Y hará-sele entrego de todos los papeles al Secretario que de nuebo entrare<sup>25</sup>.

Estas arcas y alacenas nos han dejado un rico testimonio en las hermandades de Sevilla.

22. Vid. Reglas de la Hermandad de Nuestra Señora de la Esperanza Macarena, Sevilla, 1595. Capítulo XI. Recogida en la obra SÁNCHEZ HERRERO (2002: 535-544).

23. Vid. HEREDIA HERRERA (1995: 173-176).

24. Vid. RODRÍGUEZ MATEOS (2022).

25. Vid. [A]rchivo [H]istórico [N]acional. *Sección Códices*, n.º 825-B.



Figura 2. Arca de tres llaves perteneciente a la Hermandad del Santísimo Sacramento, María Santísima de las Nieves y Ánimas Benditas del Purgatorio. Hermandad de San Isidoro (Sevilla)



Figura 3. Alacena para archivo de la Hermandad de la Alegría de Sevilla (Siglo XIX)

### 3. PRIMERAS ACTUACIONES EN LOS ARCHIVOS DE HERMANDADES

Las primeras actuaciones dirigidas al mundo de los archivos de las hermandades de Sevilla tuvieron lugar a finales de 1979 y principios de 1980 con motivo de la elaboración de un Censo Guía de los Archivos Españoles, confeccionado por el Ministerio de Cultura y en el que se eligió la provincia de Sevilla como experiencia piloto. Con ese motivo, de grata memoria para mi recuerdo porque fue la primera vez que me acerqué al mundo de los archivos, aparecieron por vez primera recogidos los fondos documentales de las hermandades de Sevilla y su provincia, si bien no dejaba de ser una mera aproximación al tema como tal Censo Guía se refiere. En total, en dicho Censo Guía de Archivos quedaron recogidos los archivos de 190 hermandades de las cuales 68 corresponden a la capital y el resto (122) a 43 pueblos de la provincia.

Un grupo reducido del equipo de recogida de datos de ese Censo Guía preparó un trabajo sobre las conclusiones más sobresalientes del mismo y al referirse a los archivos de las hermandades manifestaba lo siguiente:

Respecto al estado actual de los depósitos y fondos de las hermandades, se puede afirmar que es caótico en la mayor parte de los casos. Faltan locales adecuados en los que acomodar los fondos con un mínimo de seguridad. Los miembros de estas instituciones desconocen el valor de la documentación de sus archivos, por lo que prestan escasa o nula atención a su mantenimiento y conservación. La consecuencia ineludible de esta situación es el deterioro, o, en el mejor de los casos, la pura y simple conservación de un volumen documental de un valor incalculable y prácticamente virgen para los historiadores<sup>26</sup>.

A finales de la década de los años 80 publiqué una pequeña aproximación al tema del patrimonio documental de las hermandades en el Boletín del Consejo Local de Hermandades y Cofradías de Dos Hermanas, en la que ponía de manifiesto las diferentes causas que habían motivado la desaparición del más del 80 % del patrimonio documental de nuestras hermandades<sup>27</sup>.

A comienzos de los años 90 fueron publicadas dos obras de la misma índole sobre fondos de hermandades y cofradías sevillanas. Nos referimos a los trabajos del Centro de Estudios e Investigaciones sobre Religiosidad Andaluza (CEIRA), bajo la dirección del profesor José Sánchez Herrero<sup>28</sup>. En

---

26. *Vid.* ROMERO TALLAFIGO y otros (1979: 9-46).

27. *Vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ (1988a: 17-18).

28. *Vid.* CEIRA (1990: 13-205); SÁNCHEZ HERRERO, ROMERO MENSAQUE y SALAS DELGADO (1991: 181-199).

los dos casos, autodenominados ambos trabajos como «Guía de Archivos», se trata mejor de un estudio más cercano al referido Censo-Guía. Tanto por sus objetivos como por la metodología empleada se aproxima en mayor medida a este tipo de instrumento de descripción que a lo que en archivística se denomina: Guía de Archivo. Constituye una positiva aportación porque supuso un conocimiento aproximado de los fondos de estos depósitos documentales, con un claro avance en cuanto a la descripción de series documentales se refiere. Sin embargo, en cuanto a la confección de un cuadro de clasificación de Fondos nos hubiera parecido de mayor interés haberles dotado de un contenido archivístico más riguroso, de manera que hubiera permitido un mejor aprovechamiento de los esfuerzos empleados para la recogida de información.

A tenor del balance realizado por el equipo que confeccionó los anteriores estudios, sabemos que el patrimonio documental de las hermandades sevillanas resulta escaso para los siglos XVI y XVII, se incrementa en el siglo XVIII y resulta mucho más completo para los siglos XIX y XX. Estos datos hay que ponderarlos con la fecha de fundación de las respectivas hermandades. Me explico: de las 57 censadas, 24 se han fundado a partir de 1875. En otro orden de cosas, hay que señalar también que la documentación más antigua pertenece a las hermandades sacramentales.

Mi interés por el tema se fue concretando en distintos trabajos acerca del patrimonio documental de las hermandades juntamente con Joaquín Rodríguez Mateos. A fines de 1990 publicamos un Cuadro de Clasificación de Fondos de la Hermandad del Calvario de Sevilla, en el Boletín de la Hermandad<sup>29</sup>. Basado en este trabajo y de modo más extenso publicamos en 1992 un estudio acerca de la organización de los archivos de las hermandades en el Congreso de Gremios, Hermandades y Cofradías, celebrado en la ciudad de San Fernando (Cádiz)<sup>30</sup>. Y, definitivamente, un año más tarde vio la luz, gracias al mecenazgo de sus autores, el primer *Manual de organización de fondos* de los archivos de las hermandades religiosas, donde por primera vez se abordaron temas específicos como la historia de los archivos de las hermandades, descripción de los fondos, tipología documental, procesos de informatización, estudio de las dependencias de la secretaría, mayordomía y diputaciones. Todo ello tomando como modelo el archivo de la Hermandad del Calvario a la que ambos pertenecemos<sup>31</sup>. En el año 2000 realizamos una nueva edición de esta obra con la revisión de sus contenidos y una aportación de fuentes documentales para la reconstrucción de la historia de nuestras hermandades.

29. Vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1990: 14-15).

30. Vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1992: 91-112).

31. Vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ y RODRÍGUEZ MATEOS (1993).

#### 4. EL PROYECTO DE LA FUNDACIÓN EL MONTE

Pero incuestionablemente, el proyecto más importante para la recuperación del patrimonio documental de las hermandades de Sevilla ha sido el auspiciado y financiado por la Fundación El Monte. El proyecto se inicia en 1995 y termina en 2008 por falta de apoyo económico, a raíz de la crisis económica que asoló a nuestro país en esos años. En esos trece años de andadura, podemos señalar dos periodos perfectamente diferenciados. De una parte, el periodo comprendido entre 1995 y 2000; de otra, el que cubre el tracto cronológico comprendido entre 2001 a 2008.

En 1995 se firmó un protocolo de colaboración entre la Fundación El Monte, el Consejo de Hermandades y Cofradías y el Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Sevilla conducente a la «Ordenación y catalogación de los Archivos de las Cofradías y Hermandades de Sevilla»<sup>32</sup>. Los firmantes de dicho convenio fueron Manuel del Valle Arévalo (presidente de la Fundación)<sup>33</sup>, Antonio Ríos Ramos (presidente del Consejo de Hermandades y Cofradías) y Manuel González Jiménez (catedrático de Historia Medieval de la citada Universidad). También conviene resaltar la participación de José Villa Rodríguez (director de la Fundación), María Luisa Cuevas Hohenleiter (secretaria del director) y Joaquín de la Peña Fernández (componente del Consejo de Hermandades y Cofradías). Junto al profesor González Jiménez figuraba un grupo de profesores: José Sánchez Herrero, Manuel Romero Tallafigo y Antonio J. López Gutiérrez, que a lo largo de esta dilatada etapa nos reunimos una sola vez en el despacho del director del proyecto sin que se tomara acuerdo alguno sobre las líneas que seguir en este trabajo. Por lo tanto, en la teoría el equipo dirigente estaba compuesto por cuatro miembros, en la práctica, en honor a la justicia, la labor recayó en su totalidad en la persona del profesor González Jiménez. Desconozco si los dos miembros restantes de forma unilateral asesoraron a algunos de los componentes del equipo en las tareas cotidianas.

Los archivos de las hermandades que se organizaron en esta primera etapa fueron un total de 8: Soledad, Carretería, Amor, Estrella, Exaltación, Montserrat, Cigarreras y Amargura. A ellos debemos sumar el fondo

---

32. No deja de ser curioso el título con el que arrancó este importante proyecto: «Ordenación y catalogación...». Desde una perspectiva estrictamente archivística, la tarea de la ordenación forma parte de una más amplia que recibe el nombre de «Organización» que a su vez alberga tareas de clasificación y de ordenación, además sin alterar este orden. En el caso de la catalogación, de todos es conocido que es la última tarea que se debe llevar a cabo en cuanto a la elaboración de instrumentos de descripción, tras la guía y el inventario.

33. *Vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ (2020).

documental del Consejo de Hermandades y Cofradías de Sevilla, organizado durante 1997<sup>34</sup>.

Los 11 becarios que trabajaron en estos archivos fueron: María Antonia Carmona Ruiz, Álvaro Pastor Torres, Antonio Claret García Martínez, Amparo Rodríguez Babío, Rafael Jesús López Gallardo, Braulio Vázquez Campos, Juan Jesús Sánchez Belchiz, Pablo Macías González, Agustín Pinto Pavón<sup>35</sup>, José Manuel López Bernal<sup>36</sup> y José Joaquín Moreno Gutiérrez<sup>37</sup>.

En total, el volumen de documentación «organizada» por estos becarios arroja el siguiente resultado:

Tabla 1. Primera etapa

|                 |                      |     |
|-----------------|----------------------|-----|
| HERMANDADES     | Cajas de archivo     | 531 |
|                 | Archivadores AZ      | 296 |
|                 | Libros               | 82  |
|                 | Carpetas gran tamaño | 14  |
| CONSEJO HH. CC. | Cajas de archivo     | 87  |
|                 | Archivadores AZ      | 105 |
|                 | Libros               | 2   |

Los problemas que presentó la documentación fueron los propios de estas circunstancias: la dispersión documental en varias dependencias de la hermandad, la inexistencia de archivo, la falta de conciencia del valor del patrimonio documental, la intervención de personas sin formación archivística que ante la perplejidad del fondo deciden que la «catalogación resulta el camino más fácil para su descripción», cuando por todo profesional de archivos es conocida que la jerarquía en la elaboración de los instrumentos de descripción, el catálogo ocupa la última posición

Las hermandades de Sevilla suelen presentar con bastante frecuencia el fenómeno de las fusiones y absorciones de hermandades, de forma que inquestionablemente este hecho incide en la organización de su patrimonio documental. Así, por ejemplo, el archivo de la Hermandad de la Soledad cuenta con 5 fondos correspondientes a otras tantas cinco instituciones: la Hermandad

34. En el caso del Consejo de Hermandades y Cofradías se procedió, igualmente, a la catalogación de su fondo bibliográfico consistente en unos 600 volúmenes. *Vid.* RODRÍGUEZ BABÍO (2008: 210).

35. Se trataba del secretario de la hermandad.

36. Se trataba del secretario primero de la hermandad.

37. Se trataba del archivero de la hermandad.

de La Soledad, la Hermandad Sacramental de San Lorenzo, la Hermandad de Roca-Amador, la Hermandad Sacramental de San Juan de Acre y la Hermandad de Ánimas. Una situación muy similar nos ofrece la Hermandad de la Amargura que conserva tres fondos: Hermandad de la Amargura, Hermandad sacramental de San Juan de la Palma y Hermandad Sacramental de la Amargura. Caso mucho más curioso es el de la Hermandad de las Cigarreras, que conserva el propio de la hermandad, el de la Congregación Mortuoria de la Inmaculada Concepción y el de la Hermandad del Socorro correspondiente a las operarias de la fábrica de tabacos de Nuestra Señora de la Victoria.

Los documentos se resguardaron en unas subcarpetas y estas se instalaron en las características cajas de archivo, si exceptuamos un grupo de cajas metálicas que posee en la actualidad el Archivo de la Hermandad de la Estrella. En el lomo de ellas se colocaban las siglas del archivo, así como la signatura para su localización. Se respetó la colocación en archivadores AZ para aquella documentación necesaria para la consulta por parte de los órganos de la hermandad; y, por supuesto, se habilitaron una serie de dependencias para custodiar la documentación ya organizada, quedando conformado el archivo como una dependencia anexa a la hermandad.

Hay que reseñar que fruto de la «organización» del archivo de la Hermandad de la Soledad, la Fundación El Monte publicó un facsímil de las Reglas de la Hermandad de Roca-Amador en el que intervinimos un grupo de especialistas de dicho tema<sup>38</sup>.

En el año 2001 se llevó a cabo una sucesión en la dirección de los trabajos de organización de los fondos documentales de las hermandades de Sevilla y se firmó un nuevo convenio, pero ahora con la Universidad Pablo de Olavide. En dicho protocolo intervinieron Manuel del Valle Arévalo (presidente de la Fundación), Manuel Román Silva (presidente del Consejo de Hermandades y Cofradías) y Antonio J. López Gutiérrez (responsable del Área de Ciencias y Técnicas Historiográficas). En febrero de 2002 Manuel del Valle dimitió como presidente de la Fundación y lo sustituyó José Luis López López, que continuó la labor en este ámbito ahora con la denominación de Fundación Cajasol.

Los archivos organizados durante esta segunda etapa fueron los siguientes: Cachorro, Cena, San Roque, San Benito, Alegría, San Isidoro, El Silencio, Sacramental de la Magdalena, Santa Marta, Pastora de Santa Marina, Los Panaderos, El Museo, La Antigua del Salvador y la Hermandad del Rocío de Triana.

El grupo de trabajo estuvo integrado por los siguientes componentes: Rocío de los Reyes Ramírez, Susana Escudero Legorburu, María Luisa de la Higuera Artesero, María Teresa Jiménez Vallejo, Concepción López-Campos Bodineau y Antonio Miguel Ruiz Delgado.

---

38. *Vid.* los trabajos de PARDO RODRÍGUEZ (1997: 15-33); LAGUNA PAÚL (1997: 35-55); LÓPEZ GUTIÉRREZ (1997: 57-118).

Los trabajos consistieron en primer lugar en: identificación de los fondos documentales, clasificación de la documentación, ordenación de sus series documentales, elaboración del Cuadro de Clasificación e Inventario y finalmente, la instalación de los fondos. El balance que arroja este periodo es como sigue:

Tabla 2. Segunda etapa

|             |                      |       |
|-------------|----------------------|-------|
| HERMANDADES | Cajas de archivo     | 1343  |
|             | Carpetas             | 12327 |
|             | Libros               | 946   |
|             | Carpetas gran tamaño | 54    |

La dificultad en la organización de los fondos documentales se hizo patente de forma similar en esta segunda época, donde destacamos la complejidad de las Hermandad de las Ánimas o simplemente la dualidad de fondos en la Hermandad de San Roque al existir el fondo documental correspondiente a la hermandad sacramental y el de la propia hermandad.

Los problemas fueron prácticamente idénticos a la etapa anterior, quizás únicamente atemperados en el interés manifestado por los dirigentes de cada hermandad para intentar paliar esta deficiencia. Tampoco nos hemos librado de situaciones excepcionales, como la que observamos en un archivo que se encontraba en su integridad descrito, únicamente que la descripción se había llevado a cabo siguiendo un criterio cronológico y, por lo tanto, fracturando uno de los pilares básicos de la archivística, como es el principio de respeto al orden originario<sup>39</sup>.

La fase de instalación se llevó a cabo eliminando cualquier soporte metálico que pudiera producir una oxidación en el papel, utilizando una serie de subcarpetas en las que se reflejó el nombre y la signatura del documento, introduciéndolas en cajas de archivos con su correspondiente etiqueta en el lomo en la que figuran las siglas del archivo y la oportuna signatura.

Para la documentación de gran tamaño se utilizaron unas carpetas a modo de planero que permite desdoblar el documento y ayudar a su conservación con objeto de que pueda ser utilizado con posterioridad.

39. H. von Sybel, director de los Archivos del Estado de Prusia, enunció este principio: el *Registraturprinzip*, partiendo de los postulados de su coetáneo M. Lehmann, en los reglamentos publicados en 1881, *Regulativ für die Ordnungsarbeiten im Preussischen Geheimen Staatsarchiv*, que en esencia recogía que los documentos de cada fondo debían mantenerse en el orden que les hubiera dado la oficina de origen, en lugar de hacerlo por asuntos o materias. *Vid.* LO-DOLINI (1995: 165-166).

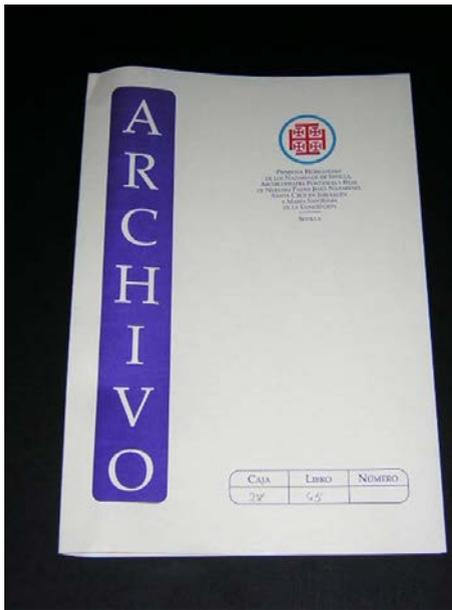


Figura 4. Subcarpeta para guardar la documentación. Hermandad del Silencio de Sevilla

Las figuras de Manuel del Valle, José Luis López, José Villa, Antonio Ríos, Manuel Román, Joaquín de la Peña y María Luisa Cuevas resultaron decisivas a la hora de potenciar un proyecto que en esos momentos resultaba impensable para todos los profesionales de archivo. Cuando llegó la crisis del año 2008 dio al traste con este ilusionante proyecto que no solo por razones económicas, sino también por otras cuestiones que no son objeto de mención en estas líneas.

El balance de estos trabajos fue enormemente positivo toda vez que propició la puesta en disposición de las hermandades de Sevilla y los investigadores de unos dos millares de cajas de archivo debidamente organizadas; archivos que cuentan con su correspondientes Cuadro

de Clasificación e Inventario de sus fondos. El patrocinio de la Fundación El Monte –Cajasol– y la colaboración de las dos universidades de Sevilla, ya de por sí avalan la efectividad del proyecto.

No podemos perder de vista el auge que tomó la investigación acerca del patrimonio documental de las hermandades en sus diferentes facetas a partir de la organización de los archivos de hermandades. Recogemos, entre otras, las aportaciones de Isidoro Moreno<sup>40</sup>; José Martínez, Amparo Rodríguez y Pablo Colón<sup>41</sup>; Antonio Collantes de Terán<sup>42</sup>; Ignacio Camacho<sup>43</sup>; Ramón Cañizares<sup>44</sup>; Álvaro Pastor, Francisco Robles y Manuel Jesús Roldán<sup>45</sup>.

Pero aún abundaría más. Muchos de los becarios que participaron en el desarrollo de este proyecto en sus diferentes etapas son hoy profesores de universidad, archiveros del Estado, archiveros de la Junta de Andalucía y archiveros de hermandades representando un vivero de acción social nada desdeñable.

40. Vid. MORENO (1997).

41. Vid. MARTÍNEZ VELASCO, RODRÍGUEZ BABÍO y COLÓN PERALES (1998).

42. Vid. COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ (1999).

43. Vid. CAMACHO MARTÍNEZ (1998).

44. Vid. CAÑIZARES JAPÓN (2007).

45. Vid. PASTOR TORRES, ROBLES RODRÍGUEZ y ROLDÁN (2022).

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Ante este panorama descrito, estimo que la mentalidad de los cofrades ante la conservación del patrimonio documental ha ido cambiando paulatinamente y más de una de estas corporaciones consideran ya el archivo como un depósito vivo que sirve tanto a los intereses de la hermandad como a las demandas de la investigación.

La toma de conciencia de organizar, conservar y difundir este importante patrimonio documental ha impulsado a las hermandades hacia la búsqueda de nuevas soluciones. Así, son numerosas las hermandades de la Diócesis de Sevilla que han incluido en la renovación de sus Reglas o Estatutos la figura del archivero como responsable del archivo histórico de la hermandad<sup>46</sup>. Y aún apuntaría algo más. Debido a la importancia que se le ha reconocido a este patrimonio ya se plantean algunas hermandades el nombramiento directo de su responsable entre algún hermano que se adecue a un perfil determinado y que se encuentre ajeno a los vaivenes que pueden suscitar cada tres o cuatro años la renovación de los miembros de la junta de gobierno, como signo de continuidad en la defensa y conservación de su patrimonio documental.

La importancia que ha ido adquiriendo el patrimonio documental de las hermandades ha llegado también hasta la universidad. Durante los cursos 2002-2003 a 2010-2011 impartí en la Universidad Pablo de Olavide un curso de Libre Configuración de 2 créditos que llevaba por nombre «Los Archivos de las Hermandades Religiosas», en el que participaron alumnos de las diversas facultades de dicha universidad y en los que se les presentaba el valor que posee este patrimonio no solo para la hermandad, sino también como fuente de investigación para ser utilizada por las diferentes ramas del saber: historiadores, juristas, economistas, sociólogos, antropólogos, artistas, paleógrafos, diplomatas, etc.

Durante la celebración de los Congresos Nacionales de Cofradía cada vez resulta más habitual la aportación de comunicaciones referentes al patrimonio documental de las hermandades. En 1996 participé en el III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa en el que presenté un trabajo acerca de «El Patrimonio Documental de las Hermandades y Cofradías de Sevilla», donde expuse un estado de la cuestión acerca de los trabajos realizados en este ámbito y exponiendo los problemas que se iban presentando<sup>47</sup>.

---

46. A modo de ejemplo, pueden consultarse las actuales Reglas de la Hermandad del Calvario (Sevilla), Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno (Sevilla), Hermandad de Nuestra Señora de Valme de Dos Hermanas (Sevilla), Hermandad de Nuestra Señora de Fátima de Utrera (Sevilla).

47. *Vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ (1996: 291-303).



Figura 5. Vista parcial del archivo de la Hermandad de San Benito de Sevilla

En otro orden de cosas, el Consejo de Hermandades y Cofradías de Sevilla me encargó la impartición de forma periódica de un curso de formación dirigido a los responsables de la documentación de nuestras hermandades como es el caso de los secretarios y mayordomos. Han transcurrido tres ediciones de la misma e incuestionablemente su desarrollo ha supuesto, al menos, un incremento de toma de conciencia sobre la importancia, conservación y difusión del patrimonio documental de las hermandades.

El interés por la organización de archivos ha ido creciendo de forma paulatina. Por ejemplo, en la ciudad de Sevilla he dirigido la organización de la Hermandad de la Misión (2021); y en la provincia de Sevilla la organización del fondo documental de la Primera y Más Antigua Hermandad del Rocío de Villamanrique de la Condesa<sup>48</sup>.

48. Vid. LÓPEZ GUTIÉRREZ y MÁRQUEZ FERNÁNDEZ (2021).

El patrocinio de la Fundación El Monte se extendió a otras provincias andaluzas como fue el caso de la provincia de Huelva. En 1998 formé parte de la dirección de los trabajos de organización del fondo documental de la Hermandad Matriz del Rocío de Almonte, juntamente con la profesora María Luisa Pardo Rodríguez, a raíz del convenio suscrito entre dicha hermandad y la Fundación El Monte. En dicho proyecto trabajó un equipo de becarios compuesto por Rocío de los Reyes Ramírez, Manuel Pulido Peña y Antonio Sánchez de Mora que fueron los encargados de forma material de organizar el archivo de la hermandad, la biblioteca y el fondo documental y colección de Juan Infante Galán. Cuando la Fundación dejó de participar en el proyecto fue la hermandad la que patrocinó su continuidad hasta conseguir la descripción plena de sus fondos documentales. En esta segunda etapa participaron María Teresa López Vallejo y María José Sánchez López. El archivo de la hermandad cuenta con extraordinarias instalaciones con unas estanterías de madera tratadas contra insectos y está pendiente de la remodelación de estas instalaciones para controlar la temperatura y la humedad en la sala<sup>49</sup>. Tras veintitrés años de servicio a la hermandad, el 1 de marzo de 2022 presenté mi renuncia a la dirección de dicho archivo por cuestiones personales.

En la provincia de Huelva realicé la codirección de la organización del archivo de la Hermandad de la Vera Cruz, Santo Entierro de Cristo y María Santísima en su Soledad de Ayamonte (2015)<sup>50</sup>; y asesoré a la Hermandad del Rocío de Emigrantes para la confección del Cuadro de Clasificación de Fondos (2021).

El Instituto Andaluz de Patrimonio también se ha sumado a la empresa de transmitir su conocimiento en materia de gestión del patrimonio documental de hermandades y cofradías a través de la organización de cursos y jornadas. Buen ejemplo de ellos son los que han tenido lugar en Sevilla (2021), Málaga (2022), Jerez de la Frontera (2023), Córdoba (2023) y Huelva (2024).

El interés por la organización de archivos ha llegado hasta los alumnos de Humanidades y Geografía e Historia de la Universidad Pablo de Olavide, que han realizado sus correspondientes Trabajos Fin de Grado (TFG) bajo mi dirección. Tal es el caso de la Hermandad de Santa Cruz de Sevilla realizado por María Ortiz (2017); Hermandad del Desconsuelo de Jerez de la Frontera realizado por Guillermo Pastor Pérez (2020); y Hermandad de la Esperanza de Córdoba realizado por Abel Salazar Jiménez (2024).

---

49. Entre los trabajos publicados pueden consultarse los siguientes: *vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ (2011: 157-199); LÓPEZ GUTIÉRREZ (2012: 197-211); JIMÉNEZ VALLEJO y SÁNCHEZ LÓPEZ (2013: 235-243); JIMÉNEZ VALLEJO y SÁNCHEZ LÓPEZ (2017: 141-169); LÓPEZ GUTIÉRREZ (2018: 139-167).

50. *Vid.* LÓPEZ GUTIÉRREZ (2015).

En la documentación conservada en los archivos de las hermandades podemos localizar la labor social, asistencial y humanitaria de los cofrades que vienen realizando desde finales de la Edad Media y sobre todo durante la Edad Moderna cuando aún se encontraban muy lejanas las disposiciones sobre beneficencia y asistencia social. En sus libros y documentos podemos apreciar cómo convergen desde hace varios siglos la multiplicidad de ideas, pensamientos, religiones, sectores sociales y actividades bajo el signo de un hábito de nazareno o más recientemente de un costal bajo las trabajaderas. Las grandezas y miserias del ser humano, como humano, tienen océanos de tintas escritos en la documentación conservada en los archivos de nuestras hermandades. Y, por último, posiblemente sea en el único lugar en el que se encuentren resaltados algunos nombres anónimos para la historia, pero tremendamente relevantes para su hermandad que un buen día decidieron entregar una pequeña ofrenda a sus titulares.

Quizás ahora estamos en condiciones de entender cómo el Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio hizo pública la concesión a las hermandades y cofradías de Sevilla del Premio Internacional de Conservación del Patrimonio 2007 en reconocimiento a la defensa y conservación de los bienes artísticos, documentales y al patrimonio intangible que poseen. Ni que decir tiene que este reconocimiento en un ámbito internacional nos llena de alegría no solo por tratarse de un tema relativo a las hermandades, sino también por el reconocimiento expreso a la labor que las cofradías de Sevilla han realizado en asuntos relativos a la organización, conservación y difusión de su patrimonio documental.

Por otra parte, como profesional del mundo de los archivos me produce una enorme satisfacción el reconocimiento internacional a una labor callada y continuada que ahora comienza a brillar, sobre un patrimonio de nuestras hermandades: el documental, hasta ahora tradicionalmente olvidado, despreciado, destruido, abandonado, etc. Quizás ahora, comienza a tener sentido el camino iniciado hace más de veinte años en pro de la organización de los archivos de hermandades religiosas que nos ha permitido resaltar la importancia de este patrimonio, tan cercano y a la vez tan lejano para muchas de nuestras hermandades.

Con todo lo expuesto, he intentado acercar al lector a este apasionante mundo de los archivos de las hermandades y cofradías que espero que cale profundamente en el espíritu cofradiero y ese reto que abordamos hace más de treinta y cinco años sea una realidad en un futuro próximo. La sensibilidad de los cofrades, tan acusada en numerosas manifestaciones de nuestras hermandades, debe acoger al patrimonio documental para que a partir de entonces podamos definir claramente sus archivos como «la memoria viva de tantos y tantos hermanos muertos, que dedicaron muchas horas de su vida a la hermandad de sus amores».

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS-GALLEGO, J. (1987): «Las Cofradías y Hermandades en la España. Contemporánea», en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 69-75. Zamora, Patronato de Turismo Diputación de Zamora.
- BLAQUIÈRE, H.; DUCHEIN, M. y MAHIEU, B. (1970): «Les recherches, communications et délivrances de copies», en *Association des archivistes français, Manuel d'Archivistique. Théorie et pratique des Archives publiques en France*: 295-344. [S. l.], Direction des Archives de France.
- CAMACHO MARTÍNEZ, I. (1998): *La Hermandad de los Mulatos de Sevilla: antecedentes históricos de la Hermandad del Calvario*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. (2007): *La Hermandad de la Soledad: devoción, nobleza e identidad en Sevilla (1549-2006)*. Sevilla, Almuzara.
- CARRERO RODRÍGUEZ, J. (1991): *Anales de las cofradías sevillanas*. Sevilla, Editorial Castillejo.
- CEIRA, I. (1990): *Guía de los Archivos de las Cofradías de Semana Santa de Sevilla. Otros estudios*. Sevilla, Deimos.
- COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A. (1999): *La Hermandad de los Estudiantes: aproximación a la historia de una cofradía sevillana*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- ESQUIVIAS FRANCO, E. (2003): *Traslados y cambios de sede en las cofradías de Sevilla*. Sevilla, Fundación Cofrade.
- FALLICO, G. (1987): *Magistrature ed archivi in Sicilia*. Palermo.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1984): «La Semana Santa en el siglo de los pleitos», en J. Delgado Alba (dir.), *Semana Santa en Sevilla. Sangre, luz y sentir popular*, 6: 133-174. Sevilla, Gemisa Ediciones.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, F. (1852): *Historia crítica y descriptiva de las Cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla*. Sevilla, Cruz de Guía, Espuela de Plata, Reedición 2005.
- HÉVIA BALLINA, A. (1990): «Las cofradías en la vida de la Iglesia: un mundo de comunicación para la piedad y la caridad. Hacia un censo de documentación de cofradías de la Iglesia en España», *Memoria Ecclesiae 1. Los Archivos de la Iglesia: presente y futuro*: 77-108.
- HEREDIA HERRERA, A. (1995): *Archivística General. Teórica y Práctica*. Sevilla, Diputación Principal de Sevilla. 7.ª edición.
- JIMÉNEZ VALLEJO, M.ª T. y SÁNCHEZ LÓPEZ, M.ª J. (2013): «La fototeca del fondo Infante Galán. Una joya del archivo documental de la Hermandad Matriz», *Revista Exvoto* 2: 235-243.
- JIMÉNEZ VALLEJO, M.ª T. y SÁNCHEZ LÓPEZ, M.ª J. (2017): «La Hemeroteca de la Hermandad Matriz de Nuestra Señora del Rocío de Almonte», *Revista Exvoto* 6: 141-169.
- LAGUNA PAÚL, T. (1997): «Las miniaturas del Libro de Reglas de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de Rocamador», en M. L. Pardo y J. de la Peña (dirs.), *El libro de Reglas de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de Rocamador*: 35-55. Sevilla, Fundación El Monte.

- LODOLINI, E. (1995): *Archivistica. Principi e problemi*. Milano, Angelo Franco Editore. 7.ª edición. Trad. Española (1993): *Archivistica. Principios y problemas*. Madrid, ANABAD, de la 1.ª ed. italiana de 1984.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1988a): «Reflexiones sobre el Patrimonio Histórico-Documental de las Hermandades nazarenas», *Boletín Informativo del Consejo de Hermandades y Cofradías de Dos Hermanas* 10: 17-18.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1988b): «La Hermandad de Nuestra Señora del Rosario a través de unas reglas de 1730», *Revista de Feria de Dos Hermanas*: 61-65.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. y RODRÍGUEZ MATEOS, J. (1990): «La reorganización de nuestro patrimonio documental», *Boletín informativo de la Hermandad del Calvario* 15: 14-15.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. y RODRÍGUEZ MATEOS, J. (1992): «La organización de Archivos de Hermandades», en *Gremios, Hermandades y Cofradías. Actas del VII Encuentros de Historia y Arqueología*, I: 91-112. San Fernando, Fundación Municipal de Cultura.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1993): *Los Archivos de las Hermandades Religiosas. Manual de organización de fondos*. Sevilla, Asociación Cultural G.E.A.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1996): «El Patrimonio Documental de las Hermandades y Cofradías de Sevilla», en J. Aranda Doncel (coord.), *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 291-303. Córdoba, Cajasur.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1997): «Las Reglas primitivas de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de Rocamador de la Parroquia de San Lorenzo de Sevilla. Transcripción», en M. L. Pardo y J. de la Peña (dirs.), *El libro de Reglas de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de Rocamador*: 57-118. Sevilla, Fundación El Monte.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (1997b): «Los archivos de las Hermandades y Cofradías», *Conservación del Patrimonio cofradiero*: 47-85. Lucena, Excmo. Ayuntamiento de Lucena.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2001): «La acción social y el ejercicio de la caridad en las Hermandades nazarenas en el siglo XVI», *ANIDI XXV Aniversario (1976-2001)*: 61-64.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2005): *El Patrimonio Documental de las Hermandades de Sevilla. Del Libro de Reglas al Libro de Hermanos*. Sevilla, Fundación El Monte.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2006): «El Patrimonio Documental de las Hermandades Religiosas de Sevilla», *Archivos y fuentes documentales en torno a las cofradías*: 109-140. Málaga, Área de Cultura Ayuntamiento de Málaga.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2011): «El archivo de la Hermandad Matriz de Nuestra Señora del Rocío de Almonte», *Revista Exvoto* 0: 157-199.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2012): «El programa GAHED y la gestión del fondo documental de la Hermandad Matriz de Nuestra Señora del Rocío de Almonte», *Revista Exvoto* 1: 197-211;
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2015): «El Patrimonio Documental de las Hermandades religiosas», *Archivo de la muy antigua, real e ilustre Hermandad franciscana de penitencia de la Vera Cruz, Santo Entierro de Cristo y María Santísima en su Soledad*: [3-4]. Ayamonte, Hermandad de la Vera Cruz.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2018): «Vida, legado y archivo de Juan Infante Galán», *Revista Exvoto* 7: 129-167.

- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2020): «Manuel del Valle y los archivos de las Hermandades», *ABC*: 15 febrero.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. y MÁRQUEZ FERNÁNDEZ, J. (2021): *Guía del Centro de Interpretación Etnográfica «Camino del Rocío»*. Villamanrique de la Condesa, Primera y Más Antigua Hermandad del Rocío de Villamanrique de la Condesa.
- MANZANARES, J. (1988): «Las Cofradías de Semana Santa en la actualidad. Ser y misión», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 161-177. Zamora, Patronato de Turismo Diputación de Zamora.
- MARTÍNEZ SISTACH, Ll. (1986): *Las asociaciones de fieles*. Barcelona, Facultad de Teología de Cataluña.
- PARDO RODRÍGUEZ, M.ª L. (1997): «Escritura y representación. El Libro de Reglas de Nuestra Señora de Rocamador», en *El libro de Reglas de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de Rocamador*: 15-33. Sevilla, Fundación El Monte.
- MARTÍNEZ VELASCO, J.; RODRÍGUEZ BABÍO, A. y COLÓN PERALES, P. (1998): *El Cristo del Amor y su Archicofradía*. Sevilla, Hermandad del Stmo. Cristo del Amor.
- MORENO, I. (1997): *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PASTOR TORRES, A.; ROBLES RODRÍGUEZ, G. y ROLDÁN, M. J. (2022): *Historia general de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla, El paseo (5.ª edición).
- RODRÍGUEZ BABÍO, A. (2008): «Los archivos de hermandades y cofradías de Sevilla: balance y perspectivas», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* I: 203-214.
- RODRÍGUEZ DE DIEGO, J. L. (1989): *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas. (Año 1588)*. Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- RODRÍGUEZ MATEOS, J. y LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. (2000): *Archivos y Documentos en las Hermandades Sevillanas*. Sevilla, Editorial Castillejo.
- RODRÍGUEZ MATEOS, J. (2022): «En el arca de los papeles». *La formación de los archivos de las hermandades y cofradías de Sevilla durante la Edad Moderna*. Sevilla, Diputación Sevilla.
- ROMERO TALLAFIGO, M. (1979): «El censo-guía de los archivos de la provincia de Sevilla», *Archivo Hispalense* 191: 9-46.
- SÁNCHEZ HERRERO, J.; ROMERO MENSAQUE, C. J. y SALAS DELGADO, L. (1991): «Guía de los archivos de las cofradías de Sevilla», en *CEIRA 2. Las Fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*: 181-199. Sevilla, Deimos.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (Ed.) (2002): *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*. Huelva, Universidad de Huelva.



# El potencial evangelizador de la piedad popular en esta sociedad

## The Evangelizing Potential of Popular Piety in this Society

CARLOS CARRASCO-SCHLATTER, PBO  
*Instituto Superior de Pastoral, UPSA*

**Resumen:** Ante los cambios sociológicos, es necesario analizar la riqueza evangelizadora que la piedad popular aporta en el diálogo entre la Iglesia y el mundo a la luz de la doctrina social de la Iglesia. Para ello se analizará la sociedad a partir de las reflexiones de distintos autores sociológicos recientes, iluminando sus conclusiones con las aportaciones que la piedad popular puede aportar. Desde Byung Chul-Han a Z. Bauman, junto con las aportaciones de grandes teólogos como T. Hálik, C. Theobald o Carlo M. Galli.

**Palabras clave:** doctrina social de la Iglesia católica, sociología, piedad popular.

**Abstract:** Given the sociological changes, it is necessary to analyze the evangelizing wealth that popular piety contributes to the dialogue between the Church and the World in the light of the Social Doctrine of the Church. To do this, society will be analyzed based on the reflections of different recent sociological authors, illuminating their conclusions with the contributions that popular piety can provide. From Byung Chul-Han to Z. Bauman, along with the contributions of great theologians such as T. Hálik, C. Theobald or Carlo M. Galli.

**Keywords:** Catholic Social Doctrine, sociology, popular piety.

### 1. INTRODUCCIÓN

Con la crisis del covid-19, la sociedad sufrió de muchas maneras y circunstancias. Entre ellas, en Sevilla una que pudo pasar desapercibida fue la del hospital de campaña que se desarrolló en el hotel Alcora. Ahí ingresaron muchos ancianos provenientes de residencias, con ingresos muy dolorosos y difíciles.

En su obra *La sociedad paliativa*, el sociólogo Byung-Chul Han analiza el fenómeno del covid y todo lo que hay detrás. En una de las afirmaciones más duras, reconoce que «el dolor es realidad»<sup>1</sup> por cuanto no podemos negociarlo ni esquivarlo, es realidad porque nos sitúa ante nuestra verdad más genuina e inevitable. El hombre vive su vida vinculada al dolor, como ha de vivir vinculado a otro montón de sentimientos, pero intentar vivir alejado de él es uno de los errores más graves de la sociedad actual.

Intentar darle la espalda a lo que sucedió es un error, porque entre otras cosas pasaron momentos preciosos, llenos de Dios. Como sacerdote tuve el privilegio de asistir en este hotel a muchos ancianos, y nunca se olvidará cómo todos ellos se aferraban a sus estampas de las imágenes de sus devociones. Esa imagen era para ellos la esperanza y el consuelo mayor en los momentos de dificultad, el suspiro posterior y la oración espontánea que acompañaban eran la fortaleza en la debilidad y desde entonces resuena este artículo, donde el *homo doloris* se muestra como vía de acceso a Dios.

Como nos recuerda el documento de Aparecida: «En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría»<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva la piedad popular nos muestra elementos fundamentales de su ser, iluminar el dolor, encontrar un sentido a la historia vital y una luz en medio de una sociedad cambiante. Intentaremos dar respuestas a las dificultades que sufren estos pilares, y el potencial evangelizador que tiene la piedad popular en la sociedad actual.

## 2. EL *HOMO DOLORIS* Y LA SOCIEDAD ACTUAL

La sociedad actual puede y debe ser analizada desde múltiples aspectos, entre ellos hay uno que nos aporta una luz propia en este momento. Hablamos de la tanatofobia o miedo a afrontar la muerte, o de modo más amplio la actitud interior de dar la espalda a todo dolor.

Mas allá del origen de este miedo, que básicamente nos retrotrae a la inmadurez para afrontar las dificultades y aún más aquellas que no podemos controlar. Lo cierto es que tiene más de búsqueda desesperada por la felicidad o, en su versión más popular, de búsqueda del éxtasis. El hombre sumido por las exigencias de rendimiento, agobiado por vivir en una urgencia constante y deprimido por la soledad creciente. Acaba por aferrarse a momentos

---

1. BYUNG-CHUL (2021: 51).

2. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2007: 261).

de éxtasis para sobrellevar las dificultades, y encontrar algo de esperanza en un futuro que aparentemente solo sabe reproducir las mismas contrariedades. Para ello el mejor camino es encontrar el éxtasis y suprimir todo dolor, de modo que asume como atajos necesarios el dopaje, ya sea legal o ilegal igual que moral o inmoral.

Pero las consecuencias son evidentes a muchos niveles, la más profunda es que «si se ataja el dolor, la felicidad se trivializa y se convierte en un confort apático. Quien no es receptivo para el dolor también se cierra a la felicidad profunda»<sup>3</sup>. O, dicho de otro modo, si el abanico de sentimientos que oscilan entre la felicidad y el sufrimiento, eliminamos toda capacidad de sufrir, la consecuencia es que la vida diaria y rutinaria se vuelve anodina y la felicidad artificial y carente de toda profundidad.

La raíz principal ya la hemos descrito, la huida de las consecuencias de la sociedad del consumo y del rendimiento. Pero hay otro rasgo principal del dolor y «es que este se percibe como algo que carece de sentido»<sup>4</sup>, no le encontramos profundidad ni utilidad. El dolor nos debería de devolver a la Verdad y por el contrario parece que lo rechazamos por eso mismo. Hemos perdido la capacidad de reconocer que la vida está vinculada al dolor, y que la narración de nuestra vida, y más en clave cristiana, está ligada inexorablemente a «sufrir con dolores de parto» (Jn 16, 21; Rom 8, 22; Gal 4, 19). Un dolor que, si bien es sufrimiento, también es la fortaleza de la madurez, la superación de crisis, la evolución personal, y aún más la evidencia de imitar a Cristo y alcanzar el proyecto de vida personal.

El problema estriba en que esta sociedad parece haberse atribuido el derecho personal a no tener dolor, a no sufrir, casi que hasta podríamos afirmar que a no tener dificultades. Es una especie de positivismo en el que la «ideología neoliberal de la resiliencia toma las experiencias traumáticas como catalizadores para incrementar el rendimiento»<sup>5</sup>. Tan es así que todo gira en torno a evitar, superar, apartar o negar el sufrimiento. Cuando la clave más humanizadora es la de afrontar e integrar. En el fondo, parece como si el dolor frenase nuestra vida, nuestro rendimiento, mientras que en la sociedad postindustrial el dolor estaba plenamente incorporado y casi era una forma de verificar que estábamos en el camino correcto. Todo esto nos lleva a afrontar la cuestión del sentido de la vida, y cómo «el sinsentido del dolor indica más bien que nuestra propia vida, reducida a un proceso biológico, se ha quedado vacía de sentido»<sup>6</sup>.

Uno de los ejemplos más duros de este enfrentamiento con el dolor lo producen tanto el crecimiento de las cifras de suicidio como las de autolesiones.

---

3. BYUNG-CHUL (2021: 27).

4. BYUNG-CHUL (2021: 53).

5. BYUNG-CHUL (2021: 13).

6. BYUNG-CHUL (2021: 39).

El primero indica la pérdida de sentido y la incapacidad para afrontar las dificultades. El segundo, en cambio, describe el infierno de lo igual, o cómo nada de lo que sentimos nos hace sentir de un modo diferente, auténtico y genuino, por lo que las autolesiones son vividas como la única salida ante el «vaciamiento y la merma del yo»<sup>7</sup>. Una sociedad que no sabe afrontar el dolor es una sociedad que vive alejada de la realidad de las cosas, y aún más de la realidad del mundo que en su inmensa mayoría sufre por los graves desequilibrios sociales.

Un eco de esto mismo es la preferencia en el arte por lo brillante y pulido frente a lo áspero y punzante. Importa cada vez más promover un arte accesible y cómodo, que muestre confort y que evite toda incomodidad, «el mundo de lo pulido es un mundo de hedonismo, un mundo de pura positividad es el que no hay ningún dolor, ninguna herida, ninguna culpa»<sup>8</sup>. Esto encuentra numerosas manifestaciones en un arte que tiende, por ejemplo, a mostrar imágenes de Jesús sin dolor y tan humanizado que pierde toda la grandeza e importancia de lo que representa. Al fin y al cabo, lo brillante y pulido impide toda trascendencia, y vincula al espectador con el aquí y ahora imposibilitándole el acceso a una belleza que provoque algo más que confort y tibieza.

Ante esta situación la piedad popular muestra una narración cristiana de la vida, en la que el dolor está incluido e integrado. Donde la cruz es signo de esperanza y no de pérdida de esta. No podemos perder de vista la enorme importancia que supone que Dios se sacrifica por nosotros, que hay dolor y sufrimiento en su entrega. Hablamos de la importancia de que «la piedad popular que expresa el amor a Cristo sufriente, el Dios de la compasión, del perdón y la reconciliación»<sup>9</sup> ha de ser la luz que guíe al hombre en la verdad de su vida.

Esconder el dolor de Cristo bajo formas brillantes y pulidas es robar al hombre la esperanza de trascendencia. Al mismo tiempo, la tentación de evitar todo dolor se hace presente en el día a día de la piedad popular, bajo formas de reducción y simplificación de los ritos o bajo formas igual de peligrosas de piedades autolesivas que buscan únicamente formas de hedonismo o narcisismo.

En este plano, es fundamental reconocer el enorme potencial que tiene consigo la exposición pública de la fe que llevan consigo las hermandades y cofradías, enriqueciendo a todos y especialmente a los enfermos, con la luz de la esperanza en un Dios sufriente que se compadece y ama desde el último de los hombres a toda la humanidad.

Supone un potencial evangelizador de enorme riqueza y trascendencia, un valor contracultural, la exposición pública del dolor ofrecido por Cristo con el que redimir el generado por los hombres. Todo un hito de luz en un mundo de oscuridad y maquillaje de la verdad. Ante este reto, se muestra fundamental

7. BYUNG-CHUL (2018a: 43).

8. BYUNG-CHUL (2016: 16).

9. BENEDICTO XVI (2007).

revitalizar la iconografía desde esta visión, y aún más las devociones que empapadas de la sangre redentora de Cristo iluminen a una sociedad desangrada en sus ilusiones por la fuerza de lo accesible y comfortable.

### 3. LOS VÍNCULOS NARRATIVOS Y LA SOCIEDAD LÍQUIDA

Pero hablar de imágenes es hablar de historia, y de familia. Tal y como comenzaba esta comunicación, los ancianos se aferraban a las estampas de esas imágenes a las que habían rezado toda su vida. El tiempo de mirarlas, los silencios meditativos al contemplarlas, los recuerdos surgidos de admirar. Todo ello era para cada uno de los ancianos algo más que una simple fotografía, era «el affectum, la afectación»<sup>10</sup>. Una afectación que en sí describe la capacidad de la imagen de afectarnos provocando gritos y excitación, un placer inmediato sin raíz ni fruto, o sencillamente una calma y sosiego en medio de la tempestad de sufrimientos vividos en el hospital.

A las imágenes se les suman historias personales, familiares y sociales. Cada uno de esos ancianos no miraba una fotografía sin más, veían la historia de relación con Cristo o con la Virgen, esa que a través de la piedad popular les ha vinculado con Dios generando una particular forma de narrar su vida, de entenderla.

De este modo surge otro de los pilares fundamentales de la piedad popular, como es la transmisión intergeneracional de la fe y de las historias familiares y sociales. Esta cuestión es de enorme calado en una sociedad cambiante y aún más si tenemos en cuenta la liquidez de las relaciones.

Hablar de transmisión intergeneracional es hablar de pedagogía, pero sobre todo es hablar de narración. «La narración cristiana le da al dolor un lenguaje y transforma el cuerpo de la mística en un escenario. El dolor hace más profunda la relación con Dios. Crea una intimidad, una intensidad. Es incluso una experiencia erótica»<sup>11</sup>, pero la narración va más allá del dolor, aunque el vínculo con este sea fundamental. La narración habla de vínculos con la historia y con el futuro por construir, nos muestra el sentido de las cosas, la dirección de la vida.

En clave teológica, la narración es descubrir la fe como historia de salvación por la cual «Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad» (GS 32). Una comunidad viva y eficaz en este mundo, otra comunidad salvífica que intercede desde el cielo, y una comunidad futura a la que ha de cuidar la casa común revitalizando los compromisos.

---

10. BYUNG-CHUL (2016: 59).

11. BYUNG-CHUL (2021: 37).

En este marco hemos de reconocer que la sociedad actual volcada en el presente, en la sociedad consumista e individualista, encuentra una enorme dificultad para descubrir una narrativa que le vincule. Hablamos de la sociedad líquida descrita por Zygmunt Bauman, y que nos recuerda cómo el hombre actual no puede cesar de moverse, de exigirse y rendir, «porque no existe posibilidad alguna de encontrar gratificación: el horizonte de la gratificación, la línea de llegada en que el esfuerzo cesa y adviene el momento del reconfortante descanso después de una labor cumplida, se aleja más rápido que el más veloz de los corredores»<sup>12</sup>. El hombre pierde así toda capacidad de contemplación de la propia realidad, y aún más de una narración en la vida.

La piedad popular es un vínculo entre personas, y un vínculo con la historia. En esta sociedad tan necesitada de ellos es fundamental reconocer cómo «el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres»<sup>13</sup>. Y es que nuestra Iglesia se plasma en ese caminar juntos, sinodalidad, y en ese vivir juntos, comunidad. Todo un reto para el hombre de hoy, casi un reto contracultural, que recoge el reto de la transmisión de la fe, y el de la nueva evangelización.

Pero la narración va más allá de entender la vida en un marco histórico, donde hay un principio y un final. La narración es también aprender a contar la vida desde la poesía y los cuentos y no solo desde la prosa. Aprender a narrar es aprender a describir el día a día con la belleza de un poema, aunque esta esté cargada de dramatismo, o con la trascendencia de un cuento, aunque este narre una historia difícil. Narrar es superar una dinámica de consumismo, donde se busca atraer al espectador más que inspirar en él. De este modo, la sociedad actual cae en la tentación de buscar respuestas sencillas, eslóganes fáciles, lo que deviene en la cultura del *like* o de los «me gusta».

Esta dinámica de apariencias y consumismo oculta una dinámica de dominación por la que recibimos respuestas a nuestros problemas en forma de consumo. De esta forma ante cualquier necesidad vital se ofrece un consumo que lo solucione con la aprobación de los miles de *likes* o divulgación de la moda. Esto nos dificulta toda capacidad de discernir y reflexionar sobre nuestro camino en la vida. Lo que nos recuerda que, frente a una cultura de generar respuestas, el cristianismo es un generador de interrogantes. Como nos recuerda el teólogo Tomas Hálik, nuestro reto es que «el mayor problema de los cristianos actuales no es que no sepan las respuestas correctas, sino más bien que han olvidado las preguntas que habían sido planteadas y a las que se

---

12. BAUMAN (2021: 34).

13. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2007: 259).

dirigían estas respuestas»<sup>14</sup>. De ahí que recuperar la narración sea suscitar nuevas preguntas e interrogantes.

Uno de los más interesantes que suscitar a día de hoy es el sencillo: ¿dónde quiere ir? Pues nuestra fe ha de suscitar en el cristiano y en su comunidad la necesidad de preguntarse por nuevos destinos, por una misión. Lo que supone en sí una de esas claves de la narración y de descubrir la historia de salvación en clave de signo de los tiempos. Ante este reto, y como respuesta comunitaria podemos asumir la que nos describe el también teólogo francés Christoph Theobald: «tenemos necesidad de barqueros que nos ayuden a cruzar a la otra orilla, de personas que, como Elí, nos ayuden a acceder a una misma escucha interior de Aquel que es pura Bondad, puro Amor»<sup>15</sup>.

Un barquero es el que ayuda a cruzar de la vida hiperactiva del hombre de hoy, a una vida contemplativa que entiende su vida en el contexto de una misión. Es el que ayuda a cruzar de la mera *via pulchra* a la inmersión en Cristo Salvador. Es el que permite el paso de una vida plagada de distancias y ausencia de compromisos, a una vida entregada con la pasión de quien ha descubierto su lugar en el mundo y la historia.

En una de esas frases que pueden ayudarnos mucho, la piedad popular puede ser una tradición vacía de contenido, o «citando las palabras de Chesterton la tradición es la democracia de los muertos: no podemos excluir la voz de tantas generaciones anteriores y dar mayor importancia a la oligarquía orgullosa que casualmente está presente en un momento dado en este antiguo escenario»<sup>16</sup>. Frente a la cultura de los *likes* y del camino fácil lleno de respuestas consumibles, la narración nos muestra fidelidad a la tradición auténtica. De este modo hablar de tradición es pues no solo algo que conservar, sino algo que multiplicar como forma de gloriar a quienes nos precedieron. Es por tanto el respeto de la tradición una forma de construir historia y una forma de nueva evangelización, en sí una forma de narración. Permitiendo la actualización de los misterios y con ello acrecentando el mensaje al acercarlo a quienes más lo necesitan. De este modo, podemos lograr el paso de una devoción conocida al encuentro con el Dios desconocido y lleno de misterio, ese que inspira nuevos interrogantes y proporciona nuevas respuestas individuales.

Ante esta situación otro buen interrogante sería no si es superficial o banal la fe en las hermandades, sino si tenemos una fe igual de sencilla pero cargada de la misma pasión que sea capaz de tocar los corazones e inspirar nuevas devociones acrecentando el patrimonio de amor y tradición a Dios en medio de la historia. En esta línea suelen ir dirigidas las responsabilidades de algunos cargos de juntas de gobierno como los mayordomos. Pero surge aquí un

14. HÁLIK (2014: 27).

15. THEOBALD (2016: 69).

16. HÁLIK (2018: 85).

interrogante más, ¿quién es el responsable de que no quede en el olvido ninguno de los hermanos? Ellos son la historia viva de la piedad popular y la mejor forma de suscitar nuevos interrogantes. Y es que una de las consecuencias de esta sociedad líquida es que ha perdido la capacidad de narración, que descarta aquellos miembros que por su situación no pueden hacer otra cosa que estar y narrar.

Hablamos claramente de los mayores de las hermandades y también de los jóvenes. Parece que en la piedad popular solo hay lugar para los que pueden llevar a cabo la profesión pública, quedando relegados a un segundo plano los que por distintas circunstancias no pueden ahora. Es el poder de la productividad y del rendimiento, donde la utilidad se mide en función de lo que puedes hacer y no de lo que puedes ser. Y donde lo bueno se evalúa en función de los *likes* que obtiene y no de los interrogantes que suscita. De algún modo, esto forma parte inevitable de la primacía cultural frente a la cultural, de la deriva al espectáculo de entretenimiento frente a la devoción inspiradora de profundidad.

Porque casi es obligado reconocer como propia la afirmación de Byung-Chul Han, «el mundo del entretenimiento son los infiernos que se hacen pasar por el cielo»<sup>17</sup>. Ya que el entretenimiento solo es un sucedáneo de la auténtica belleza inspiradora, de la capacidad de inspirar trascendencia, de la devoción que inspira pasión. Entretener solo es una colaboración con una sociedad del consumo que busca generar aditivos consumibles para que el espectador no reflexione sobre el sentido de la vida y sus actos, entretener va en contra de narrar y con ello va en contra de la dignidad de la persona que acaba por deshumanizar sus esperanzas conformándose con la mediocridad de la banalidad.

La piedad popular está al margen del entretenimiento, pero la sociedad actual tiende a generar la necesidad y hasta la exigencia de tener al hombre ocupado en todo momento, ya sea rindiendo productivamente o, lo que es peor, entreteniéndose como la parte del rendimiento que permite recuperar fuerzas para continuar después. Si la piedad popular no logra suscitar una reflexión, no logra inspirar una conversión, no logra generar una comunión, es porque se ha transformado en entretenimiento y por tanto ha de renovarse para no perder su esencia.

Ante este reto es fundamental esos cargos de responsabilidad que deberían reflexionar y vincular a los hermanos, dando protagonismo a los descartados y logrando con ello proporcionar sentidos profundos y trascendentes a todos. El reto está no en cambiar lo que se es, sino en que todo se sientan parte activa y conspiremos por la solidez de nuestro peregrinaje frente a la liquidez del activismo consumista. Del mismo modo, se torna fundamental una reflexión que aleje la devoción del entretenimiento, y la visión del éxito en función del

---

17. BYUNG-CHUL (2018b: 49).

número de *likes* obtenidos. El auténtico éxito no será nunca ser el mejor espectáculo de masas, sino ser transmisor de la fe y suscitador de nuevas devociones. A Dios se puede llegar por la belleza, pero podemos quedarnos en narcisismo si la belleza no suscita el interrogante de quien está detrás inspirando.

#### 4. ANTE LOS NUMEROSOS ALTARES DE LA MODERNIDAD

Todo lo expuesto hasta ahora nos muestra la inevitable permeabilidad de la piedad popular respecto de las dinámicas sociales, pero esta influencia es en ambas direcciones, por lo que en ningún momento las palabras quieren ser una crítica a la piedad popular ni a la sociedad. Solo son un reflejo de cómo una y otra se pueden influir positiva y negativamente. Paralelamente a estas cuestiones expuestas, y en particular a la cuestión narrativa, está la pérdida de identidad ante la pluralidad de la sociedad actual. Una sociedad que sufre la influencia de un mundo cambiante que como nos recuerda el papa Francisco «no estamos viviendo simplemente una época de cambios, sino un cambio de época»<sup>18</sup>. Ante esta situación hemos de reconocer que «la búsqueda de identidad es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe»<sup>19</sup>. En definitiva, la necesidad de buscar armonía, coherencia en la vida, y vínculos con la historia personal y colectiva. Ante este reto, surge el pilar de la identidad, que posee la tentación de ser entendido solo como un constructo social perdiendo de vista que el hombre es un ser social y el cristiano un hermano.

Ante esta situación, la sociedad trata de equiparar la piedad popular con un acto cultural, lo que genera una enorme distancia con lo identitario y hace perder vínculos. Hemos de tener claro que una cosa es la importancia de la presencia cultural y otra bien distinta es la importancia de la presencia cultural. Recordemos que el culto es la esencia de la fe, de otro modo podemos acabar interpretando estos actos como «la capacidad de ir de compras al supermercado de identidades»<sup>20</sup> donde cada uno puede ir cambiando y eligiendo conforme a gustos y no conforme a vinculaciones. Este es un reto para la piedad popular actual que, como referíamos anteriormente, interpreta los éxitos por la cantidad de nuevos miembros y no por los vínculos establecidos y asentados con ellos o la devoción suscitada.

Ante la enorme extensión de posibilidades en esta sociedad, podemos caer en esa tentación del supermercado de identidades. Una tentación, porque ante tantas opciones se genera en el consumidor la sensación de no poder acertar,

---

18. FRANCISCO (2019).

19. BAUMAN (2021: 89).

20. BAUMAN (2021: 90).

lo que acaba desesperando ya que «la desdicha de los consumidores deriva del exceso, no de la escasez de opciones»<sup>21</sup>. Para ello es más importante lograr la identificación y vinculación, más que la atracción. O como bellamente expresó Benedicto XVI, «La Iglesia no hace proselitismo. Crece mucho más por “atracción”: como Cristo “atrae a todos a sí” con la fuerza de su amor, que culminó en el sacrificio de la cruz, así la Iglesia cumple su misión en la medida en que, asociada a Cristo, realiza su obra conformándose en espíritu y concretamente con la caridad de su Señor»<sup>22</sup>.

Un elemento común en la sociedad actual es la enorme movilidad, una liquidez que puede ser positiva en algunos aspectos, pues ha suscitado que numerosas personas que no encontraban respuestas a sus interrogantes las hayan encontrado en la movilidad. Hablamos, por ejemplo, de las devociones suscitadas en las peregrinaciones como el camino de Santiago, o en las visitas a Medjugorje, o también en el relevante incremento de hermanos en las cofradías sevillanas que provienen de otras partes de España y del mundo.

Estas realidades suponen un reto nuevo para la piedad popular, que se enfrenta a la necesidad de dar respuesta más allá de mantener los cultos y actividades propias. Y es que nos encontramos que las pequeñas tradiciones, los hábitos y costumbres, esos detalles que conforman la vida diaria, pero que son los que vinculan es muy difícil o casi imposible implantarlos con aquellos que viven lejos. Ya es una realidad que la mayoría de las devociones no responde a la proximidad física, pero aún más difícil es mantener el vínculo cuando las distancias ya no son salvables en el día a día de la vida de una hermandad y nos enfrentamos a devociones con solo un día para profundizar en ellas.

Este reto podríamos resumirlo en la pregunta de ¿cómo evitar que nuestra piedad popular se convierta en un elemento de consumo espiritual vivido a cuentagotas? Esta es una de las grandes cuestiones que la sociedad actual plantea para sostener las relaciones personales y sociales. Y es perfectamente trasladable a las cuestiones espirituales. Y sería oportuno vincularla a otra cuestión que va paralela como es la creciente oferta espiritual. En un mundo globalizado van surgiendo nuevas opciones espirituales y estas surgen inevitablemente porque el hombre es un ser trascendente que busca respuestas. Nos situamos ante un nuevo reto por el que «la modernidad lleva necesariamente al pluralismo, lo cual, sin duda, plantea a la fe un desafío notable, pero es distinto del desafío de la secularización»<sup>23</sup>.

Este doble desafío de la pluralidad y del consumo nos plantea nuevos retos. Ya no somos una sociedad monocromática donde la tradición se transmitía fácilmente de padres a hijos gracias a un humus social que lo favorecía.

---

21. BAUMAN (2021: 69).

22. BENEDICTO XVI (2007).

23. BERGER (2016: 49).

Ahora nos encontramos con la necesidad de conspirar con el Espíritu Santo para remover los corazones y suscitar las preguntas correctas. En esta dinámica vemos cómo sí surgen realidades espirituales de hondo calado, son las conocidas como realidades pentecostales, que responden a un encuentro con el Kerygma, con el Espíritu Santo. Realidades que, a través de revitalizar los sentimientos personales adormecidos por la sociedad del consumo, logran alcanzar el corazón del hombre y moverle.

En este punto, y debido a lo novedoso de esta situación, se hace necesario recordar lo que Max Weber define como «rutinización del carisma»<sup>24</sup>. Para él la religión tiene como dos fases, una inicial en la que el fervor carismático bulle de tal modo que marca inexorablemente a los más próximos, es la primera generación de marcados por el carisma. Pero la evolución de la religión hace que esta se amolde y adquiera una rutina domesticando el primer ardor y dotándolo de un orden y jerarquía. Así la segunda y sobre todo la tercera generación viven lo mismo, pero sin el fervor carismático de los inicios, al haber vuelto dócil la primera fuerza.

Siendo así, la piedad popular más tradicional que es heredera de la sabiduría de muchas generaciones, podemos afirmar que debido a la distancia ocasionada por esta sociedad del consumo ha perdido en demasiadas ocasiones el ardor inicial. Mantiene cierta capacidad de generar vínculos, pero las formas históricas no logran la misma profundización. Pongamos ejemplos para entenderlo mejor. Las hermandades y cofradías mantienen el gran vínculo de los cultos externos, pero han perdido fuerza en los cultos internos cuando estos son los que verdaderamente permiten la profundización y la hondura espiritual. No lo han perdido por dejadez o falta de interés, sino por falta de capacidad, ya que muchos hermanos tienen imposible acceder a estos actos por distancia física, por falta de aparcamientos, por los horarios laborales, y hasta a veces por el exceso de accesibilidad a través de internet. Del mismo modo ocurre con el camino de Santiago que ha perdido gran parte de su fuerza evangelizadora al añadirsele numerosos elementos de confort, numerosa trivialización de los aspectos más carismáticos, y hasta por la masificación consumista de tantas personas que impide un encuentro personal.

Si asumimos la expresión de Monseñor Asenjo de que «las hermandades son un dique para la secularización»<sup>25</sup>. Quizás deberíamos afirmar que ante esta nueva sociedad el dique tiene filtraciones que podrían derivar en su derrumbe, o que son una parte inevitable de estar en el mundo. Tocaría en tal caso detectarlas y buscar soluciones.

Richard Sennett en su obra: *The Conscience of the Eye* (1993) habla de la necesidad que los urbanistas deberían preservar o recuperar lo que él denomina

24. BERGER (2016: 77).

25. ASENJO (2009).

«ciudad humana». No solo inspirar seguridad por la eficiencia de las calles o accesibilidad a los recursos, como si fueran pasillos de un centro comercial orientados al consumo. Deberían surgir ciudades que faciliten el encuentro interpersonal y que hagan accesible la creación de comunidades.

Es imposible tener familias en los centros si los niños no tienen dónde jugar. Es imposible hablar con un vecino si las aceras son estrechas. No hay posibilidad de encontrarse si no hay un bar o una tienda cerca. De poco sirven pistas de pádel para los de la urbanización porque es un deporte de dos o cuatro personas. En cambio, qué bueno es una zona donde pasear o sacar al perro si además tiene bancos que propicien una conversación. Esto no es solo un beneficio social, lo es económico, pero desde luego lo es medioambiental. Y a efectos de religión lo es para la transmisión de la fe. Es lo mismo que de poco sirven para la evangelización devociones cuya accesibilidad se torna imposible. ¿No deberíamos plantearnos que al igual que se mueven las personas, se desplacen algunas devociones? ¿No sería una forma de inculturación y a la vez una respuesta a las necesidades, en vez de fomentar nuevas devociones que las que están sean accesibles y para ello se trasladen donde así pueda ser? Es normal que en muchos casos sea imposible, pero seguro que una reflexión que supere la tentación del cortoplacismo es capaz de descubrir ejemplos ilustrativos.

Asimismo, se torna fundamental integrar en una bidireccionalidad las nuevas realidades espirituales. Como recordaba el cardenal Carlos Amigo «la presencia de latinoamericanos en las diócesis españolas es un nuevo estímulo para esta ayuda recíproca»<sup>26</sup>, una nueva oportunidad para el crecimiento mutuo y un nuevo reto al que dar respuestas. O como reconocería más tarde Carlo María Galli respecto de los barrios de grandes ciudades de Andalucía, «donde la religiosidad popular ofrece muchos medios de diferenciación frente a la uniformidad»<sup>27</sup>, lo que facilita enormemente el desarrollo personal y otorga fuerza para la integración. Pero si bien esto es cierto, habría que añadir también cómo el creciente turismo supone también una responsabilidad para evangelizar otros lugares donde la fe cristiana se ha visto mermada, pudiendo servir de nuevos acicates. Vivir estos retos no como un problema, sino como una mano tendida del Espíritu Santo suponen una responsabilidad que en este congreso asume el carácter de esencial.

Como advertencia, es necesario traer aquí las palabras de Bauman cuando señalaba que «la capacidad de convivir con las diferencias, por no hablar de disfrutar de ellas y aprovecharlas, no se adquiere fácilmente, y por cierto no viene sola»<sup>28</sup>. Por eso es más fácil buscar la convivencia con iguales, dejando a un lado la exigencia del ideal de un destino común. Es aquí donde surgen los

---

26. GALLI (2010: 125).

27. GALLI (2014: 263).

28. BAUMAN (2021: 114).

grupos poblacionales y se hace más difícil la mezcla y más fácil la defensa identitaria. Ante esto, los cristianos tenemos la responsabilidad de unir y vincular, de integrar y valorar, de hermanar y amar, en definitiva.

No podemos olvidar las palabras del teólogo checo que sufrió tanto durante la persecución religiosa en su país, para él «una fe madura debe incorporar dentro de sí esas experiencias con el mundo y con Dios, que algunos llaman muerte de Dios o –menos dramáticamente– silencio de Dios»<sup>29</sup>, experiencias que encontramos en los atentados terroristas, la pandemia, las enfermedades y muertes injustas, pero también tras la depresión y las crisis. Y por supuesto en menor escala en los conflictos diarios frente al secularismo social y las desavenencias internas.

Y es que «también el ateísmo puede ayudar a preparar el camino al Señor, puede ayudarnos a purificar nuestra fe de ilusiones religiosas»<sup>30</sup>. Sin dejar que sea el motor de nuestros actos, ni el juez de nuestras decisiones, hemos de tener esa paciencia que se aproveche e ilumine con la conversación. Esa certeza en nuestro camino, en nuestra narrativa, en nuestra identidad, como para afrontar los retos desde la fuerza de saber que son acompañados por Dios.

## 5. LA FAMILIA, EL CALENDARIO Y EL *SENSUS FIDEI*

Si todo lo expresado nos plantea ya un horizonte de retos y responsabilidades junto con las fortalezas y debilidades, ahora nos tocaría hacer una lectura creyente de la realidad, descubriendo algunos otros aspectos que pueden servirnos de puntales para una nueva reforma.

Si bien el primero debería ser la crisis de la vida sacramental personal, quizás deberíamos reconocer que esta es la consecuencia de elementos más profundos. Los sacramentos están debilitados porque la misma vida de oración lo está, y ambos lo están porque no logran dar respuestas a los problemas del hombre de hoy. O para ser exactos no logran darlos con la rapidez y facilidades que el hombre requiere. Lo que, volviendo a lo expresado, es la incapacidad para generar preguntas correctas y sí para dar respuestas inconvenientes.

Por eso quizás lo primero debería ser la crisis de paternidad, o como expresaba muy acertadamente un sacerdote mayor «qué difícil va a ser explicarles a los niños que Dios es Padre o Madre cuando sus padres no son ejemplos de nada». Ante este reto, la piedad popular y particularmente las hermandades y cofradías cuyo carácter ha sido netamente familiar, se encuentran ante una gran responsabilidad. Ser capaces de sostener la devoción más allá de la crisis de la estructura familiar supone todo un reto que se ha de valorar

---

29. HÁLIK (2014: 16).

30. HÁLIK (2014: 17).

en profundidad. Estos vínculos con la historia familiar facilitan el encuentro con Dios, y otorgan mayor valor al cuidado de la tradición y la autoridad. Un ejemplo de ello es el comportamiento en la Iglesia, mientras que en la misa difícilmente se ven padres enseñando a sus hijos cómo estar en misa, las hermandades siguen sosteniendo e ilustrando protocolos de comportamiento. La pérdida de esta transmisión es un hecho que difícilmente tendrá un retorno sencillo. Y mantener estos detalles, y aún más las cuestiones importantes, facilita la comprensión y recepción de Dios.

Como nos recuerda el papa Francisco «la transmisión de la fe se puede hacer sólo en dialecto, en el dialecto de la familia, en el dialecto de papá y mamá, del abuelo, de la abuela»<sup>31</sup>. Solo transmitiendo una fe que haya implicado a la familia en un proyecto común es capaz de inspirar en los hijos a su vez implicación. Para esto, las hermandades como espacio de vinculación familiar pueden y deben generar ese dialecto propio, ese lenguaje propio que haga sentirse unidos y con ello acompañados paternalmente. En este espacio los grupos de jóvenes no pueden ser lugares de permisividad y sobreprotección, sino espacios de educación y vinculación en un compromiso por un proyecto común. Es ahí donde hemos de preguntarnos si la crisis sacramental no es también una crisis de oración, y más profundamente una crisis de estar unidos sin tener algo más que hacer que el hecho de estar como hermanos. Pues entender la vida de hermandad, y en general la vida de la piedad popular, tan solo como un hacer y no como un compartir y ser lleva consigo la pérdida de hondura espiritual, lo que arrastra toda la capacidad de descubrir la trascendencia sacramental.

Si esto es así en el foro interno, no lo es menos en el foro externo donde la piedad popular ha de cuidar mucho el sentido de las cosas y aún más del culto manifestado. Ya hemos visto cómo un culto externo que se convierte en entretenimiento es un peligro. Pero no lo es menos un culto externo o interno que no conoce límites y que no respeta la importancia del no, entendiendo el dolor y la renuncia como elementos fundamentales de una auténtica educación paternal. Al final, ese no es darle importancia a un sí más profundo, mientras que decir que sí o no poner barreras es sencillamente vaciar de sentidos profundos toda la vida.

Ejemplos pueden sobrar, y cada uno puede tener uno que le ilumine este aspecto del potencial evangelizador de la piedad popular, pero evidentemente uno que es fácilmente reconocible es el respeto al calendario litúrgico y cómo cada devoción tiene su momento en el año. Respetar esto es reconocer el valor educativo que lleva implícito que cada cosa tiene su momento, y cómo durante todo el año la Iglesia como madre y maestra va educando en la vida de Jesús y todas sus fases. La Navidad tiene su momento, como lo tiene el Adviento, la

---

31. FRANCISCO (2018).

Cuaresma o la Semana Santa. Igualmente, el Corpus y del mismo modo los domingos y otros cultos establecidos. Todo ello es educativo y por tanto formador y evangelizador, da sentido y permite al hombre saber en qué momento vive, con lo que ayuda a frenar la velocidad de una vida de excesos y prisas.

A esto hay que sumarle un concepto que aporta una enorme riqueza a nuestro análisis y que trae consigo la belleza de que todos contamos en este caminar juntos. Hablamos del concepto del *sensus fidei fidelium*, con el cual nos referimos «al propio instinto de fe de la Iglesia»<sup>32</sup>. Un instinto de gran calado y gran valor, que reconoce en el pueblo de Dios la capacidad de intuir y discernir caminos. Es un reconocimiento a la totalidad del pueblo, donde caben no solo los consagrados, sino todos los bautizados. Parte del *sensus fidei fidelis* por el que el creyente es capaz de discernir en su vida cuestiones de fe, para alcanzar un sentir común de todos los fieles en un *consensus fidelium*. En este punto la piedad popular sirve de expresión del pueblo de Dios y permite impregnar a toda la Iglesia de esas intuiciones y mociones del Espíritu Santo.

Lo que, en sentido inverso, la Iglesia asume como reto para impregnar al pueblo de Dios y a nosotros nos sirve como conclusión de esta comunicación. Y que tan bellamente expresó San Juan Pablo II: «No se trata de inventar un nuevo programa. El programa es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia»<sup>33</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, CELAM (2007): «Documento conclusivo», *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida.
- ASENJO PELEGRINA, M. (24 de diciembre de 2009): «Las cofradías son un dique contra la secularización», *ABC*. [https://www.abc.es/sevilla/pasionensevilla/noticias-semana-santa-sevilla/sevi-asenjo-secularizacion-arzobispo-sevilla-200912240006\\_noticia.html](https://www.abc.es/sevilla/pasionensevilla/noticias-semana-santa-sevilla/sevi-asenjo-secularizacion-arzobispo-sevilla-200912240006_noticia.html)
- BAUMAN, Z. (2021): *Modernidad líquida*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- BENEDICTO XVI (13 de mayo de 2007): *Homilía Misa de inauguración de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*.
- BERGER, P. L. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Sígueme.
- BYUNG-CHUL, H. (2016): *La salvación de lo bello*. Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, H. (2018a): *La expulsión de lo distinto*. Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, H. (2018b): *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder.

32. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014: 15).

33. SAN JUAN PABLO II (2001: 29).

- BYUNG-CHUL, H. (2021): *Sociedad paliativa*. Barcelona, Herder.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014): *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*. Madrid, BAC.
- FRANCISCO (7 de enero de 2018): *Homilía del Bautismo del Señor*.
- FRANCISCO (21 de diciembre de 2019): *Discurso a la curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas*.
- GALLI, C. M. (agosto 2010): «La pastoral urbana en la iglesia latinoamericana», *Revista Teología*, Tomo XLVII 102: 73-129.
- GALLI, C. M. (2014): *Dios vive en la ciudad*. Barcelona, Herder.
- HÁLIK, T. (2014): *Paciencia con Dios*. Barcelona, Herder.
- HÁLIK, T. (2018): *Quiero que seas*. Barcelona, Herder.
- SAN JUAN PABLO II (6 de enero de 2001): Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte*.
- THEOBALD, C. (2016): *El estilo de vida cristiano*. Salamanca, Sígueme.

# La piedad popular: de objeto a eje de discernimiento

## Popular piety: From an object to an axis of discernment

DANIEL CUESTA GÓMEZ, SJ.  
*Compañía de Jesús*

**Resumen:** En los últimos años, fundamentalmente a raíz del pontificado del papa Francisco, la piedad popular ha experimentado un cambio en lo que a su consideración eclesial se refiere. Con riesgo de generalizar, podríamos decir que ha pasado de ser estimada por algunos sectores como un estadio de minoría de edad en lo que a la vivencia de la fe se refiere a ser considerada y propuesta hoy como un camino legítimo para el seguimiento de Cristo, así como para su anuncio al mundo en el siglo XXI.  
**Palabras clave:** piedad popular, discernimiento, papa Francisco.

**Abstract:** In recent years, mainly as a result of the pontificate of Pope Francis, popular piety has experienced a change in terms of its ecclesial consideration. At the risk of generalizing, we could say that it has gone from being considered by some sectors as a stage of minority in terms of living faith to being considered and proposed today as a legitimate path for following Christ. as well as for its announcement to the world in the 21st century.

**Keywords:** Popular piety, discernment, Pope Francis.

### 1. UN CAMBIO EN LA CONSIDERACIÓN DE LA PIEDAD POPULAR

Si echamos la vista atrás, sin necesidad de remontarnos demasiadas décadas en el tiempo, probablemente nos daremos cuenta de que la piedad popular ha sido objeto de un cambio de consideración dentro del ámbito eclesial. Esto es algo que puede observarse desde múltiples esferas. Desde el hecho innegable de que esta haya experimentado un crecimiento y auge considerables en los últimos tiempos, hasta el de que se encuentre representada en muchos de los

organigramas eclesiales. Todo ello, pasando por la realidad de que hoy por hoy la piedad popular se halla presente en muchas realidades en las que hace unos años no lo estaba. Ya fuera por falta de iniciativa por parte de sus integrantes o porque desde algunas instancias de la comunidad cristiana era considerada un ente menor, una realidad secundaria, un estadio de minoría de edad en lo que a la vivencia de la fe se refiere, o, sencillamente, una realidad de índole cultural o folclórica, más que fiducial.

Lo cierto es que, en los últimos años esta consideración ha dado un giro, tal y como demuestra, por ejemplo, que cada vez se reflexione más sobre ella, sea por medio de trabajos y publicaciones o a través de encuentros y congresos como este que estamos celebrando. En la mayoría de ellos, sobre todo desde el ámbito eclesial, se intenta profundizar sobre la esencia de la piedad popular y, a la vez, tratar de reflexionar sobre su encaje en la comunidad cristiana, así como en la realidad evangelizadora del siglo XXI.

Para algunos, esto obedece a una realidad eminentemente numérica. Es decir, la reducción drástica, por un lado, del número de cristianos, debida al avance del proceso de la secularización. Y, por el otro, el auge experimentado por las realidades concernientes a la piedad popular, cuyos integrantes, celebraciones y actos diversos, se han multiplicado de un modo difícil de prever años atrás. Así, hay quien cree que el interés y el cambio de actitud hacia la piedad popular por parte de algunos miembros de la comunidad cristiana obedece a la razón práctica de que con ella puede suplirse o compensarse la falta de presencia de cristianos a la que se enfrenta la Iglesia, sobre todo en Occidente.

Para otros, la razón de este cambio se encontraría en el pontificado del papa Francisco, quien, desde su realidad latinoamericana, ha reivindicado a la piedad popular como un ámbito de primer orden en lo que a la vivencia de la fe se refiere. De este modo, según algunas opiniones, muchos cristianos que anteriormente miraban con recelo o sospecha a la piedad popular habrían cambiado su modo de hacerlo movidos por las diversas intervenciones del pontífice.

## 2. RAZONES PROFUNDAS: LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU MÁS QUE LA HUMANA

Personalmente, creo que estas y otras razones, teniendo algo de verdad, no la contienen toda. Puesto que es ciertamente innegable que el avance de la secularización puede, no solo suplirse, sino también contrarrestarse con el auge de la religiosidad popular. Y también que el papa Francisco, con sus alocuciones y escritos en general, pero sobre todo a partir de la encíclica *Evangelii Gaudium* en particular, ha ayudado a realizar un cambio de opinión sobre la piedad popular, basado en una reflexión orante sobre ella.

Pero creo que no podemos reducirlo todo a estas razones. De hacerlo así, estaríamos olvidando algo central, como es el hecho de que el Espíritu Santo actúa en la Iglesia. Por ello, creo que es importante analizar lo acontecido eclesialmente en el ámbito de la piedad popular desde la luz del Espíritu que asiste y guía a la Iglesia.

Esto implica una llamada de atención hacia este cambio de mirada que hemos experimentado como Iglesia sobre el ámbito de la piedad popular. Puesto que, a mi modo de ver, se trataría de hacer una lectura sobre ella desde la perspectiva de los «signos de los tiempos», a la que nos invita especialmente el Concilio Vaticano II. Así, la piedad popular sería precisamente uno de esos signos por los que el Espíritu de Dios actúa en medio de su Iglesia, infundiendo en ella su aliento y dándonos desde ellas unas claves por las que guiarnos y desde las que descubrir aquello que quiere decirnos.

Creo que es precisamente esta constatación la que se encuentra en el substrato de la famosa referencia a la piedad popular que el papa Francisco realiza entre los números 122 y 126 de la *Evangelii Nuntiandi*. En ellos se refiere a la fuerza evangelizadora de la piedad popular, conjugando para ello dos claves: el Pueblo que crea su cultura y el Espíritu Santo que obra en medio de los creyentes.

## 2.1. Una mirada creyente de la realidad

Francisco habla de que la piedad popular es una «verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal»<sup>1</sup>. Desde aquí nos da una clave muy importante, precisamente en la línea de lo que se viene tratando. La de poner el acento más en la obra del Espíritu que en la humana. Algo que exige un cambio de mentalidad, puesto que es normal que al acercarnos a la piedad popular pensemos en primer lugar en el pueblo de Dios como agente y no como sujeto abierto a la acción del Espíritu Santo en medio de él. Creo que este punto es muy importante, puesto que nos hace caer en la cuenta de la necesidad de una mirada creyente a la hora de acercarnos a la piedad popular. Una mirada que nazca de la fe y desde el corazón, y que así se encuentre en comunión con el Espíritu Santo que actúa en medio de esta realidad. El propio papa lo expresa un poco más adelante cuando afirma:

Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos [...]. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas

---

1. PAPA FRANCISCO (2013: 122).

acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones<sup>2</sup>.

Este cambio tiene que tener por tanto su acento en esta mirada del Buen Pastor que busca amar, en primer lugar, a Dios, en el Espíritu Santo, y por Él al Pueblo al que este guía y en el que se manifiesta. No se trata pues de poner el acento en una sociedad que se seculariza y en una piedad popular que, con su auge puede suplir esta carencia. Ni tampoco se basa en un cambio de opinión originado por un nuevo discurso papal con el que debe de existir una «obligada» sintonía. Sino que, más bien todo ello tiene su base en una escucha atenta de aquello que el Espíritu de Dios quiere decir a la Iglesia a través de sus manifestaciones. Es decir, de una búsqueda de esos signos de los tiempos a los que aludía anteriormente, o, si se prefiere, de un discernimiento de la acción de Dios, que pueda guiar también la nuestra.

Creo que desde esta perspectiva se entienden mucho mejor otras dos famosas citas con las que el papa Francisco alude a la piedad popular. La primera de ellas se encuentra también en la *Evangelii Gaudium*. Es en la que alude a dos realidades sumamente importantes para la vida de la Iglesia como son la del lugar teológico y la de la nueva evangelización:

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización<sup>3</sup>.

La segunda, quizá algo menos conocida, pero de suma importancia en el tema que nos ocupa, se encuentra en una carta del papa Francisco al pueblo de Chile. En ella afirma que la piedad popular nos permite «escuchar el corazón de nuestro pueblo y, en el mismo acto, el corazón de Dios»<sup>4</sup>.

Ambas citas guardan entre sí una enorme sintonía, que es precisamente aquella que nos permite entender este cambio de mirada que la Iglesia está realizando sobre la piedad popular. Como ya se dijo, se trata por tanto de rastrear la acción del Espíritu de Dios vivo y operante en medio de su pueblo. Es por ello por lo que se nos invita a escuchar o mirar el corazón de nuestro pueblo, puesto que, en medio de sus gozos y esperanzas, tristezas y angustias,

---

2. *Ibidem* (125).

3. *Ibidem* (126).

4. PAPA FRANCISCO (2018: 5).

podremos encontrar a ese Espíritu de Dios que guía a su pueblo en su peregrinar terreno hasta el Padre<sup>5</sup>.

### 3. EL HOMBRE TIENE SED

Esto nos lleva a constatar que el hombre de hoy, pese a todos los embates de la secularización, sigue teniendo sed de algo más. De algo que no acaba de encontrar en la sociedad en la que vive. La piedad popular, por tanto, nos permite darnos cuenta de que nuestros contemporáneos siguen teniendo sed de Dios. Una sed que se entremezcla con otras muchas llamadas, cierto. Una sed que tiene miedo de entregarse por entero en el seguimiento de Cristo en la comunidad eclesial. O, una sed que, como en tantas otras realidades, busca ser saciada desde fuera de las instituciones y grandes relatos que hasta ahora conformaban la urdimbre de la sociedad. Una sed que, como afirma Jorge Seibold, viene desde la experiencia de aquellos que buscan experiencias personales, sentir en su interior, pero rechazando (quizá por miedo, prejuicios o por mala intelección) los dogmas, catecismos e instituciones<sup>6</sup>, me atrevería a decir que no solo eclesiales, sino de todo tipo de realidades.

No hay que por qué negarlo: esto es algo que nos da miedo, puesto que los creyentes sabemos que la fe se vive y alimenta dentro de la comunidad eclesial. Por eso, cuando nos encontramos con personas y colectivos que se acercan hasta la piedad popular y no lo hacen *a priori* desde la Iglesia, sentimos una prevención que nos hace sospechar y poner en duda esta experiencia. Es aquí cuando se hace necesario recordar la invitación del papa a acercarse a la piedad popular con la mirada del buen pastor que no busca juzgar sino amar. Puesto que esta mirada nos hace advertir que, detrás de esa experiencia distinta a la nuestra, hay una búsqueda y una sed que no podemos despreciar, sino que más bien debemos acompañar sin deseos de eficacia o rendimiento. Puesto que, es normal que, al constatar la buena noticia de que en medio de nuestra sociedad secularizada sigue existiendo una búsqueda y un anhelo de lo divino, encendida por el Espíritu de Dios, tendamos enseguida a tratar de canalizarla y hacerla como digo, eficaz, por medio de la formación, las propuestas y las invitaciones variadas. Algo que, como sabemos, no suele dar resultados medibles según criterios humanos, puesto que muchas de estas personas rechazan toda propuesta en la que se advierta alguna intencionalidad. Sino que, más bien debe hacerse desde esa misma mirada y actuar del Buen Pastor que, ya resucitado, va a buscar a las ovejas perdidas allá donde se encuentran y las lleva de nuevo una a una hasta la comunidad.

5. Cf. GAUDIUM ET SPES (1965: 1)

6. Vid. SEIBOLD (2016: 57-58).

Pero sería un error pensar que este anhelo que el Espíritu Santo enciende en los corazones a través de la piedad popular es solo algo que concierne a las personas alejadas de la Iglesia o que buscan vivir la fe de un modo desinstitucionalizado. De hecho, la acción del Espíritu tiene lugar en medio de su pueblo, de los creyentes, y, por ello no es extraño encontrar que son muchos los cristianos que viven su fe en la Iglesia a través de la piedad popular. Sea porque su comunidad cristiana de referencia es la hermandad o cofradía a la que pertenecen, o bien porque participan de diversas manifestaciones de piedad que complementan su participación eclesial en otras parroquias o movimientos. En todos estos casos encontramos también una sed y un anhelo de Dios que, como bien afirmaban los Obispos del Sur de España, tiene lugar a través de la humanidad de Cristo, en formas suscitadas por la espontaneidad del Espíritu Santo<sup>7</sup>.

Vemos por tanto que, como afirma el papa en la ya mencionada carta a los creyentes de Chile: «Aprender de la piedad popular es aprender a entablar un nuevo tipo de relación, de escucha y de espiritualidad que exige mucho respeto y no se presta a lecturas rápidas y simplistas»<sup>8</sup>. Este nuevo tipo de relación nos lleva de la mano de la búsqueda de la acción del Espíritu Santo en los corazones de los fieles al discernimiento de cuáles pueden ser los mejores cauces para ayudar a calmar esa sed de Dios que sienten nuestros contemporáneos desde el lugar en el que se sitúan en la Iglesia. Sea desde una perspectiva más cercana al ideal de comunidad creyente o desde unos estadios más alejados, pero que no han roto todavía con esa sed de Dios, aunque sea únicamente durante unas ocasiones contadas a lo largo del año<sup>9</sup>.

#### 4. ANHELOS Y ACCIÓN DE DIOS

Desde ahí se entiende por qué la piedad popular puede ser ese lugar teológico al que prestar atención a la hora de pensar la nueva evangelización del que nos habla el papa Francisco. Puesto que, como se ha visto, esta nos introduce en los anhelos del pueblo, a la vez que nos muestra cuál es la acción que el Espíritu Santo está realizando en medio de su Pueblo. Por tanto, lo primero que hace la mirada del Buen Pastor sobre la piedad popular es situarnos en nuestro lugar de criaturas y colaboradores de un Dios que ya actúa en el corazón de sus fieles y que desea que nosotros le ayudemos potenciando precisamente esa acción y eliminando las dificultades que existen para que esta llegue a los hombres y las mujeres de hoy.

7. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1975: 6.2).

8. PAPA FRANCISCO (2018: 5).

9. *Vid.* CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1968: 6.3), OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1975: 3.2), CARRERA (1995: 12-27)

#### 4.1. Purificar o potenciar

Lo dicho hasta ahora tiene unas consecuencias importantes para la evangelización, pues nos muestra que no debemos poner el acento tanto en purificar cuanto en potenciar. He ahí donde, a mi modo de ver, tienen su origen tanto la relación difícil entre la piedad popular y la comunidad cristiana en épocas pasadas que explica este cambio de objeto a eje de discernimiento del que se está hablando. Y es que, bien es cierto que la piedad popular, como cualquier realidad humana en general y eclesial en particular, se mueve entre las luces y las sombras, entre las virtudes y los defectos que hacen necesario que sea siempre reformada y purificada de sus errores. Es por ello por lo que el *Documento de Puebla* afirma que «como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo»<sup>10</sup>.

En este sentido, es cierto que no se puede caer en la trampa de pensar que todo lo que tiene que ver con ella es «santo» y «puro» puesto que emana de la acción del Espíritu Santo y tiene que ver con los anhelos y deseos profundos del hombre de nuestro tiempo. Más bien, se debe de tener en cuenta que, como bien afirma Rahner, la piedad popular tiene una característica que la hace genuina y valiosa, y es la de que nos pone en contacto con una experiencia originaria de la revelación, sin que esta haya pasado por el tamiz de la reflexión teológica. Y, si bien esto constituye una oportunidad al ponernos en contacto con una fuente originalísima de religiosidad genuina y de fe real<sup>11</sup>, lo cierto es que también conlleva los riesgos de la intemperie, que pueden cristalizar en una más fácil o burda contaminación con elementos de otra índole. Estos fueron catalogados por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* como deformaciones de la religión o supersticiones, manifestaciones culturales sin adhesión a la fe y la formación de sectas que hagan peligrar la comunión eclesial<sup>12</sup>. Se trata de peligros reales y lamentablemente muy actuales, puesto que la secularización se vale de todos ellos para poner en peligro la vivencia genuina de la piedad popular, ahogando o emborronando en ella la presencia y actuación del Espíritu Santo.

Por tanto, como se dijo, el acercamiento a la piedad popular no puede hacerse desde la ingenuidad de quien ve en ella algo no contaminado o contaminable por otras realidades que poco o nada tienen que ver con la experiencia de Dios. Ya que, este peligro, presente en muchos ámbitos eclesiales, tiene sus raíces en el mismo buenismo de corte romántico que tiende a idealizar otras muchas realidades como pueden ser la infancia, los pobres, la naturaleza, etc. No quiero con ello decir que se trate de contextos y colectivos en los que no puedan reinar la bondad y la pureza que emanan de Dios, sino, más bien que

10. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1979: 457).

11. RAHNER (1968: 249-252).

12. *Vid.* PABLO VI (1975: 48).

pueden llegar a constituirse en otra cosa bien distinta de la que *a priori* habíamos proyectado sobre ellas. En este sentido, creo que las palabras de Víctor Codina a este respecto pueden resultar tremendamente iluminadoras:

La religión del pueblo no se puede canonizar sin más, ni se puede creer que todo en ella es fruto del Espíritu, sino que, como en toda acción humana, junto a la acción del Espíritu se mezclan las limitaciones humanas, intelectuales y morales, el egoísmo y el pecado (...). Lo que sucede es que estas reales dificultades no se pueden discernir simplemente desde arriba, como si la religiosidad oficial no tuviera iguales o mayores riesgos que la religiosidad popular (...). Consiguientemente, la religión del pueblo debe ser continuamente evangelizada, iluminada por la Palabra de Dios, integrada en la comunidad eclesial; ha de pasar de la simple creencia individual a la pertenencia eclesial. Pero todo ello con la actitud previa de aprender de ella y dejarnos evangelizar por sus actitudes más profundas<sup>13</sup>.

#### 4.2. Eje de discernimiento

Creo sinceramente que este ha sido el cambio fundamental dado por la Iglesia con respecto a la piedad popular, hasta el punto de pasar de ser un objeto de discernimiento a un eje del mismo. Algo tan sencillo como dejar de mirarla desde arriba hacia abajo, para pasar a considerarla desde un plano más horizontal, o sinodal si se prefiere. Una nueva perspectiva que tiene en cuenta no solo el pecado y la inconsistencia de la piedad popular, sino la realidad pecadora y necesitada del perdón de Dios y de la constante reforma de sus costumbres por parte de sus miembros. Es este nuevo punto de vista el que nos ha hecho capaces de darnos cuenta de que, como afirma Pablo VI, «cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores»<sup>14</sup>. Es decir, que no se trata tanto de purificar desde arriba aquellas realidades que no van bien o que se han contaminado (aunque existan ocasiones en las que esto se vuelva imperiosamente necesario) cuanto de potenciar desde el Evangelio que la propia piedad popular encarna en la cultura, aquellas potencialidades que esta contiene, cuidándolas, regándolas y podándolas, para que el Espíritu Santo pueda hacer que florezcan en medio del jardín de la Iglesia.

### 5. LA CONSIDERACIÓN ECLESIAL DE LA PIEDAD POPULAR

Esta última metáfora nos lleva a un asunto de vital importancia, como es el de la consideración que la piedad popular tiene dentro del marco de la comunidad

---

13. CODINA (2019: 160-161).

14. PABLO VI (1975: 48).

eclesial. Estirando un poco la metáfora del jardín, podríamos preguntarnos si la piedad popular constituye una planta propia dentro del parterre que conforman las diferentes realidades eclesiales o, por el contrario, se trata de una planta de otra época, cuando no ajena y prescindible. Este fue uno de los peligros de épocas pasadas (y que todavía hoy presenta sus coletazos), el de pensar que la piedad popular era una planta ajena al jardín de la Iglesia. Una especie introducida en un determinado momento o una mutación de otra, que podía convertirse en invasora y arruinar la belleza de las otras flores. Por eso se decidió o bien luchar contra ella, o bien abandonarla a su suerte, para ver así si era capaz de sobrevivir en un medio nuevo o si, por el contrario, había llegado su momento de morir. El resultado de esta acción es sobradamente conocido. La piedad popular no solo no murió, sino que experimentó un auge impresionante tanto numérico como también en lo que se refiere a su anidación en la idiosincrasia y espiritualidad del buscador de Dios o el creyente contemporáneo. Creo que esto nos hace constatar que la piedad popular sí que tiene una relación con el ser de la Iglesia, tal y como nos muestra Methol Ferré:

¿La religiosidad popular tiene relación esencial con el ser de la Iglesia? ¿O es un fenómeno contingente, supervivencia de otros tiempos históricos? ¿Hasta qué punto una valoración distinta de los elementos esenciales de la religiosidad popular implica también una valoración distinta del ser mismo de la Iglesia en el mundo? Nosotros pensamos que la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia. Por tanto, creemos que no solo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento para la evaluación de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia. Los intelectuales deben «purificar» a la religiosidad popular, a condición de que ellos mismos se dejen «purificar» por ella. Es presuntuosidad ingenua de intelectuales el suponerse ya ‘medida’ de pureza cristiana, exentos de supersticiones y mitos y contaminaciones de toda laya, así tengan rótulos académicos fugazmente prestigiosos. De ahí que nos parezca lícito tomar a la religiosidad popular como un criterio esencial en el distinguir etapas históricas en la vida de la Iglesia<sup>15</sup>.

En esta misma línea, creo que es bastante clarificadora la metáfora de la piedad popular sistema inmunitario de la Iglesia que el papa Francisco<sup>16</sup> toma de la alocución que el obispo Gualtiero Sigismondi dirigió a la Acción Católica Italiana<sup>17</sup>. En ella queda patente que la piedad popular no solo pertenece al ser de la Iglesia, sino que además tiene en ella un papel muy importante. Es cierto que esta labor no es vital como la de otros órganos como el corazón, los pulmones o el cerebro, pero no es menos verdadero que se trata de una función

15. METHOL FERRÉ (2019: 47-48).

16. PAPA FRANCISCO (2018: 1).

17. SIGISMONDI (2018).

importantísima en aras de la protección y supervivencia del organismo eclesial. De este modo, la piedad popular defiende al cuerpo de posibles agresiones y favorece así que el Espíritu Santo pueda desplegar su acción en ella.

El hecho de que la piedad popular pertenezca al cuerpo de la Iglesia, hasta el punto de, como afirmaba Methol Ferré, tenga relación esencial con el ser de la Iglesia, es algo sumamente importante para entender este cambio que hace que pase de ser objeto a eje de discernimiento. Y es que, pese al riesgo de resultar redundante, estoy convencido de que conviene repetir que este cambio, en su sentido más profundo, no se da ni por la falta de fieles en la comunidad y el auge en la piedad popular, ni por el avance de la secularización, ni por cerrar filas en torno a un programa pontificio. Esto, bien podría calificarse de oportunismo e implicaría no haber entendido demasiado lo que significa el discernimiento.

El cambio de objeto a eje de discernimiento se da al advertir que existe una parte de la Iglesia que ha estado en ella desde el principio<sup>18</sup> y de la que esta ha recibido mucho y seguirá recibiendo en el futuro. Una parte frágil, precisamente por su exposición hacia el exterior (o si se prefiere, por su condición de frontera) o por esa espontaneidad y carácter genuino del que vimos hablaba Karl Rahner<sup>19</sup>. Esto hace que pueda contaminarse o desviarse de su centro de un modo semejante al que, como vimos, ocurre en otras realidades eclesiales, pero haciéndolo en ocasiones de un modo que puede resultar excesivamente espontáneo o visible. No obstante, estoy convencido de que, incluso en estas coyunturas, la piedad popular no enfrenta problemáticas muy distintas que las que otros colectivos creyentes y no creyentes afrontan de una manera más atenuada, velada o discreta. Una realidad eclesial que podría parecer de otra época por sus formas exteriores, pero que tiene más que ver con nuestro tiempo de lo que aparenta a primera vista. Puesto que, la piedad popular conecta a nuestros contemporáneos, tantas veces tan perdidos en medio de un mundo global que avanza a una velocidad vertiginosa, con su historia y su cultura, que hunden sus raíces más profundas en el cristianismo.

## 6. DENTRO DEL ESPÍRITU CONCILIAR

Una parte de la Iglesia que, sin que existieran ni mala fe ni intencionalidad, fue juzgada como una realidad de un pasado ya superado y que, por tanto, no entraba dentro del proceso de *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II. A esta razón se unieron los miedos a las posibles desviaciones y problemas que la Iglesia podría sufrir a causa de la piedad popular, y por ello en muchos casos se decidió descuidarla o abandonarla, y, en algunos casos extremos,

18. *Vid.* SALVATORE (2023: 83-110).

19. RAHNER (1968: 241-254).

ahogarla o hacerla desaparecer. Pero creo que es importante recalcar para evitar confusiones que esto no se produce como una consecuencia directa del Concilio Vaticano II (que si bien no habló demasiado de la piedad popular<sup>20</sup>, en ningún caso la ignoró a desprecio), sino más bien a una interpretación un poco entusiasmada o exagerada del mismo. Esta, movida por el santo deseo de renovar todas las cosas para llevar a cabo ese *aggiornamento* que la Iglesia necesitaba, tuvo sus fallos con respecto a la piedad popular.

Visto todo lo anterior se comprende mejor que el cambio de objeto a eje de discernimiento de la piedad popular no constituye un retroceso con respecto del espíritu conciliar, sino que precisamente se da dentro del mismo, eso sí, de un modo más reposado por la perspectiva que da el tiempo.

En opinión de Federico Aguirre, este cambio constituye un giro que, desde la perspectiva de la teología fundamental, nos hace salir del esquema y análisis binario de lo popular y lo oficial, la piedad y la liturgia, lo corporal y lo espiritual, para considerar una sola realidad, la del Pueblo de Dios. De este modo, tanto el Pueblo como su piedad no podrían verse desde arriba hacia abajo, como una realidad que necesita ser guiada y corregida debido a su peligro a perderse o equivocarse, sino que más bien debería hacerse desde una perspectiva eclesiológica más sinodal, que, siguiendo el espíritu de Puebla, considera al Pueblo cristiano como agente de su propia evangelización, precisamente por la confianza de que el Espíritu Santo actúa en medio de él<sup>21</sup>.

Desde esta perspectiva queda claro por qué la piedad popular puede ser ese lugar teológico que puede darnos tantas claves a la hora de pensar la nueva evangelización. O por qué nos permite escuchar en un mismo acto el corazón de nuestro Pueblo y el corazón de Dios. Claves estas, como se vio, sumamente importantes para entender su cambio de objeto a eje de discernimiento. No porque la piedad popular se haya convertido en una realidad sumamente pura que no necesite de tanto en tanto de correcciones, sino más bien porque se la ha considerado como una realidad esencial dentro del ser de la Iglesia y que por ello puede tener tanto que decirnos si somos capaces de escucharla o realizar nuestro discernimiento acompañándolo con su modo. Podría decirse que, en realidad se trata de perder el miedo a aquello que nos supera y que no controlamos, como ocurre siempre con la acción de Dios. Pero no hacerlo de cualquier manera, de un modo irresponsable o despreocupado, sino más bien con la seriedad y la responsabilidad de quien sabe que es la obra de Dios aquello que está en juego.

---

20. Vid. CONSTITUCIÓN SACROSANCTUM CONCILIUM (1963: 9-13), CONSTITUCIÓN GAUDIUM ET SPES (1965: 44), CONSTITUCIÓN LUMEN GENTIUM (1964: 11-14, 30-33), DECRETO AD GENTES (1965: 11-12, 22).

21. Vid. AGUIRRE ROMERO (2021: 177-179), CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1979: 450), OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1975: 11).

## 7. CONCLUSIÓN

Lo visto hasta el momento en este breve e incompleto recorrido por la realidad de los últimos años de la piedad popular puede ser de una gran ayuda para entender el cambio de consideración acontecido en torno a su consideración eclesial.

El hecho de que la piedad popular haya pasado de ser considerada de objeto de discernimiento que debía vigilarse y corregirse, a eje del mismo, no tiene sus fundamentos en lo acontecido en la realidad numérica de la Iglesia, ni tampoco en el pensamiento del papa Francisco. Sino que, más bien debemos de buscar su causa más profunda en la presencia actuación del Espíritu Santo en la Iglesia. Este se vale claramente de estas realidades a las que hemos aludido, pero es anterior a ellas. Así, el Espíritu de Dios es quien sabe dar a los hombres y mujeres de cada época aquello que necesitan para calmar su sed de trascendencia y encontrarse con el Dios de Jesucristo. De este modo, podemos entender por qué la piedad popular puede constituir un verdadero y auténtico signo de los tiempos para la vivencia y transmisión de la fe hoy en día.

Este cambio de mirada no es otra cosa que una invitación a un discernimiento más profundo de la acción de Dios en nuestro mundo. Una llamada a la esperanza al constatar que Dios sigue actuando a través de su Espíritu en la humanidad. Sea despertando anhelos de trascendencia entre aquellos que no le conocen o le conocen más. Animando y fortaleciendo la vida de los creyentes a través de la piedad popular. Y también, iluminando al papa Francisco y al resto de sus pastores para que tengan las palabras y las acciones oportunas para poder descubrir, acompañar y fortalecer la obra que Él va realizando en esa humanidad a la que ama y desea salvar.

Un cambio de mirada que lleva de la mano ese cambio de consideración que titula y acompaña esta reflexión: de objeto a eje de discernimiento. Puesto que, al discernir la actuación del Espíritu de Dios en medio de cualquier realidad, queda siempre patente su grandeza y la pequeñez humana. Una grandeza que se debe potenciar y que es la que tiene que convertirse en ese eje de discernimiento que guíe los modos de estar y la actuación de la Iglesia con respecto a la piedad popular y que a su vez inspire sus iniciativas evangelizadoras.

Es por ello que la piedad popular se convierte en eje de discernimiento. Por su relación con el ser esencial de la Iglesia como sistema inmunitario y lugar teológico. Por ser esa realidad que nos permite escuchar el corazón de nuestro pueblo (en el que no olvidemos, se incluye nuestro propio corazón) y, a la vez el corazón de Dios. Por ser un ámbito en el que el Espíritu de Dios está actuando e inspirando, dando así no solo pistas, sino también fuerzas, ánimos y esperanzas en medio de nuestra peregrinación.

Por tanto, este cambio de mirada y de consideración se convierte para nosotros en un reto, puesto que nos lanza a discernir de un modo profundo, dejando de lado los planes de emergencia, nuestros deseos de eficiencia, miedos,

oportunistos, etc., para tratar de escuchar qué es lo que el Espíritu dice a las Iglesias<sup>22</sup>. Un reto que pide de nosotros una fe y una confianza profundas en que, no es a pesar de la realidad, sino que es más bien en medio de ella donde Dios sigue inspirando y guiando a su pueblo.

Así pues, la piedad popular puede ser ese eje de discernimiento porque, como afirma el *Documento de Puebla*, contiene encarnada la Palabra de Dios y, por ello no es solamente objeto de evangelización, sino que con ella el Pueblo se evangeliza a sí mismo de un modo activo<sup>23</sup>. De este modo, el reto está en discernir la actuación del Espíritu Santo en medio de la piedad popular y, poniendo en segundo plano nuestros deseos de evangelizarla, dejarnos evangelizar por ella, para que, desde su ser más profundo, genuino y verdadero, inspire nuestro modo de vivir y actuar.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE ROMERO, F. (2021): «La fiesta religiosa como lugar teológico», *Teología y vida* 62: 177-179.
- BERGOGLIO, J. M. (2008): «Religiosidad popular como inculturación de la fe», *Testigos de Aparecida* 2: 301-302.
- BOHÓRQUEZ COLOMBO, A. F. (2020): «La piedad popular: agente y sujeto de evangelización», *Sal Terrae* 108: 913-926.
- CARRERA, J. (1995): «De la religiosidad popular a un cristianismo popular», en B. Dalmau (ed.), *Religiosidad popular y santuarios*: 12-27. Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica.
- CARVAJAL BLANCO, J. C. (ed.) (2019): *La religiosidad popular, ámbito evangelizador. II Jornadas de actualización pastoral para sacerdotes*. Madrid, Universidad de San Dámaso.
- CODINA, V. (2019): *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*. Santander, Sal Terrae.
- CONCILIO VATICANO II (1989): *Vaticano II. Documentos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1968): *Documento de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Accesible en: [http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf) (consultada: 10 de junio 2024).
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1979): *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Accesible en: <https://>

22. Apocalipsis 2, 7.

23. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1979: 450).

- www.celam.org/documentos/Documento\_Conclusivo\_Santo\_Domingo.pdf (consultada: 9 de junio 2024).
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2007): *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Accesible en: [https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento\\_Conclusivo\\_Aparecida.pdf](https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf) (consultada: 10 de junio 2024).
- GUZMÁN, G. (2016): «*Lo popular*» como lugar de encuentro entre la liturgia y la piedad. Roma, Edizioni Liturgiche.
- METHOL FERRÉ, A. (2019): *Marco histórico de la religiosidad popular*. Granada, Editorial Nuevo Inicio.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1975): *El catolicismo popular en el sur de España. Documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral*. Madrid, PPC.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1985): *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales*. Madrid, PPC.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1988): *Las Hermandades y Cofradías. Carta pastoral de los obispos del Sur de España*. Madrid, PPC.
- PABLO VI (1975): *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- PAPA FRANCISCO (2018): *Audiencia a los participantes en el I Congreso Internacional para Rectores y Operadores de Santuarios*. Accesible en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/11/29/rec.html> (consultada: 10 de junio 2024).
- PAPA FRANCISCO (2018): *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180531\\_lettera-popolodidio-cile.html#\\_ftnref17](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html#_ftnref17) (consultada: 10 de junio 2024).
- PAPA FRANCISCO (2013): *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN (2020): *Nuevo Directorio para la Catequesis*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- RAHNER, K. (1968): «Sul rapporto tra teologia e religione popolare», *Nuovi Saggi* 10: 241-254.
- SALVATORE, E. (2023): «Esperienze religiose e fede popolare negli Atti degli apostoli», en C. Torcivia (ed.), *La fede popolare*: 83-110. Bolonia, Il Portico Editoriale.
- SALVATORE, E. (1987): «Evangélicación de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina», *Teología y vida* 28: 59-71.
- SCANNONE, J. C. (1978): «Religión del Pueblo y Teología», *CIAS* 27: 10-21.
- SEIBOLD, J. (2016): *La mística popular*. Buenos Aires, Ágape.
- SIGISMONDI, G. (2018): *Discurso a la Acción Católica Italiana*. Accesible en: <https://www.gliscritti.it/blog/entry/4621/topo> (consultada: 10 de junio 2024).

# La Orden de San Juan de Dios y las hermandades de Sevilla

## The Order of Saint John of God and the Brotherhoods of Seville

FRANCISCO MANUEL DELGADO ABOZA

**Resumen:** En este artículo estudiamos la intensa relación existente entre la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios y diversas hermandades sevillanas, desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Esta conexión ha tenido como lugar más destacado el antiguo hospital de Nuestra Señora de la Paz, localizado en la céntrica plaza del Salvador, sin olvidarnos de las otras dos casas que la citada orden tiene en nuestra ciudad.

**Palabras clave:** Orden de San Juan de Dios, Sevilla, hermandades, piedad popular.

**Abstract:** In this article we study the intense relationship between the Hospitaller Order of Saint John of God and various Sevillian brotherhoods, from the 18th century to the present day. This connection has had as its most prominent place the old hospital of Our Lady of Peace, located in the central Plaza del Salvador, without forgetting the other two houses that the aforementioned order has in our city.

**Keywords:** Order of Saint John of God, Seville, brotherhoods, popular piety.

De sobra es conocida la histórica e intensa relación entre algunas de las hermandades de Sevilla y las órdenes religiosas con mayor presencia en nuestra ciudad, podríamos citar a los franciscanos, carmelitas, dominicos o mercedarios. Aunque de una manera más sencilla o íntima, esta piedad popular tan característica de las hermandades también la encontramos entre los hospitalarios de San Juan de Dios en Sevilla. Antes de iniciar este trabajo, resulta de interés conocer lo dispuesto en el capítulo decimonoveno de las constituciones de la referida orden confirmadas por el papa Paulo V, mediante el breve *Inefabilis*

*divinae majestatis* del 6 de agosto de 1611. En el citado punto se aclara que «no puede haber en los dichos hospitales cofradías de ningún género y si se funda alguna cofradía se ha de guardar con ella pactos y condiciones»<sup>1</sup>. El magnífico emplazamiento del hospital de Nuestra Señora de la Paz en pleno centro de la ciudad, entre la plaza del Salvador y la calle Sagasta, debió de influir en más de un momento para que varias hermandades tuvieran como sede o intentaran pasar a residir en su iglesia o en sus aledaños. Esta zona de Sevilla fue siempre, como en el presente, un punto predominante en la actividad comercial de la metrópoli, lo que actuaba directamente en el constante tránsito de personas y en el ambiente bullicioso del referido sector y su entorno<sup>2</sup>.

## 1. LA HERMANDAD DEL VALLE Y EL PROPÓSITO DE LABRARSE UNA CAPILLA JUNTO AL HOSPITAL

Es a finales del siglo XVII cuando la citada corporación adquiere, según nos dice Bermejo y Carballo, con idea de obtener mayor libertad en las actividades de la corporación, así como de no alterar el «silencio y recogimiento que debía reinar en una casa de recolección», una nueva capilla en la iglesia del convento del Valle (actual templo de los Gitanos), dando a cambio la que tenía en el claustro. Las escrituras de permuta se establecieron los días 30 de abril y 1 de mayo de 1697, ante el escribano público Pedro Beloso. Su nuevo oratorio había pertenecido a la Hermandad del Gran Poder hasta que el 30 de abril de 1695 la traspasaron a la comunidad del Valle, por el precio de 6480 reales<sup>3</sup>. Resulta extraño que tras la permuta de las capillas la Hermandad del Valle intentara labrar un nuevo oratorio en la calle Gallegos (hoy Sagasta); podemos pensar que animados por los buenos momentos por los que atravesaban se plantearan iniciar la aventura de construir un templo propio, idea que finalmente no cuajó. Otra razón pudo ser el deseo de ocupar un lugar más céntrico y próximo a la catedral; recordemos que el aludido cenobio se situaba junto a las murallas, muy cerca de la Puerta del Osario, emplazamiento que quedaba muy lejos del templo mayor de la ciudad. También pudo influir el propio estado de conservación de su capilla que, por su antigüedad, se veían obligados a sufragar repetidos gastos en obras y reparaciones.

La primera noticia sobre esta idea de edificar una capilla en la calle Gallegos nos la aporta el prior del hospital de Nuestra Señora de la Paz, fray Pedro Patrón. Este reunido en la sala prioral con sus religiosos y ante el escribano público Bernardo José Ortiz, el 20 de octubre de 1700, nos dice que la Cofradía

1. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

2. DELGADO ABOZA (2010: 55-59).

3. BERMEJO Y CARBALLO (2013: 209 y 283-284).

del Santo Cristo de la Coronación y Nuestra Señora del Valle pretendía adquirir tres casas pequeñas que el hospital poseía en la calle Gallegos, para labrar su propia capilla. Estas fincas se situaban lindando con el hospital y por sus reducidas dimensiones resultaba muy problemático poderlas arrendar, con lo que muchas veces se quedaban vacías y se perdían las rentas, negocio que se agravaba por la pobreza de los inquilinos que ocasionalmente las habitaban. Todo ello propició que su venta se considerase por los religiosos hospitalarios como de gran utilidad para sus intereses. Una vez que se determinó el precio de las viviendas, que fueron valoradas en doce mil reales, se pasó por ambas partes a tratar las disposiciones que debían reflejarse en la escritura que redactar.

Respecto a la capilla, era la Hermandad del Valle la que tenía que costear su construcción, obligándose a que la puerta principal se situara dentro del callejón que estaba junto a la sacristía del hospital y prohibiéndose que abriera otra puerta o postigo a la calle. Algunos de los beneficios que la corporación obtendría era la posibilidad de poder utilizar la iglesia del hospital para celebrar sus fiestas, momentos en los que los frailes hospitalarios tenían que ceder los adornos y alhajas que tuvieran. En cuanto a la estación de penitencia del Jueves Santo, la cofradía no saldría de su capilla, pues seguramente se lo impedirían sus pequeñas dimensiones y la estrechez de la puerta y la calle, sino de la iglesia del hospital, para lo que se permitiría «a la Cofradía que desde el Viernes de Ramos hasta el Viernes Santo, en la tarde tengan las ymaxines en sus pasos puestos en la yglesia del dicho convento, en la nave del Santo Cristo de la Salud». Finalmente, y a pesar de que todo parecía que estaba ultimado, este proyecto no llegó a cristalizar, si bien desconocemos las circunstancias que motivaron el fracaso de dicho propósito; no obstante, parece lógico pensar en motivos económicos como los causantes de que no se adquirieran las tres fincas. Así pues, la cofradía siguió en su capilla del convento del Valle hasta 1810, año en que los franceses cerraron el templo, volviendo a ella en 1816 y saliendo definitivamente en 1829<sup>4</sup>.

## 2. LA CONGREGACIÓN DEL ROSARIO DE MARÍA SANTÍSIMA DE BELÉN

Parece que fue en 1736 cuando se funda la congregación del Rosario bajo el título y advocación de María Santísima de Belén, estableciéndose en la iglesia del hospital de Nuestra Señora de la Paz (fig. 1); aclaramos que en estos años fue de muchachos, aunque al poco tiempo se hizo de hombres, como ya lo vemos en 1743<sup>5</sup>. Dicha corporación hacía sus estaciones por las calles de la

4. DELGADO ABOZA (2000: 97-100).

5. ROMERO MENSAQUE (1997: 899-920).

ciudad cantando a coro el Santísimo Rosario «con mucho ejemplo, y edificación de los fieles», asistiendo todos los domingos y festivos, por las tardes, «a oír las pláticas, y demás ejercicios espirituales, y devotos» que se celebraban en la iglesia del convento de San Pablo con su simpecado, cruz, que abría la procesión, y faroles; insignias que tenían en la iglesia del hospital, donde también se reunían para sus juntas y cabildos. Todos estos datos nos los aportan los autos que en 1743 siguieron sus diputados contra algunos de sus hermanos, sobre que volviera el simpecado al hospital donde estaba la congregación<sup>6</sup>.

Alonso Muñoz de Suarte solicitó al provisor del arzobispado, el 19 de junio de 1743, en nombre de los diputados Agustín González y Francisco García, el secretario Juan Antonio Garfías y de los demás hermanos de la congregación de María Santísima de Belén, que admitiera una demanda de despojo y, al mismo tiempo, se pide que se mande devolver a la iglesia de San Juan de Dios el simpecado, cruz y faroles en la misma forma y disposición que tenían cuando se sacaron de ella. El problema surge cuando algunos de los congregados, entre los que estaba el mayordomo Juan del Águila, deciden, por propia cuenta y aprovechando la salida del Rosario, que como ya hemos visto hacían al convento de San Pablo, realizarlo a la iglesia del hospital del Buen Suceso, quedándose allí las tres insignias referidas e impidiendo que salieran. Parece que la situación se agravó cuando Juan del Águila y sus compañeros decidieron cubrir con dos cruces sendas granadas que tenía bordadas el simpecado en seda, mientras que a la cruz le quitaron otra que según los demandantes eran los «distintivos para denotar, que dicho Rosario está sito y establecido en el referido Combento hospital de Señor San Juan de Dios». De las declaraciones de los testigos sabemos que el simpecado era de tafetán, si bien en estos momentos se había costado el terciopelo carmesí para uno nuevo que intentaban bordar para mayor decencia del culto; todo ello fue costado gracias a las limosnas y contribuciones de los miembros de la congregación y devotos de la feligresía. El testigo Francisco Martínez, maestro sombrerero y vecino de la calle Gallegos, manifiesta que vio el Rosario por la plazuela de la Encarnación, dirección a la iglesia del Buen Suceso y que iba el citado Juan del Águila y sus compañeros.

Entre los documentos que aparecen en estos autos se encuentra una pequeña memoria de las alhajas que se habían llevado al Buen Suceso, entre las que encontramos el mencionado simpecado, que era de tafetán carmesí con bordados en seda y una pintura de Nuestra Señora de Belén; dos coronas (para la Virgen y el Niño Jesús), las estrellas del manto de la Virgen, un corazón y cuatro o seis milagros, todo de plata; dos juegos de faroles altos, otros dos de mano y una cruz con una granada; además, señalamos el terciopelo para el

---

6. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).



Figura 1. Nuestra Señora de la Paz, titular del antiguo hospital situado en la plaza del Salvador. Foto: Daniel Villalba Rodríguez

nuevo simpecado y la cantidad de cuarenta o cincuenta pesos para bordarlo. El 25 de junio de 1743 el provisor Pedro Manuel de Céspedes mandó al alguacil mayor del arzobispado, José de Herrera, que fuera al hospital del Buen Suceso para sacar los objetos que aparecen en la mencionada memoria y llevarlos a la iglesia de Nuestra Señora de la Paz, a excepción de una túnica negra, un lazo de tela de plata y dos cepillos.

En ese mismo día el hermano mayor del Buen Suceso entregó al alguacil el simpecado, dos coronas, dieciocho estrellas, siete milagros y ocho faroles con sus astas; todo ello fue depositado en manos del sacristán mayor de San Juan de Dios, fray Juan de Espino, colocándose el simpecado en la llamada capilla del Comulgatorio, «donde siempre ha estado, y se puso debajo de su gotera y argolla». Igualmente, se aclara que no se encontró el corazón de plata, que solía estar a los pies de la imagen de la Virgen, así como la cruz del Rosario y sus faroles de mano, entre otras cosas sin valor. El aludido alguacil también visitó la casa del maestro bordador Julián de Paradela, vecino del sitio de los Monsalves, que dijo no poseer el terciopelo por tenerlo el mayordomo y los diputados para pedir donativos para su ornamentación. Dicho bordador manifestó que él únicamente había recibido dos partidas, una de 131 reales y otra de 100, aproximadamente, para realizar este trabajo<sup>7</sup>. Del susodicho Julián de Paradela y Lopo, que durante un tiempo erróneamente se trascibieron sus apellidos como Pasadela y López, destaca como pieza fundamental el simpecado de Nuestra Señora de las Aguas, ejecutado en 1761 y donado a la Hermandad Sacramental del Salvador en 1883<sup>8</sup>.

Finalmente, el ya citado provisor mandó, el 11 de julio de 1743, a los hermanos demandados que restituyeran las prendas y alhajas que faltaban de lo relacionado en la memoria. Lo que sucedió cuatro días más tarde, cuando dichos congregados entregaron en el hospital de Nuestra Señora de la Paz los siguientes objetos: la cruz del Rosario, seis faroles altos con sus astas, un farol de mano, una campanilla de metal, tres cepillos de hojalata y un arca con dos llaves, dejándolo todo en poder del presidente y sacristán mayor del hospital, fray Juan de Espino; por último, se dieron cuatro varas (3,34 metros) de terciopelo rojo<sup>9</sup>. La congregación de María Santísima de Belén permaneció en el hospital durante algunas décadas más, y así vemos como el 12 de marzo de 1750, debido a una gran seguía, asistió con su simpecado a la procesión, por rogativas, de la Virgen de las Aguas de la colegiata del Salvador<sup>10</sup>. El conde del Águila en sus papeles de 1771 nos dice que dicha congregación, que permanece en el hospital de San Juan de Dios, estaba incorporada con la del convento dominico

7. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

8. RODA PEÑA (2007: 172-173); RODA PEÑA (2013: 223-252).

9. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

10. ARTACHO Y PÉREZ-BLÁZQUEZ (1997: 80-81, 194-195).

de San Pablo, sin más aprobación, careciendo de rentas y que costeaban sus fiestas con lo que juntaban de limosnas<sup>11</sup>. Las últimas noticias sobre esta corporación la sacamos del expediente formado a raíz de los autos, que se inician en 1776, en contra del antiguo mayordomo Miguel de Valdivia, sobre la devolución de los libros de la que aparece con el título de «Congregacion del Rosario de Maria Santissima de Bethlen, y Santissimo Christo de la Misericordia, sita en el Hospital de San Juan de Dios»<sup>12</sup>.

En la noche del 3 de julio de 1776 la corporación celebró cabildo de elecciones, nombrándose por hermano mayor a José de Bonilla, mayordomo a Manuel Velázquez, alcalde antiguo a Ramón del Puerto, prioste a Lorenzo de Atocha y secretario a Marcos Daza, junto a ocho diputados. Estos fueron los que pusieron el pleito contra Miguel de Valdivia, elegido mayordomo el 2 de agosto del año anterior, acusándole de retener tres libros y la regla de la congregación. En la declaración del propio Valdivia, del 18 de julio de 1776, nos dice que el general de la Orden de San Juan de Dios era hermano y protector de la congregación; por otra parte, se aclara que la cofradía solo tenía licencia del mencionado general para poder reunirse en la iglesia y salir todas las noches en Santo Rosario. Todo se complica cuando Miguel de Valdivia intenta que se anule un cabildo de elecciones, fechado, según se dice, el 8 de enero de 1776.

Sin duda, los datos más interesantes los recogemos del informe, escrito en nombre del prior por Joaquín de Vargas el 26 de marzo de 1778, sobre los ejercicios que realizaba dicha congregación y sobre la conveniencia o los inconvenientes que para el convento hospitalario tenía la presencia de esta hermandad en su iglesia. En este texto se dice que la congregación «se dejó ver» por los años de 1736, ignorándose «sobre que principios o causas, ni con que estatutos; rastreándose solamente que con la licencia del Prelado local, sacaba un Rosario los Domingos y días de fiestas por las tardes», como ya hemos visto. Se dice que los hermanos enfervorizados por el terremoto de Lisboa de 1755 «consiguieron permiso del mismo Prelado (y según dicen) del Padre General para sacar el Rosario de noche a las horas que los demás». Por otra parte, se relata que la corporación usaba un cuarto pequeño donde guardaban los faroles, mientras que el simpecado se reservaba en otro lugar, también disponían de un retablo de madera con la efigie de un Crucificado y utilizaban, en el claustro del hospital, un escaparate (especie de alacena o armario) grande en el que depositaban los faroles y otros objetos.

Siguiendo con el citado testimonio, en el que se dice que el estado de la congregación era precario, destacamos la descripción de su Rosario. Se habla que «sus ejercicios estan reducidos a sacar las Ynsignias del Rosario, con poca decencia sin cruz y con tan escaso acompañamiento que apenas hai quien

11. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

12. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

lleve los quatro faroles de asta, agregandose uno que toca violin que asimismo canta». Igualmente, se añade «que dos años hace lo sacan como de novena de Animas con decencia regular, por el combite que hacen, concluyendo la ultima noche con un Sermon del asunto en dicha Yglesia». Respecto a la novena se dice que desde el mes de noviembre de 1777 la congregación dispuso que se dijera, el último día de la misma, una misa con responso solemne y doble de campanas. Finalmente, se expresa claramente que la mencionada corporación acarrea muchos y graves inconvenientes, «porque siendo un cuerpo sin autoridad publica ni estatutos, esta dispuesta a las alteraciones que se notan, no guardando subordinacion y quebrantando las horas religiosas y de clausura con el motivo de la deshora del Rosario». Los frailes se quejan de tener a uno de sus religiosos pendiente de abrir la puerta de la iglesia y esperar a su llegada para cerrarla, «lo que origina continuo sobresalto y falta de seguridad»<sup>13</sup>.

Aunque en agosto de 1778 el fiscal de su majestad pide «se extinga y disuelva» la congregación, por carecer de aprobación, ser gravosa al citado hospital y existir muchos Rosarios en la ciudad y algunos muy cercanos al hospital, no es hasta el 22 de enero de 1781 cuando se manda que se suprima la congregación de Nuestra Señora de Belén. Dicho auto fue notificado ocho días más tarde al prior del hospital, fray Bartolomé de San Agustín y Ortega, y a la propia corporación. La respuesta de esta fue pedir licencia para poder continuar el Rosario por las calles, con el mismo simpecado y faroles, y sin más título de congregación ni hermandad, acogándose a algún santuario o retablo. El 9 de febrero del mismo año se manda por los señores oidores de la Real Audiencia que se den las insignias a la corporación para que puedan pasar a donde creyeran conveniente.

El citado prior afirma el 20 de febrero que la extinguida congregación del Rosario de Nuestra Señora de Belén, como ya la califica, llegó a su hospital con solo un simpecado bordado en seda, una cruz y faroles, siendo después cuando se realizó otro bordado en oro y más recientemente se hizo otro bordado en oro, con vara y cruz de plata, gracias a un mercader rico llamado Gaspar López, quien se lo entregó al presidente del hospital, fray Bonifacio de San Rafael. Asimismo, asevera que los individuos de la congregación se llevaron a sus casas las principales alhajas y que hicieron cabildos en sus domicilios. El prior afirma que muchas de las noches para sacar el Rosario era «menester buscar Hombres o Muchachos de la Plasa de San Salvador para que lleben los faroles, y aun se ha visto llebar uno, dos hasta que o viene otro hombre o lo toma un muchacho». Esta queja la podemos relacionar con la denuncia que se hace en un impreso de finales del siglo XVIII, respecto a que algunos Rosarios contaban con los llamados «enganchadores», que se dedicaban a buscar personas dispuestas a formar parte de estas procesiones<sup>14</sup>. El prior termina aclarando que las alhajas que

13. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

14. ROMERO MENSAQUE (1990: 31).

le piden no están en su poder y que no sabe lo que hay en el escaparate, ya que las llaves estaban en propiedad de los congregados, no teniendo reparo en que recojan lo que es suyo. Respecto al asunto de llevarse del escaparate el nuevo simpecado, se explica, por los propios hermanos, por la humedad que tenía el ángulo del patio donde estaba y por el mal olor que despiden las sepulturas donde entierran los pobres que mueren en el hospital, localizadas en el mismo recodo. Estas se dejaban abiertas hasta que se llenaban de cuerpos «con cuya humedad y feter se toma el oro y la plata»; además, se alega la falta de seguridad del escaparate, que estaba a la mano de cualquiera que entrara por la puerta de la calle Gallegos, la que no se cerraba hasta las nueve de la noche.

En este punto vemos el inventario de las alhajas de la congregación, fechado el 30 de marzo de 1781, que pasamos a resumir: un altar con el Santísimo Cristo de la Misericordia en una urna de madera pintada, con su corona de espinas, potencias, casquillos, inri y siete milagros, todo de plata; los tres simpecados, el primitivo de tafetán bordado en seda, el de terciopelo rojo bordado en oro y el nuevo bordado en oro sobre el mismo material que el anterior y con su vara de plata; una cruz de madera pintada y otra de madera dorada y cristales, adornada con cuatro ángeles, y sus juegos de faroles; y una demanda de plata con su cordón y rosario, entre otras cosas. Finalmente, el 21 de febrero de 1788 la congregación pide licencia para poder sacar el Rosario del retablo que, bajo la advocación de Nuestra Señora de Belén, existía desde hacía muchos años en la misma calle Gallegos, junto al propio hospital de Nuestra Señora de la Paz. Fue el 24 de abril del mismo año cuando los señores regente y oidores de la Real Audiencia mandaron se entregasen a los miembros de la corporación las alhajas inventariadas, «sin que por esto se les autorice para rezar y sacar el Rosario por las calles».

La diligencia de entrega de los bienes se verificó el 2 de mayo del mismo año, ante el prior y el que decía ser hermano mayor de la congregación, el ya aludido Manuel Velázquez, varios oficiales y hermanos sacaron del hospital distintos enseres. En primer lugar, del citado escaparate se recogieron dos simpecados (uno nuevo de terciopelo rojo bordado en oro y otro viejo bordado en seda), doce faroles grandes, una cruz de madera dorada con cristales en su asta y cuatro ángeles, diversos faroles de mano, dos candeleros viejos y una demanda de hojalata. Después se pasó al interior de la iglesia, concretamente al altar del Cristo de la Misericordia, que se situaba inmediato a la puerta de la plaza, con idea de llevarse la imagen; en esos momentos el prior y sacristán expusieron que se quedaría dicho altar desamparado, contestando los congregados que a cambio pondrían una efigie de San Francisco de Paula, a lo «que asintieron». Por tanto, los hermanos de la corporación recogieron el Crucifijo con su corona de espinas, potencias, casquillos, rótulo y siete milagros. Inmediato a este altar existía otro escaparate pintado de rojo y oro, del que se sacó el simpecado de terciopelo carmesí bordado en oro y vara de hojalata, una cruz de metal, un milagro de plata y coronas de plata de la lámina de Nuestra

Señora y el Niño Jesús. De la capilla de Nuestra Señora de Belén de la propia iglesia hospitalaria, que existía desde antes de la fundación de la congregación, se sacaron ocho faroles altos y una cruz de madera pintada con casquillos de metal. Del archivo se extrajo un arca pequeña de pino en la que se encontraron diecisiete cañones de plata con dieciocho nudillos, una cruz con su manzana, el cañón del simpecado nuevo y una demanda de plata, entre otras cosas<sup>15</sup>.

Tras la marcha definitiva de la congregación del hospital ignoramos cuál fue su destino y su final, desconociendo si en algún momento volvieron a salir en público Rosario y si consiguieron hacerlo desde el retablo de la Virgen de Belén de la calle Gallegos. Dicho retablo era mantenido por su propia hermandad, la que tenía aprobación eclesiástica y realizaba su Rosario por las calles de la ciudad<sup>16</sup>. Respecto a esta última corporación encontramos un documento fechado el 24 de septiembre de 1788, en el que José del Puerto nos dice que el retablo de la Virgen de Belén de la calle Gallegos no tenía hermandad y que hacía más de veintiocho años que no había ningún hermano, siendo él mismo el que encendía todas las noches las velas. Gracias al informe sobre el altar de la calle Gallegos sabemos que se componía de «un Repison con su reja de fierro sus maderas doradas, y la Señora en un lienzo con su corona de Plata, la Señora y el niño, con 9 milagros de Plata, 6 faroles de oja de lata, que le alumbran a la Señora y quatro blandones de madera plateados»<sup>17</sup>. Según Félix González de León, dicho retablo «se quitó de este sitio para hacer una obra en la pared donde estaba el día 24 de mayo de 1833»<sup>18</sup>.

En relación con esta última congregación, sabemos que el 28 de octubre de 1800 «la hermandad de nuestra señora de Belén sita en el retablo de calle gallegos, unida con la comunidad de San Juan de dios, sacaron esta tarde en procesión de rogativas» las imágenes de San Juan de Dios, San Rafael y el Señor atado a la columna, las tres procedentes de la iglesia hospitalaria. La histórica salida comenzó a las cinco de la tarde, terminando con la rogativa y preces acostumbradas; organizándose con motivo de la tremenda epidemia de fiebre amarilla que azotó a la ciudad de Sevilla en el citado año. Para concluir con este apartado, anotamos la inscripción que se descubrió en la mesa de altar del retablo del Señor atado a la columna en su última restauración (fig. 2), que dice así:

SIENDO ERMANO MAYOR D<sup>N</sup> GASPAR LOPEZ, Y MAYOR. D<sup>N</sup> GERONIMO DE OMATO ALBAREZ SE DORO ESTE RETABLO DE N<sup>TRA</sup> S<sup>RA</sup> DE BELEN Y EL DEL S<sup>MO</sup> CHRISTO DE LA MISERICORDIA. AÑO DE 1760<sup>19</sup>.

15. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

16. FERNÁNDEZ DE PAZ (1987: 97, 124-126, 175).

17. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

18. GONZÁLEZ DE LEÓN (1839: 183-184).

19. DELGADO ABOZA (2013: 51-54).



Figura 2. Retablo de Jesús atado a la columna, iglesia de Nuestra Señora de la Paz.  
Foto: Almudena Fernández García

### 3. CARTA DE HERMANDAD DE LA ORDEN HOSPITALARIA CON DISTINTAS COFRADÍAS

Durante el primer cuarto del siglo XIX la Orden de San Juan de Dios establecerá carta de hermandad con varias corporaciones destacadas de la ciudad. La primera de la que tenemos noticias la relaciona con la Hermandad de la Exaltación, destacando cómo en la primera década del siglo XIX esta corporación quedó vinculada a numerosas congregaciones, entre ellas la Orden de San Juan de Dios. En el archivo de la aludida cofradía se conserva la carta de hermandad dada y firmada por el general fray Miguel Fernández y refrendada por el secretario general fray Antonio Rodríguez (fig. 3). El documento está fechado en el hospital de San Juan de Dios de Granada el 1 de agosto de 1819<sup>20</sup>. En la misma época, vemos algo parecido en la Hermandad de El Silencio, sobre todo, a raíz de la entrada como oficial de Antonio María Ruano, funcionario civil del palacio arzobispal. Al igual que en el caso anterior, se estableció distintos lazos con numerosas comunidades religiosas de la ciudad; así lo vemos en 1820 con los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios. En esta ocasión la carta de hermandad está firmada por el vicario general fray Juan Roso y por el ya citado secretario general; curiosamente, está fechada en el hospital del Corpus Christi de Utrera, con motivo de la santa visita, el 27 de abril de 1820<sup>21</sup>.

Pocos años después de las cartas de hermandad con La Exaltación y El Silencio, tenemos las que se concedieron a las corporaciones del Pecado Mortal y de la Trinidad. La primera de ellas, cuyo título completo era el de congregación de Cristo Señor Nuestro Coronado de Espinas, María Santísima de la Esperanza y Santo Celo por la Salud de las Almas, establecida en la Casa Grande del convento de San Francisco, solicitó al general de la Orden de San Juan de Dios, mediante carta fechada el 31 de julio de 1824, la concesión de la carta de hermandad o confraternidad. Poco tiempo tuvo que esperar esta congregación, también conocida como la «de la Conversión de los que están en pecado mortal», ya que la respuesta del padre general, el recién elegido fray Gonzalo Jiménez del Moral, está fechada en Madrid el 17 de agosto de 1824. En el referido documento fray Gonzalo extiende la deseada carta de hermandad, y pide que alguna persona de la congregación sevillana vaya a Madrid a recogerla y «la conduzca en un cañón de oja de lata con objeto a que no se quiebre y aje por cuya consideración no puede dirigirse por el correo».

20. Archivo de la Hermandad Sacramental de la Exaltación de Sevilla. Títulos y privilegios. C-1. 13.

21. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1987: 96-97). Archivo de la Hermandad de Jesús Nazareno de Sevilla. Caja 15. Carpeta 77.



Figura 3. Carta de hermandad concedida por la Orden de San Juan de Dios a la Exaltación, 1819. Foto: Archivo de la Hermandad de la Exaltación

Casi en las mismas fechas que la del Pecado Mortal, la corporación del Sagrado Decreto de la Santísima Trinidad pide también la carta de hermandad a la Orden de San Juan de Dios. La primera noticia documentada de la que tenemos conocimiento es una carta enviada al padre vicario general por la Cofradía de la Trinidad, fechada en Sevilla el 3 de agosto de 1824 y rubricada por su secretario primero, José Joaquín de Aroca. Esta misiva es la contestación de otra mandada a la hermandad por los hospitalarios el 9 de julio de 1824, en la que se concede la deseada carta de hermandad, lo que permitía a la del Sagrado Decreto participar de los beneficios espirituales de la orden. Este dato se puede extraer de la carta anteriormente vista, donde el citado secretario da las gracias por la admisión de la hermandad a la orden y por hacerles partícipes de sus beneficios espirituales. En el referido documento se hace extensivo a los hospitalarios los privilegios espirituales de la cofradía; por tal motivo manda, junto con la carta, la bula de la corporación («remitiendo adjunta la Bula de ellas»). Se refieren al *Sumario Auténtico de los Privilegios, Gracias e Indulgencias* que Paulo V «concedió en el año 1612 á la Cofradia Hermandad del Santissimo Christo de las Cinco Llagas, y Virgen de Esperanza, y á todos los Fieles que visitaren el Altar, ó Capilla de dichas Imagenes en los dias que señala dicha Bula». Como ocurrió con la del

Pecado Mortal, es la Trinidad la que tiene que hacerse cargo del traslado desde Madrid; así lo advertimos en la misiva del 13 de agosto en la que se dice que pronto estará la carta de hermandad, «tan luego como se presente por ella el señor Baltasar Doncel, o la persona que comisione, de que V. S. me hace referencia»<sup>22</sup>.

#### 4. LA ORDEN HOSPITALARIA Y LAS HERMANDADES EN LOS SIGLOS XX Y XXI

Antes de entrar en el siglo XX no quiero dejar de hacer referencia a las dificultades que tuvo la Hermandad de la Vera-Cruz en los años centrales de la década de 1880 para pagar un antiguo tributo que le era reclamado por la Orden Hospitalaria. La documentación encontrada nos permite estudiar los aprietos por los que pasaban los hermanos de la Vera-Cruz en unos años en los que se creía que la actividad de la cofradía era menor de la que dichos documentos nos aclaran. A modo de testimonio de la delicada y conflictiva situación de la corporación en estos años, vemos parte de una carta escrita por la hermandad al administrador del hospital, fechada el 5 de agosto de 1885, por cuenta del referido gravamen. En ella se explica que ante la circunstancia de que la mayor parte de los hermanos estén ausentes, no se había podido reunir la hermandad; aunque se aclara que cuando la situación varíe se procurará hacerlo, comunicándole el resultado<sup>23</sup>.

Entrados ya en el siglo XX, debemos hablar de la erección canónica de la llamada Asociación Piadosa de San Rafael y San Juan de Dios. A propósito de esta corporación vemos como el capellán del hospital de Nuestra Señora de la Paz, fray Juan de la Cruz, solicita el 12 de noviembre de 1921 al arzobispado que se apruebe el reglamento que había confeccionado para la citada asociación; en su petición el religioso nos dice que hace muchos años, aunque no especifica la fecha, se estableció en la iglesia una cofradía de las referidas advocaciones, si bien se encontraba «en la mayor decadencia», por lo que era su deseo darle un mayor impulso; finalmente, el 6 de marzo de 1922, se aprobó por el arzobispado el reglamento de dicha asociación. Quizás, los antecedentes de esta corporación estén en la congregación del Glorioso Arcángel San Rafael que, instalada en la iglesia hospitalaria y con el beneplácito de los religiosos, pide en agosto de 1828 se le aprueben sus reglas. Junto a la de San Rafael y San Juan de Dios, también se instituyó en el hospital la Asociación de la Pía Unión y culto perpetuo

22. DELGADO ABOZA (1998: 64-67); DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

23. DELGADO ABOZA (1999a: 61-64).

**SOLEMNE SEPTENARIO**  
QUE LA PÍA UNIÓN Y CULTO PERPETUO DE  
**SAN JOSÉ DE LA MONTAÑA**  
Establecida canónicamente en la Iglesia de San Juan de Dios  
EN UNIÓN DE LOS RR. HOSPITALARIOS Y OTROS DEVOTOS DEDICAN AL  
**GLORIOSO PATRIARCA**

Dará principio el día 23 de abril, a las siete y media de la tarde, para terminar el día 29  
Todos los días a las ocho y media. Misa cantada. Por la tarde, a las siete y media. Santo Rosario, Sermón, Ejercicio del Septenario y Salve cantada  
terminándose con la exposición de Su Divina Majestad, Bendición y Reserva.

**LOS SERMONES ESTAN A CARGO DEL  
REVERENDO PADRE FERMIN ARMENDÁRIZ**  
DEL INMACULADO CORAZÓN DE MARIA

El día 29, a las ocho y media **FUNCION PRINCIPAL**, a devoción de las Sras. Dolores García y Elvira Roda  
El último día del Septenario, por la tarde, después de la función se hará la Procesión Catedral y Súplicas a San José de la Montaña en el Patio del Hospital

ESTOS CULTOS SERAN POR LA INTENCION DE LOS SEÑORES SIGUIENTES:

Día 1.º, por la mañana, por la Sra. de Bernal, por sus intenciones. Tarde: D.ª Concha León, en sufragio de su difunto esposo.—Día 2.º, por la mañana, por la Sra. de Calvo, por sus difuntos. Tarde: Sra. D.ª Reyes Casco de Morán, por sus intenciones.—Día 3.º, por la mañana, por D. José Fernández y González, por sus intenciones. Tarde: Sra. D.ª Mari Blasco Guerrero de Bono, por sus intenciones.—Día 4.º, Exma. Srta. Cándida de Aparicio, por su difunto esposo.—Día 5.º, por su difunto del Srta.—Día 6.º, por la Sra. Carmen Casco, por sus difuntos padres.—Día 7.º, por las Srts. Anjelica y María Sastre, por sus difuntos.

Las personas que deseen inscribirse en la Pía Unión de San José de la Montaña, podrán hacerlo en la Sacristía de esta Iglesia

**A. M. D. G.**

(Con censura eclesiástica)

Gómez y Comp. Sevilla 19-4-47

Figura 4. Convocatoria del solemne septenario en honor de San José de la Montaña, 1947

de San José de la Montaña (fig. 4), de la que tenemos sus primeras referencias en 1927<sup>24</sup>.

Siguiendo en la línea de proliferación de asociaciones y cofradías en el hospital de Nuestra Señora de la Paz en las primeras décadas del siglo XX, tenemos que hablar de la fundación de la Hermandad de los Santos Cosme y Damián. Tras el beneplácito de la Orden Hospitalaria para que dicha corporación se instalase en la casa sevillana, el cardenal Eustaquio Ilundain erigió, con fecha del 6 de noviembre de 1933, para el «aumento de la devoción a los Santos Cosme y Damián y mantener entre las clases médico-farmacéuticas el espíritu religioso y la verdadera fraternidad cristiana», la Hermandad de los Santos Cosme y Damián, con residencia canónica en la iglesia de Nuestra Señora de la Paz. Junto al decreto de aprobación tenemos los estatutos de esta corporación, divididos en siete títulos y un total de veintiséis artículos. Entre estos últimos destacamos el quinto, precisando que para ingresar como hermano era necesario ser licenciado o doctor en Medicina o Farmacia, mientras que en el artículo sexto fija la posibilidad de que, si la persona que quisiera ingresar era

24. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

estudiante de Medicina o Farmacia, podía entrar como «adjunto» hasta que consiguiera el título universitario<sup>25</sup>.

A continuación, queremos hacer mención, brevemente, a varios de los vínculos más importantes que en el siglo XX y en lo que llevamos del XXI se han establecido entre la Orden de San Juan de Dios y algunas de las hermandades hispalenses. De estrechísima se puede considerar la relación entre la Hermandad de Pasión y los religiosos del antiguo hospital de Nuestra Señora de la Paz, hoy residencia de ancianos. Así apreciamos como son varias las ocasiones en que la imagen del Nazareno de Pasión ha permanecido en la cercana iglesia hospitalaria. La primera de ellas fue con motivo de las obras de restauración acometidas en la iglesia del Salvador entre los años 1918 y 1919; durante dichos trabajos el Señor de Pasión y la Virgen de la Merced permanecieron en este templo. Una segunda ocasión fue en 1929 por la exposición que con motivo del Congreso Mariano se instaló en el templo del Salvador, permaneciendo los titulares de la cofradía, desde el 22 de abril, día en que se trasladaron a la iglesia de San Juan de Dios, hasta el domingo 15 de diciembre del mismo año, en que volvieron a su sede<sup>26</sup>. La última ocasión en la que hemos podido observar al Señor de Pasión en el templo de la Paz ha sido en 2001 (fig. 5), con motivo de las obras de la antigua colegiata celebró su besapiés y novena en dicha iglesia hospitalaria, donde permaneció desde el 8 hasta el 22 de enero<sup>27</sup>.

La cariñosa relación entre estas dos instituciones propició que en el mes de marzo del año 2000 se celebrara, en la misma iglesia, una magnífica exposición sobre los respiraderos y faroles del paso de palio, estrenados en esa misma Semana Santa, así como de la restauración de diversas piezas de bordados, destacando el manto de salida de la Virgen de la Merced<sup>28</sup>. Esta última no ha sido la única muestra cofrade destacada que ha tenido como marco la referida iglesia; nos referimos a la exposición «Los esplendores de Sevilla» que, dividida en varios puntos, tuvo lugar en 1992, siendo el templo de Nuestra Señora de la Paz la sede dedicada a las corporaciones de gloria. Allí pudimos ver, presididas por la Virgen de la Paz en su retablo mayor, algunas de las obras marianas más representativas de la ciudad: la Virgen de los Reyes de los Sastres, la Luz de San Esteban, la Alegría de San Bartolomé, la Divina Pastora de la calle Amparo (antigua de Santa Marina), la Salud de San Isidoro, el Rosario de Santa Ana, la Esperanza Divina Enfermera, la del Amparo y la de Todos los Santos.

---

25. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194).

26. DELGADO ABOZA (2001b: 159-194); FENÁNDEZ-PIEDRA DE SILVA (1987).

27. DELGADO ABOZA (2001a: 13).

28. JIMÉNEZ SAMPEDRO (2000: 277-278).



Figura 5. El Señor de Pasión en la iglesia de Nuestra Señora de la Paz con motivo de la novena de 2001. Foto: Archivo de la Archicofradía Sacramental de Pasión

La antigua residencia de ancianos de San Juan de Dios de la calle Misericordia, en la actualidad comedor social, tiene su fundación en 1978, cuando con motivo de la restauración del antiguo hospital de Nuestra Señora de la Paz, fue cedido a la Orden Hospitalaria para que acogiera a los ancianos procedentes de la calle Sagasta mientras durasen las obras; permaneciendo después como la tercera casa de Sevilla. En este punto aclaramos que únicamente me limitaré a las hermandades que hayan tenido algo que ver con dicha casa desde la citada fecha de su fundación como residencia. Actualmente es la sede de dos corporaciones de gloria con carácter filial; una de ellas es la Hermandad de la Virgen del Mar de Sevilla, cuya imagen, réplica de la patrona de Almería, es obra de Antonio Castillo Lastrucci; la otra, es la Humilde, Fervorosa y Sevillana Hermandad de la Virgen de Guadalupe, cuya titular, copia de la patrona de Úbeda, fue realizada por Ramón Cuadra Moreno y bendecida el 31 de mayo de 1970, llegando cinco años más tarde a la iglesia de la Misericordia, donde se venera en el altar donde estuvo la Hermandad de la Cena<sup>29</sup>.

Una de las corporaciones que ha tenido sus orígenes en la iglesia de la Misericordia es la Hermandad del Carmen Doloroso, ya que esta se estableció en dicho templo, tras la autorización del superior hospitalario, y como grupo de devotos, en 1984; siendo el 14 de julio del citado año cuando se bendice la Virgen del Carmen, obra del imaginero Francisco Berlanga, en el templo de la Misericordia. En este permaneció hasta el 8 de diciembre de 1987, día en que se trasladó a su nueva y actual sede, la parroquia de Omnium Sanctorum, si bien su marcha de la Misericordia no hizo que perdiera su vinculación con la referida iglesia, como lo demuestra la celebración del X Aniversario de la bendición de la Dolorosa y su salida extraordinaria, desde esta iglesia, el 15 de octubre de 1994. Tras ser aprobada como cofradía de nazarenos se decidió hacer la estación de penitencia al referido templo, como así se hizo en los años 1996, 1997 y 1998, pero ante la dificultad de entrar en la iglesia con el nuevo paso de misterio, se dispuso realizar dicha estación a la iglesia de San Martín<sup>30</sup>.

Con motivo del cierre de la iglesia de San Vicente para acometer su restauración, la Hermandad de las Siete Palabras realizó su estación de penitencia desde la iglesia de la Misericordia desde 1995 hasta el Miércoles Santo de 2001 (fig. 6), si bien durante todo el año las imágenes recibieron culto en la capilla del Dulce Nombre de Jesús, sede de la Hermandad de la Vera-Cruz<sup>31</sup>. Esta relación con la Orden de San Juan de Dios, que regenta el templo de la Misericordia, propició que la cofradía del Miércoles Santo concediera a la

---

29. MARTÍNEZ ALCALDE (2011: 303-312).

30. DELGADO ABOZA (1999b: 112-125).

31. JIMÉNEZ SAMPEDRO (2013: 279-289).



Figura 6. Los pasos de la Hermandad de las Siete Palabras en la iglesia de la Misericordia en 1995. Foto: Rafael Jiménez Sampedro

referida comunidad religiosa su Medalla de Oro –lo que también hizo con la citada cofradía del Lunes Santo–, cuyo acto de entrega se llevó a cabo el 6 de febrero de 1999. Entre los altares que para la procesión del Corpus Christi se montan cada año, sin duda, uno de los más clásicos es el que la Hermandad de las Siete Palabras instala delante de la puerta de la iglesia de Nuestra Señora de la Paz, en la plaza del Salvador. Destacando que el año 2001 el magnífico altar levantado fue presidido por la propia imagen de la Virgen de la Paz, titular del antiguo hospital, consiguiendo el primer premio del concurso organizado por el ayuntamiento.

Por otra parte, anotamos que la Hermandad de los Panaderos en los últimos años ha celebrado, siendo la última ocasión en el mes de marzo de 2022, su anual quinario y función principal de instituto en la referida iglesia de la Misericordia, buscando un espacio más amplio para la mayor asistencia y mejor acomodo de sus hermanos. Con motivo de las obras de restauración del templo del Divino Salvador, las imágenes titulares de la Hermandad de Pasión recibieron culto en la iglesia de la Misericordia, desde donde realizaron su salida procesional el Jueves Santo desde 2004 hasta el 2007; sin olvidarnos de la participación del Señor de Pasión en el recordado Santo Entierro Grande del Sábado Santo de 2004. El Nazareno y la Virgen de la Merced fueron llevados a la iglesia Misericordia el 18 de

diciembre de 2003<sup>32</sup>, regresando al Salvador el 16 de febrero de 2008<sup>33</sup>, en ambas ocasiones en traslados públicos.

No podemos dejar de mencionar los estrechos lazos que existen entre el hospital de San Juan de Dios de la avenida de Eduardo Dato, antiguamente conocido como Sanatorio de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder, y la Hermandad de la Sed. Así lo vemos desde los orígenes de la corporación del Miércoles Santo, recordemos que varios hermanos hospitalarios ejercieron como padrinos de la bendición del Crucificado de la Sed, celebrada por el cardenal Bueno Monreal el 6 de septiembre de 1970, y cada año con el paso de la cofradía por el hospital. Una fecha destacada fue la del 17 de septiembre de 1994, con motivo del XXV aniversario de la fundación de la hermandad la Virgen de Consolación, en su salida extraordinaria, visitó el hospital momento en el que superior Félix Quinta impuso a la imagen la Granada de Oro, máxima decoración que otorga la Orden de San Juan de Dios. Años después fue la propia cofradía la que entregó a la orden su Escudo de Oro, colocándose a la imagen de San Juan de Dios el 16 de mayo de 1998, durante la celebración de la misa, presidida por la Virgen de Consolación, en el mismo hospital.

Con motivo de los 450 años del fallecimiento de San Juan de Dios, se acordó entre las dos instituciones celebrar durante el año 2000 distintos actos; igualmente, la hermandad aprobó en cabildo general extraordinario la petición de carta de hermandad con la Orden Hospitalaria, la cual fue aprobada rápidamente. Respecto a la estación de penitencia de ese año, sabemos que acompañaron a la Hermandad de la Sed una amplia representación de hospitalarios llegados de Granada y representantes de la Hermandad de San Juan de Dios de dicha ciudad. Otra fecha para recordar fue la del 26 de mayo de 2001, día en el que se celebró un solemne pontifical en los jardines de la fachada del hospital. Durante dicha ceremonia, presidida por la Virgen de Consolación en su paso de palio, se firmó la carta de hermanamiento entre la Orden y la cofradía; a la conclusión la Virgen de Consolación regresó en procesión a su iglesia acompañada de la imagen de San Juan de Dios en el antiguo paso de Nuestro Padre Jesús Cautivo y Rescatado de la Hermandad de San Pablo.

Durante la función principal de instituto del 3 de marzo de 2002 el hermano hospitalario José Ramón Pérez Acosta hizo entrega a la hermandad de una sagrada reliquia de San Juan de Dios, la cual preside el altar de la corporación y sale todos los años en la estación de penitencia. En ese mismo año, en las nuevas reglas aprobadas, se incorporó como titular a San Juan de Dios

---

32. RODRÍGUEZ BABÍO (2004: 17).

33. VILLARRICA (2008: 192).

y se añadió el título de «Hospitalaria Hermandad»<sup>34</sup>. En la mañana del 11 de septiembre de 2010 la Virgen de Consolación fue trasladada, en andas, hasta el hospital; durante todo el día estuvo en besamanos en el vestíbulo del hospital, regresando en rosario vespertino esa misma jornada<sup>35</sup>. El domingo 8 de octubre de 2023, en su anual rosario público, la Virgen de Consolación visitó el hospital, permaneciendo durante varias horas en dicho centro. A la conclusión de la solemne eucaristía la Orden de San Juan de Dios repuso a la Dolorosa la Granada de Oro, ya que la original se perdió en el robo que la hermandad sufrió en el año 2020.

La Hermandad del Sagrado Corazón, también con sede en la parroquia de la Concepción Inmaculada, mantiene un estrecho vínculo con el hospital de San Juan de Dios, tal como vemos en su procesión anual del mes de junio. Resulta curioso como en los primeros años de esta corporación, invitaba a merendar a los niños enfermos del antiguo sanatorio, de lo que todavía se conservan algunas facturas<sup>36</sup>. Muy relacionada también con el hospital de la avenida de Eduardo Dato tenemos a la Hermandad de la Milagrosa, contando la visita a este centro como uno de los momentos más destacados de su salida procesional cada Sábado de Pasión, en un principio como agrupación parroquial y desde 2016 como hermandad de penitencia. Más recientemente, el 28 de octubre de 2023 la Virgen del Rosario, titular de esta pujante corporación y en su paso de palio, recibió durante la eucaristía celebrada delante de la fachada principal del hospital la Granada de Oro de la Orden de San Juan de Dios<sup>37</sup>. No queremos concluir sin mencionar un hecho sencillo y desconocido hasta hace muy poco tiempo, aunque viene a reafirmar la relación entre la Orden de San Juan de Dios y las hermandades de Sevilla. Nos referimos a la cesión de la corona de la Virgen de la Paz, como ya sabemos titular del antiguo hospital de la plaza del Salvador, a la Dolorosa del Subterráneo de la Hermandad de la Cena (fig. 7). Se piensa que únicamente la sacó un año, posiblemente en algún Domingo de Ramos entre 1947 y 1952, y que fue solicitada a los religiosos hospitalarios por el sacerdote Miguel Román<sup>38</sup>.

---

34. JIMÉNEZ BEJARANO (2020: 172-179).

35. VILLALBA RODRÍGUEZ (2010: 770).

36. MARTÍNEZ ALCALDE (2011: 32).

37. RAMOS SÁEZ (2023: 815).

38. BALBUENA ARRIOLA (2024: 1995-1998).



Figura 7. La Virgen del Subterráneo, en su paso de palio, con la corona de la Virgen de la Paz. Foto: Archivo Albarrán

## BIBLIOGRAFÍA

- ARTACHO Y PÉREZ-BLÁZQUEZ, F. (1997): *Manuscrito sevillano. Crónica general de cofradías, festejos, sucesos y hechos curiosos acaecidos entre 1713 y 1775*. Sevilla, Guadalquivir Ediciones.
- BALBUENA ARRIOLA, E. J. (2024): «La Hermandad de la Sagrada Cena vista por Al-barrán», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 782: 195-198.
- BERMEJO Y CARBALLO, J. (2013): *Glorias religiosas de Sevilla*. Sevilla, Editorial Maxtor.
- DELGADO ABOZA, F. M. (1998): «Carta de Hermandad de la Orden de San Juan de Dios con las Hermandades del Pecado Mortal y del Sagrado Decreto», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 473: 64-67.
- DELGADO ABOZA, F. M. (1999a): «Nuevos datos sobre la Hermandad de la Santísima Vera-Cruz (1885-1886)», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 479: 61-64.
- DELGADO ABOZA, F. M. (1999b): «Hermandad Carmelita de las Maravillas de María y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Paz y Nuestra Señora del Carmen en sus Misterios Dolorosos», en Ediciones Tartessos (eds.), *Misterios de Sevilla*, I: 112-125. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2000): «Sobre la Hermandad del Valle y un malogrado proyecto de labrar una capilla en la antigua calle Gallegos», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 494: 97-100.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2001a): «Pasión. La Novena se celebró en la Iglesia de Nuestra Señora de la Paz», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 504: 13.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2001b): «Las Hermandades de Sevilla y la Orden hospitalaria de San Juan de Dios: pasado y presente de una intensa relación», en *Actas del II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*: 159-194. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2010): *Sevilla y la Orden de San Juan de Dios. Historia y Patrimonio Artístico del Hospital de Nuestra Señora de la Paz*. Sevilla, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2013): «La imagen de Jesús atado a la columna del antiguo hospital de Nuestra Señora de la Paz», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 647: 51-54.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1987): *Religiosidad popular sevillana a través de los retablos de culto callejero*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- FERNÁNDEZ-PIEDRA DE SILVA, M. (1987): «Vinculación de nuestra Hermandad con la Orden de San Juan de Dios», *Boletín de la Archicofradía Sacramental de Pasión*. Sevilla, septiembre de 1987, s. p.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1987): *Estudio histórico-institucional de la Primitiva Hermandad de los Nazarenos de Sevilla (vulgo «El Silencio»)*. Sevilla, Caja de Ahorros Provincial San Fernando de Sevilla.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, F. (1839): *Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de esta M. N., M. L. y M. H. ciudad de Sevilla*. Sevilla, Imprenta de José Morales.
- JIMÉNEZ BEJARANO, F. (2020): «San Juan de Dios. Juan del Próximo», en Hermandad de la Sed (eds.), *Sed. 50 año de historia, arte y devoción*: 172-179. Sevilla, Hospitalaria Hermandad Sacramental de Congregantes de la Concepción

Inmaculada de la Santísima Virgen María y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo de la Sed, María de Consolación Madre de la Iglesia, San Juan Evangelista y San Juan de Dios.

JIMÉNEZ SANPEDRO, R. (2000): «Exposiciones. Pasión 2000», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 494: 277-278.

JIMÉNEZ SAMPEDRO, R. (2013): *La Archicofradía de las Siete Palabras. Cinco siglos de devoción en el barrio de San Vicente*. Sevilla. Rafael Jiménez Sampedro.

MARTÍNEZ ALCALDE, J. (2011): *Anales histórico-artísticos de las Hermandades de Gloria de Sevilla*, t. III. Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Sevilla.

RAMOS SÁEZ, J. (2023): «La Virgen del Rosario recibió la Granada de Oro de la Orden de San Juan de Dios en la explanada del hospital», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 779: 815.

RODA PEÑA, J. (2007): «Simpecado de Nuestra Señora de las Aguas, 1761», en *Teatro de Grandezas: 172-173*. Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.

RODA PEÑA, J. (2013): «La colección de bordados de la Archicofradía Sacramental del Salvador de Sevilla», en *Actas del XIV Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia: 223-252*. Sevilla, Fundación Cruzcampo.

RODRÍGUEZ BABÍO, A. (2004): «Pasión. Trasladados los titulares a la Iglesia de la Misericordia», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 539: 17.

ROMERO MENSAQUE, C. J. (1990): *El Rosario en Sevilla. Religiosidad popular y Hermandades de Gloria*. Sevilla, ECO 21.

ROMERO MENSAQUE, C. J. (1997): «La religiosidad marginal en Sevilla durante los siglos XVII y XVIII», en *Actas del Simposium Religiosidad popular en España: t. 1: 899-920*. San Lorenzo de El Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.

VILLALBA RODRÍGUEZ, D. (2010): «La Virgen visita a los enfermos», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 620: 770.

VILLARRICA, R. (2008): «Pasión. De vuelta al Salvador», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 589: 192.

# La Virgen de Valme de Dos Hermanas y su romería: una devoción singular en el contexto de la piedad popular andaluza

## The Virgin of Valme de Dos Hermanas and her Pilgrimage: A Singular Devotion in the Context of Andalusian Popular Piety

HUGO SANTOS GIL  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** El origen de la devoción a Nuestra Señora de Valme se remonta a la época de la conquista de Sevilla por el rey san Fernando (1248), con la súplica «Váleme Señora» pronunciada por este monarca en el cerro de Cuartos, implorando así el auxilio de María para lograr la victoria y devolver la ciudad a la fe cristiana.

La romería de Valme se celebra el tercer domingo de octubre, constituyendo una singular expresión de la piedad popular. Se trata de una de las romerías más importantes de España y ha sido declarada bien de interés cultural de Andalucía. Es la fiesta mayor de Dos Hermanas y pone de manifiesto el filial amor de este pueblo hacia la Madre de Dios y su confianza en el poderoso valimiento de la Santísima Virgen.

**Palabras clave:** devoción mariana, expresiones de la piedad popular, tradiciones y costumbres, romerías, Nuestra Señora de Valme.

**Abstract:** The origin of the devotion to Our Lady of Valme dates back to the time of the conquest of Seville by King san Fernando (1248), with the supplication «Váleme Señora» pronounced by this monarch on the Cerro de Cuartos, thus imploring help of Mary to achieve victory and return the city to the Christian faith.

The Valme Pilgrimage is celebrated on the third Sunday in October, constituting a unique expression of popular piety. It is one of the most important pilgrimages in Spain and has been declared a Site of Cultural Interest in Andalusia. It is the main festival of Dos Hermanas and reveals the filial love of this town towards the Mother of God and its trust in the powerful courage of the Blessed Virgin.

**Keywords:** Marian devotion, expressions of popular piety, traditions and customs, pilgrimages, our Lady of Valme.

Valme, como es sabido, es una invocación en lengua española que se remonta al siglo XIII, cuando el rey San Fernando, ante la dificultad que encontraba para reconquistar Sevilla, pidió ayuda a la Madre celestial: «Váleme Señora», «¡Ayúdame Señora!» Desde entonces, numerosos fieles en España y en otros lugares del mundo siguen repitiendo «Váleme», ayúdame María, y sé nuestro apoyo.

San Juan Pablo II (1996)

## 1. INTRODUCCIÓN

El origen de la devoción a la Virgen de Valme se remonta, según una antigua tradición, a la época de la conquista de Sevilla por el rey san Fernando (fig. 1). Autores como Diego Ortiz de Zúñiga, Leandro José de Flores, «Fernán Caballero» y José Alonso Morgado recogen en sus obras cómo durante el asedio a Isbiliya, viendo el santo rey el abatimiento de sus tropas, invocó –en el cerro de Cuartos– a una imagen de la Virgen que llevaba consigo, pronunciado estas palabras: «¡Valme, Señora, que si te dignas hacerlo, en este lugar te labraré una capilla, en la que a tus pies depositaré como ofrenda, el pendón que a los enemigos de España y de nuestra santa fe conquiste!». Y la piadosa leyenda añade que, entonces, ordenó al maestro de la Orden de Santiago, Pelay Pérez Correa, que clavara su espada en el suelo, brotando al momento un manantial –la «Fuente del Rey»– que sirvió para calmar la sed de los soldados cristianos.

Una vez que san Fernando tomó Sevilla el 23 de noviembre de 1248, cumplió la promesa hecha a la Virgen y mandó construir una ermita en Cuartos, donde entronizó la imagen a la que había invocado, que se llamó «Valme» en recuerdo de la súplica del monarca, y, a sus pies, el pendón arrebatado a los musulmanes.

La súplica «Valme» o «Váleme» aparece con frecuencia en obras literarias de la Edad Media, como forma de invocar el auxilio y la protección de la Virgen ante las dificultades: así lo evidencian los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, y las *Cantigas de Santa María*, del rey Alfonso X «el Sabio», ambas escritas en el siglo XIII.

Gracias al conquistador de Sevilla, esta súplica medieval se hizo imagen y nombre. Un nombre, escueto y original, que es capaz de expresar en tan solo cinco letras cómo la Virgen María intercede ante Dios por nosotros y nos lleva de su mano hasta la eternidad.

En efecto, la esencia espiritual y el significado más profundo de esta singular advocación mariana, verdaderamente única en el mundo, pueden resumirse con el fragmento que a continuación citamos, escrito por el poeta Joaquín Romero Murube –«uno de los espíritus más finos y penetrantes de la literatura andaluza de todos los tiempos»– e incluido en su pregón de la romería de Valme, que pronunció en Dos Hermanas poco antes de morir (1969):



Figura 1. San Fernando en oración ante la Virgen de Valme (mural de Braulio Ruiz Sánchez, 1950)

Decir Valme es casi un acto de fe. Decir Valme es un resumen teológico de todas las posibilidades de María, corredentora y mediadora del género humano. Decir Valme es la oración más rápida, más intensa, más breve que puedan pronunciar los labios humanos. Al decir Valme, decimos Refugio, Esperanza, Caridad, Misericordia. Certidumbre de que María, que nos recogió al nacer, velará por nosotros a la hora de la muerte y llevará nuestra vida a la vida eterna.

## 2. VALME, IMAGEN GÓTICA DE UNA SÚPLICA

La imagen de la Virgen de Valme es una talla gótica de las denominadas «fernandinas» (por su vinculación con san Fernando), cuya datación se sitúa en la Baja Edad Media, posiblemente en el segundo tercio del siglo XIII (figs. 2 y 3). De autoría anónima, su iconografía deriva de modelos bizantinos ya habituales en el románico. Con unas dimensiones de 68 x 28 x 17 cm, representa a la Virgen en majestad, como trono y Madre de Dios, sosteniendo al Niño en su rodilla. Es una de las imágenes marianas introducidas en tierras sevillanas a raíz del primer impulso repoblador llevado a cabo tras la reconquista cristiana del bajo Guadalquivir.

La composición del conjunto supera la frontalidad y el hieratismo del modelo iconográfico tradicional, avanzando hacia propuestas más realistas al presentarse al Hijo sobre la pierna izquierda y no en el centro de la misma, en actitud de bendecir con su mano derecha, mientras que con la izquierda porta un pájaro, símbolo de la Resurrección y del Espíritu Santo. La Virgen sostiene en su mano derecha una rosa, que en origen pudo ser una flor o fruta tallada. Los rasgos físicos de ambas figuras están suavemente modelados y se caracterizan por tener unas facciones individualizadas, aunque conservan el idealismo propio del gótico internacional; en todo caso, presentan gran refinamiento y solemnidad.

En los anexos a la presente comunicación, incluimos un resumen explicativo de la evolución iconográfica de esta valiosa imagen, una de las más antiguas de Andalucía desde el punto de vista artístico, así como de la última restauración llevada a cabo en la talla, que permitió descubrir interesantes datos sobre su historia material.



Figura 2. Talla gótica de Nuestra Señora de Valme (siglo XIII)



Figura 3. Imagen de la Virgen de Valme revestida con manto y joyas

### 3. LA VIRGEN DE CUARTOS

La ermita de Valme (fig. 4) –situada en una encrucijada de caminos y equidistante una legua tanto de Sevilla como de Dos Hermanas– se convirtió pronto en lugar de peregrinación. En 1380, según relata Francisco Lorenzo de Vera y Rosales, fue recibida en el sitio de Cuartos la imagen de la Virgen de la Hiniesta, llevada por mosén Per de Tous, quien la había descubierto en Cataluña, trayéndola hasta Sevilla para restituirla a la iglesia de San Julián.

Por otra parte, hay documentos de los siglos XV y XVI que hablan de la iglesia de Cuartos, los diezmos que le correspondían y la existencia allí de un beneficiado eclesiástico. Uno de estos clérigos fue Juan García de Celaya, que

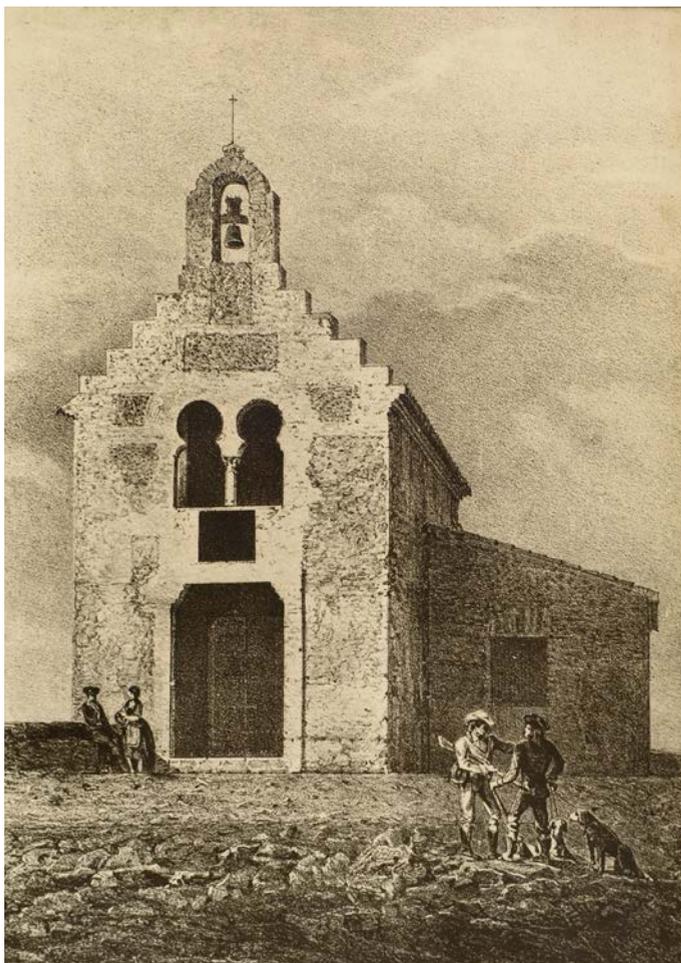


Figura 4. Antigua litografía de la ermita de Valme en el cortijo de Cuartos

en 1478 consiguió de los Reyes Católicos la legitimación de los cuatro hijos que tuvo con la doncella María de Angulo.

En 1543, Baltasar Montero –alcaide de Cuartos– dispone en su testamento ser enterrado en dicha iglesia y deja constancia del culto a Nuestra Señora.

El enclave de Cuartos –luego Cuartos y, finalmente, Cuarto– existe en la toponimia desde época romana, haciendo referencia su denominación a la cuarta piedra miliaria que señalaba la distancia desde la urbe: cuatro millas. También hay alusiones en las crónicas musulmanas que describen las incursiones de los normandos a través del Guadalquivir (año 844), mencionándolo como *Qwartus*.

En los libros del repartimiento de Sevilla (1253) figura como una «alcaria» de 1160 aranzadas, entregada por el rey Alfonso X como parte del heredamiento de la ciudad. Durante los siglos XIV y XV, se intentó consolidar

la población del lugar de Quartos, en torno a la torre defensiva que aún hoy permanece; parece ser que incluso llegó a tener un concejo propio. Sin embargo, acabaría despoblándose y pasando a propiedad de Leonor de Stúñiga o Zúñiga –esposa de Alfonso Pérez de Guzmán–, que lo vendió antes de 1469 a su primo Juan Ponce de León, conde Arcos y señor de Marchena. Vinculado a este poderoso linaje, el donadío o castillo de Quartos –denominaciones que también tuvo– acabó siendo legado para la dotación del hospital de la Santa Resurrección de Utrera, en virtud del testamento de Catalina de Perea, viuda de Lope Ponce de León (1522). Esta institución benéfica mantuvo la propiedad del cortijo de Quartos a lo largo de los siglos, hasta su expropiación en 1940 por parte de la Diputación Provincial de Sevilla, que actualmente sigue siendo la titular de estos terrenos.

#### 4. LA COFRADÍA DEL VALME

En el siglo XVII aparecen los primeros datos sobre la existencia de una hermandad establecida en Quartos para rendir culto a la Virgen: así, el 6 de agosto de 1628 se inició el «Libro de los hermanos que se van admitiendo en la cofradía y hermandad de Ntra. Sra. del Valme», con el ingreso de veinticuatro personas de relevancia, como los curas y otros clérigos de Dos Hermanas, el alcalde ordinario por el estado noble, el escribano de la villa, el corregidor de la ciudad de Guadix, el alcalde mayor de Sevilla y el alguacil del señor arzobispo.

El 28 de octubre del mismo año dio comienzo el libro de acuerdos de la cofradía, donde también constaban las visitas realizadas por la autoridad eclesiástica a partir de 1634. En la de 1653, se pudo constatar que la cofradía del Valme «se ha perdido, y su Regla y forma», y que varias personas habían comenzado a reorganizarla para que no se perdiera «la debozion tan antigua de esta Santa Ymagen tan milagrosa». Al año siguiente, la hermandad nombró mayordomos, conociéndose otras actuaciones llevadas a cabo por los cofrades en las décadas centrales del siglo XVII, sobre todo a propósito de las obras realizadas en la ermita tras la explosión del molino de pólvora que se encontraba en sus inmediaciones, como recoge Diego Ortiz de Zúñiga en los *Anales de Sevilla*, al referir los hechos acaecidos durante 1667.

En la visita de 1672 se vuelve a mencionar que se había perdido «la Regla» que la cofradía tenía «confirmada y aprobada por el Sr. Ordinario», examinando el visitador «las limosnas que se han juntado para la obra que se esta aziendo para la capilla nueva» y ordenando que se realizara inventario de todos los bienes, pues «tiene notizia de que esta capilla tiene muchas prendas de plata y ornamentos muy ricos». No obstante, en 1647 y 1669 se habían hecho otros inventarios de los enseres, que evidencian el progresivo aumento del culto a la Señora: por entonces, ya aparecía ricamente vestida y enjoyada a la



Figura 5. Escudo de la hermandad en el estandarte antiguo de la corporación

usanza de las reinas y damas nobles de la época. En estos documentos se alude, asimismo, a la realización de obras de reforma y ampliación en el templo.

También se conoce el nombre de los santeros o hermanos limosneros designados por la hermandad para el cuidado de la capilla entre 1675 y 1699, respecto de lo cual hubo diversos pleitos con el prior de las ermitas del arzobispado, que defendía su derecho a nombrarlos, resolviéndose definitivamente la controversia a su favor en 1726.

La fiesta principal en honor de la Virgen de Valme se celebraba el segundo día de la Pascua de Pentecostés, «según costumbre», y a ella acudían numerosos devotos, como se refleja en la vida del venerable

fray Diego Pérez, llamado el «apóstol de Triana» (1655-1705). Sobre todo, la devoción arraigó fuertemente en el pueblo de Dos Hermanas, en cuyo término municipal se encontraba el lugar de Cuartos. Así, la venerada imagen era llevada en procesión de rogativas hasta la villa nazarena<sup>1</sup> cada vez que ocurría alguna calamidad. Tal sucedió, por ejemplo, en mayo de 1649 con ocasión de la gran epidemia de peste negra que diezmo la población de Sevilla e, igualmente, en julio de 1662, celebrando el concejo de Dos Hermanas una fiesta en acción de gracias por haber cesado los «males temporales» gracias a la intercesión de la Señora.

Con anterioridad a ello, en 1644, el capitán Pedro de Pedrosa –caballero veinticuatro de Sevilla y señor de la villa de Dos Hermanas tras comprar su

1. Con el término «nazareno» o «nazarena» se alude en el presente texto al gentilicio de los habitantes de la ciudad de Dos Hermanas, que rinde homenaje al apellido de quienes, según una hermosa tradición, fueron sus fundadoras: Elvira y Estefanía Nazareno, hermanas a su vez del adalid Gonzalo Nazareno, a quien le correspondieron estas tierras en el repartimiento de Sevilla. Tras la Reconquista, estas mujeres vinieron desde el reino de León siguiendo el sonido de una campanita, hasta descubrir en una cueva una imagen de Santa Ana «triplex», con la Virgen y el Niño en brazos, que había sido ocultada por los cristianos antes de la ocupación musulmana. Debido a lo milagroso del hallazgo, se empezó a conocer el pueblo como el de «las dos hermanas» y sobre la cueva se edificó una capilla, donde hoy sigue recibiendo culto Santa Ana como patrona y origen de la ciudad.

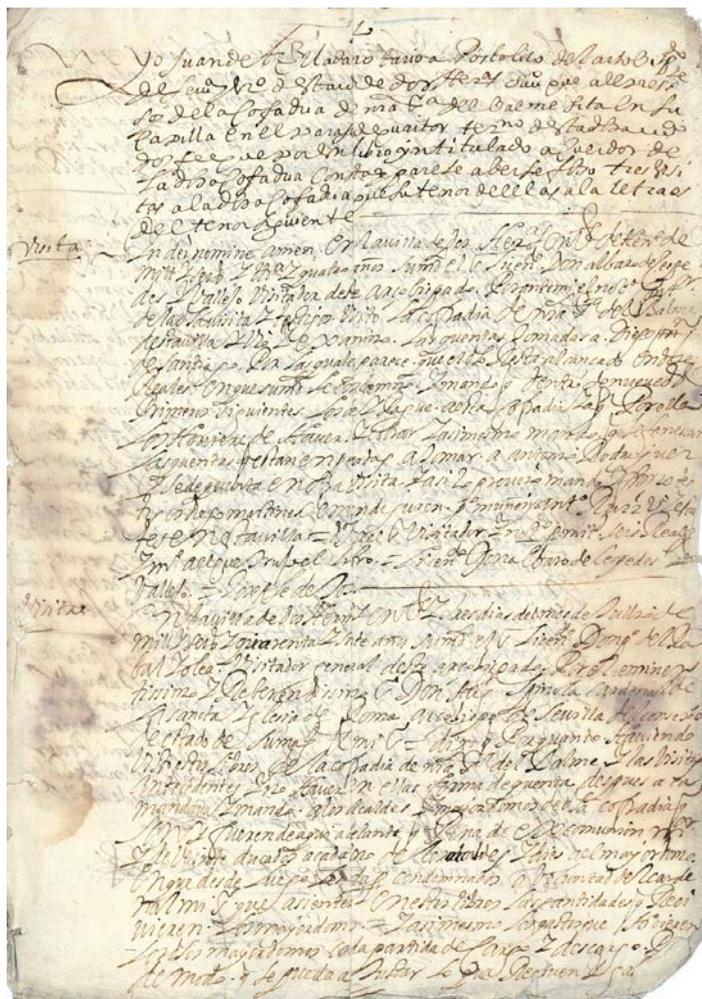


Figura 6.  
Extracto de las  
visitas realizadas  
por la autoridad  
eclesiástica a la  
ermita de Valme  
en el siglo XVII

jurisdicción a la Corona en 1639– había fundado una memoria de misas en la ermita de Valme, dotada con 22 921 maravedíes de juro y renta, nombrando capellán a su sobrino, Alonso de Pedrosa. Otro dato interesante es que, entre 1652 y 1653, se tiene noticia de los viajes realizados a Indias por la nao de aviso «Nuestra Señora del Valme y San Antonio», propiedad de Andrés de Ribera, con la misión de entregar correspondencia en Cartagena y Portobello.

La documentación conservada atestigua que, también durante el siglo XVIII, la fiesta de la Virgen se seguía celebrando en Pentecostés. La hermandad estuvo activa, al menos, hasta 1725-1726, fecha en la que –como hemos apuntado más arriba– entabló un pleito con el prior de las ermitas, ya que este último había nombrado ermitaño de Cuartos a Juan de Herrera sin contar con el beneplácito de la cofradía. Hasta entonces, esta había venido designando al

santero, quien debía obtener luego la aprobación y licencia del ordinario, pero no la de la dignidad prioral. Durante la centuria anterior ya habían existido antecedentes de este pleito, en la etapa de los priores Rodrigo Arias de Neyra Portocarrero (1639-1640) y Francisco de Aristi (1656-1657), disputándose si la iglesia del Valme debía ser considerada capilla dependiente de la parroquia de Dos Hermanas (y, por lo tanto, sujeta a la jurisdicción arzobispal) o ermita bajo administración del prior.

Una vez resuelta la controversia a favor del Priorato de las Ermitas (lo cual fue contrario a los intereses tanto de la hermandad como de la iglesia nazarena), se tiene constancia de los nombramientos efectuados por esta dignidad entre 1732 y 1802, anotados en los libros de asiento que se conservan en los archivos catedralicio y diocesano.

Por otra parte, en torno a 1730, se hicieron nuevas obras de reforma y ampliación en la capilla de Cuartos, auspiciadas por la familia de los Rivas, una de las más importantes y acaudaladas que residían en Dos Hermanas. El patriarca de este linaje, Francisco Domínguez de Rivas (1644-1733), fue un gran devoto de la Señora, como hizo notar en su testamento, y también costeó la nueva capilla del Santísimo Sacramento de la parroquia de Santa María Magdalena, que, andando el tiempo, acogería a la Virgen de Valme cuando fue trasladada definitivamente al pueblo desde su ermita.

## 5. EL DECISIVO SIGLO XIX

En el año 1800, debido a la grave epidemia de fiebre amarilla que se inició en Cádiz, la Virgen de Valme fue llevada en rogativas hasta Dos Hermanas y, en agradecimiento por su intercesión, los vecinos hicieron un voto a la Señora, que se celebraría anualmente con función solemne y procesión. A raíz de ello, la imagen quedó en la parroquia del pueblo con carácter estable, lo cual acabó provocando el abandono y ruina de la ermita de Cuartos. Un periodo de crisis agudizado, además, por la decadencia de la hermandad durante la invasión francesa (1808-1814).

En esta difícil coyuntura se entabló un pleito con el hospital de la Santa Resurrección de Utrera por la titularidad de los terrenos colindantes con la capilla. En 1816, el secretario de la hermandad, Andrés López Mérida, escribió incluso al rey Fernando VII para que pusiera fin a la usurpación de terrenos que, presuntamente, había realizado el hospital. Pero, a partir de 1820, la cofradía entró en un periodo de languidez y quedó prácticamente extinguida hasta que, en 1833, se intentó su reorganización y salió la Virgen en rogativas con motivo de una fuerte epidemia de cólera. Aunque luego volvería a decaer la actividad de la hermandad, pocos lustros después comenzaría a resurgir el culto a Nuestra Señora de Valme (fig 7).

Durante sus estancias en Dos Hermanas con motivo de su matrimonio con el marqués de Arco-Hermoso, la escritora Cecilia Böhl de Faber –«Fernán Caballero» (1796-1877)– conoció la historia de la venerada imagen y la incluyó en su novela *La familia de Alvareda* (1856). Los duques de Montpensier (Antonio de Orleans, hijo de los reyes de Francia, y Luisa Fernanda de Borbón, infanta de España y hermana de la reina Isabel II), que entonces residían en Sevilla, leyeron esta obra literaria y así conocieron el estado de abandono tanto de la ermita como del pendón ofrecido a la Virgen por San Fernando. Por ello, decidieron restaurar este último y lo restituyeron solemnemente a la iglesia de Dos Hermanas el 1 de mayo de 1857.

Dos años más tarde, en acción de gracias por el nacimiento de su primer hijo varón y bajo la dirección del arquitecto Balbino Marrón, llevaron a cabo la reedificación de la capilla, inaugurada el 9 de octubre de 1859 (fig. 8), con cuyo motivo se editó el «Sermón histórico» pronunciado por el capellán real José



Figura 7. Antiguo grabado de la Virgen en candelero (1855)



Figura 8. La ermita de Valme tras su reconstrucción por los duques de Montpensier (1859)

Rafael de Góngora y se publicó una «Corona poética», también patrocinada por los Montpensier y coordinada por la propia Fernán Caballero.

Desde esta fecha, la Virgen de Valme permaneció de nuevo en su antigua ermita ya restaurada, pero era tal la devoción que le profesaban los vecinos de Dos Hermanas que, en 1869, ante el temor de que pudiera sufrir algún atentado en la oleada de anticlericalismo y destrucción de templos que se desencadenó tras el derrocamiento de la monarquía isabelina, se dispuso que la imagen fuera trasladada definitivamente a la capilla sacramental de la parroquia de Santa María Magdalena, donde hoy sigue recibiendo culto diario.

## 6. DE LA REORGANIZACIÓN DE LA HERMANDAD AL AÑO JUBILAR (1870-2023)

A partir del año 1870, y en particular desde 1893, comenzó una nueva etapa. Así, tras varios intentos frustrados, se logró reorganizar la hermandad, se aprobaron sus nuevas reglas por la autoridad eclesiástica (1888) (fig. 9), se recuperó el pendón de San Fernando –custodiado durante 25 años en el palacio de San Telmo– y se restauró la imagen de la Señora, devolviéndola a su primitiva forma gótica.

En este contexto, gracias al impulso de algunos miembros de la hermandad y, sobre todo, del poeta José Lamarque de Novoa, en 1894 se decidió celebrar, anualmente, una romería otoñal a la ermita de Cuarto, para que la Virgen volviese, al menos por un día, a su primitivo templo.

El 24 de junio de 1896, tanto la capilla sacramental de la parroquia de Santa María Magdalena como la ermita obtuvieron el privilegio de la agregación a la basílica de Santa María la Mayor de Roma, a petición de la hermandad, que, en virtud de ello, recibió también el título de «Pontificia». Un año después, en el mes de junio de 1897, la Virgen de Valme fue proclamada «Protectora especial de la villa de Dos Hermanas», por acuerdo unánime del ayuntamiento nazareno, título que refrendó el entonces arzobispo de Sevilla, Marcelo Spínola y Maestre. Con ello, se abre la fecunda página del siglo XX, que –en buena medida– girará en torno a la propia evolución de la romería de Valme y que tendrá su cenit en 1973 con la coronación canónica de la venerada imagen, máxima expresión del amor de todo un pueblo hacia su Reina y Madre.

Como afirmó el entonces cardenal-arzobispo de Sevilla, José María Bueno Monreal, «una devoción tan generosa y perdurable» justificaba dicho reconocimiento de la Iglesia a esta secular y singular advocación mariana. Una coronación que fue lograda por el pueblo de Dos Hermanas después de mucho tiempo, largos anhelos y notables esfuerzos, pues la primera vez que se planteó la iniciativa fue en 1942 y 1947, a instancias de la camarera de la Virgen, Elvira Mantilla Rodríguez. Aunque después hubo intentos en la década de 1950, por diversas circunstancias no se pudo retomar la idea hasta 1968, emprendiéndose formalmente las gestiones a partir de febrero de 1970. Tras un dilatado proceso que incluyó la recogida de miles de firmas, el día 10 de octubre de 1971, en el noveno año del pontificado del papa Pablo VI, se firmaba en Roma el rescripto autorizando «que la citada sagrada imagen de la Madre de Dios pueda ser, en Nuestro Nombre y con rito solemne, coronada con preciosa corona de oro». Hay que recordar que entonces las coronaciones canónicas solo podían ser concedidas por el Cabildo



Figura 9. Libro de Reglas de la Hermandad de Valme (1888)



Figura 10.  
Coronación  
canónica de la  
Virgen de Valme  
(1973)

de San Pedro del Vaticano, reservándose para las imágenes marianas «insignes por el arte y por el culto».

La solemne ceremonia de imposición de la corona –labrada a partir de joyas particulares donadas por innumerables devotos de la Señora– se celebró, al fin, en la tarde del sábado 23 de junio de 1973 (fig. 10), ante una ingente multitud de fieles y con asistencia de las máximas autoridades nacionales, provinciales y locales del momento. Fueron padrinos el entonces presidente del Gobierno español, almirante Luis Carrero Blanco (que había sido designado para el cargo apenas quince días antes), y su esposa, Carmen Pichot. No cabe duda de que el acto de la coronación quedó grabado de forma indeleble en el corazón y en la memoria de los nazarenos: fue y sigue siendo, ciertamente, uno de los acontecimientos más relevantes de la historia de Dos Hermanas.

El año jubilar que, por especial concesión de la Santa Sede, tuvo lugar en Dos Hermanas desde el 9 de octubre de 2022 hasta el 8 de octubre de 2023, con motivo del 50.º aniversario de la coronación canónica, ha constituido un hito en la historia reciente de la hermandad y, en buena medida, sintetiza todo cuanto ha conllevado el engrandecimiento de la devoción a Nuestra Señora de Valme durante los últimos ciento cincuenta años (fig. 11).



Figura 11.  
Solemne  
apertura del Año  
Santo Jubilar  
(2022)

## 7. LA ROMERÍA DE DOS HERMANAS... Y DE SEVILLA

La primera romería en honor a la Virgen de Valme, tal como la conocemos actualmente, tuvo lugar el domingo 28 de octubre de 1894. Su principal impulsor fue el empresario, poeta y diplomático José Lamarque de Novoa (1828-1904), quien lideró las gestiones necesarias para la organización de una jornada festiva en la que se rememorara la reconquista de Sevilla por el rey Fernando III el Santo, a semejanza de las fiestas que se llevaban a cabo durante los siglos XVII y XVIII en el entorno de la ermita de Cuartos.

Hasta el año 1899, la fiesta continuó realizándose con creciente participación de los vecinos de Dos Hermanas y Sevilla, si bien hubo de suspenderse a partir de 1900 por falta de medios económicos. Tras un paréntesis de quince años, se reanudó en 1916 y, desde entonces, se ha venido celebrando con notable pujanza, salvo en el primer bienio de la Segunda República (1931-1933), durante la Guerra Civil (1936-1938) y en 1946 (debido a la restricción del culto público impuesta por el cardenal Segura con motivo de las misiones preparatorias de la proclamación del patronazgo canónico de la Virgen de los Reyes sobre la archidiócesis hispalense).

Uno de los periodos más interesantes de su evolución histórica es el que coincide con los «felices años 20», cuando la romería de Valme entró de lleno en el calendario festivo de la capital hispalense y a su celebración asistían numerosos sevillanos, incluso con carretas y carros engalanados, que acudían desde los barrios de San Julián, Puerta Osario, Triana o Puerta de la Carne. Este vínculo con la metrópolis se refleja, también, en las numerosas crónicas y artículos publicados por la prensa de la época. No en vano, el poeta Joaquín Romero Murube –pregonero de Valme en 1969– la definió como «la romería sevillana por excelencia y razón histórica».

En las últimas décadas, la romería de Valme ha adquirido gran auge y esplendor, hasta el punto de ser una de las más importantes de España; por ello, fue declarada fiesta de interés turístico nacional en junio de 1976. En 2022, ha sido reconocida formalmente como la fiesta mayor de Dos Hermanas por el ayuntamiento nazareno y catalogada como bien de interés cultural de Andalucía por el Consejo de Gobierno de la comunidad autónoma (Decreto 510/2022, de 27 de septiembre) (fig. 12).

## 8. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA ROMERÍA DE VALME (1894-2024)

Dada su actual importancia como manifestación de la piedad popular andaluza, incluimos a continuación una síntesis cronológica de los periodos o etapas en que pueden dividirse los 130 años de esta fiesta sevillana, que el pueblo de Dos Hermanas crea cada año el tercer domingo de octubre para honrar a su Celestial Protectora, acompañándola hasta su primitiva capilla en el cortijo de Cuarto, lugar donde nació esta singular advocación mariana que, con su mismo nombre, expresa y hace patente el valimiento de Nuestra Señora.

### 8.1. 1894-1900: El nacimiento de una fiesta

Como se ha mencionado, la romería de Valme se celebró por primera vez el 28 de octubre de 1894, como culminación de una serie de iniciativas y reformas auspiciadas, entre otros, por Lamarque de Novoa, a la sazón «hermano protector» de la hermandad. El nacimiento de esta fiesta popular pretendió recuperar





Figura 12. Romería de Valme (2022)

como lugar de culto la histórica ermita de Cuarto, peregrinando hasta allí una vez al año con la imagen de la Virgen de Valme, para evocar el origen de esta advocación y su vínculo con las gestas del rey san Fernando en la conquista de Sevilla. En estos primeros años (de los que no se conocen testimonios gráficos), la prensa resaltaba la presencia de destacados personajes de la «buena sociedad sevillana», así como la participación de vecinos tanto de Dos Hermanas como de la capital y otros pueblos cercanos. En 1900, la hermandad tuvo que aplazar la romería al mes de mayo del año siguiente, debido a un temporal de lluvias. Sin embargo, la fiesta finalmente no llegaría a celebrarse, lo cual fue preludio de su crisis.

## 8.2. 1901-1919: Decadencia al inicio del siglo xx

En el cabildo del 29 de septiembre de 1901, se acordó «por unanimidad y sin discusión» no celebrar la romería «hasta que la hermandad lo juzgue oportuno y existan fondos suficientes». Esta suspensión se debió a un cúmulo de circunstancias, luego agravadas tras la muerte del «hermano protector» Lamarque en 1904. Así, a comienzos del siglo XX, la hermandad entró en un periodo de postración y decadencia ante la falta de recursos económicos y la situación de crisis general. En 1916, se propuso la recuperación de la romería, por iniciativa del entonces hermano mayor, José Sánchez Rubio, y gracias al apoyo decisivo del alcalde, Juan Antonio Carazo Gómez, que aportó 400 pesetas para «resucitar una fiesta que estaba muerta». A partir de entonces, se afianzó y comenzó una etapa de esplendor que llegaría a su cenit en la década siguiente. Fiel reflejo de ello son las informaciones de prensa sobre la romería, que empiezan a aparecer en revistas y periódicos incluso de ámbito nacional. En estos primeros años de recuperación, la Virgen iba en un templete neogótico de madera dorada, iluminado con candelabros de guardabrisas (fig. 13).

## 8.3. 1920-1930: La época de oro de la romería

Durante los «felices años veinte» la romería de Valme conoció un periodo de auge y esplendor único en su historia. El ambiente de optimismo y renacimiento ciudadano que se vivía de modo particular en Sevilla ante la inminencia de la Exposición Iberoamericana, así como las expectativas generadas por este evento y la «paz social» implantada por la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), propiciaron la consolidación de la fiesta, con un notable aumento de participación y la decantación de su estética: en 1922, nacieron las flores de Valme, ideadas por Elena Molina de la Muela (camarera de la Señora) y Diego Justiniano Lamadrid, artífices de la renovación de la carreta de la Virgen, cuyo exorno variaba todos los años y para el que se utilizaban diversos elementos decorativos (en algunas ocasiones, hasta palomas disecadas). También es destacable la presencia de carros y carretas engalanadas que acudían desde barrios de Sevilla, pues la romería de Valme se había incorporado pronto al calendario festivo de la capital. En esta década, las informaciones de prensa y los reportajes gráficos –incluso en periódicos y revistas de Madrid o Barcelona– son muy abundantes, poniendo de manifiesto la importancia que llegó a adquirir como fiesta popular andaluza, dentro y fuera de nuestra región (fig. 14).



Figura 13. Primera fotografía conocida de la romería de Valme (1916)



Figura 14. Carreta de la Virgen en la romería del año 1925

#### 8.4. 1931-1939: La crisis de los años 30

Frente al esplendor de los años 20, la década siguiente supuso un nuevo periodo de crisis para la romería de Valme, debido principalmente a las convulsiones generadas por la Segunda República y la Guerra Civil. Así, durante la etapa republicana, la fiesta solo pudo celebrarse en 1934 –gracias a la mediación del ministro Manuel Giménez Fernández– y 1935, coincidiendo con el gobierno de la coalición de derechas; entre 1931 y 1933 solo se dedicaron a la Virgen los cultos internos en la parroquia. A raíz del estallido de la guerra, la romería tuvo que ser sustituida por una procesión de rogativas, que salía desde la capilla de San Sebastián, templo al que fue trasladada la imagen tras la quema de la parroquia de Santa María Magdalena en la madrugada del 19 de julio de 1936. En 1939, una vez finalizada la contienda y reconstruida la iglesia, volvió a celebrarse la romería, que a partir de este momento se consolidaría como señera fiesta sevillana, caracterizada por su elegancia y distinción.

#### 8.5. 1940-1959: La lenta recuperación de la posguerra

Durante las décadas de 1940 y 1950, la romería de Valme afrontó una crucial etapa de recuperación, después de los turbulentos años 30. En este periodo, la fiesta se celebró en un ambiente de mayor recogimiento y austeridad, debido a las dificultades de la posguerra, aunque sin olvidar la alegría y animación propias de su carácter. De esta época se conservan las primeras imágenes filmadas de la romería y también los interesantes reportajes del periódico local *Adelante*, editado por la Acción Católica. En las fotografías se observa la precariedad de medios con los que se exornaban las carretas y se preparaban las reuniones en Cuarto. A partir de 1942, se consolida el modelo actual de la carreta de la Virgen, que en aquellos años se realizaba solo con flores blancas. A raíz del incendio producido en 1950, se introdujeron mejoras definitivas, como los cestos de nardos y el papel de color, simbolizando esta nueva época la hermosa carreta de 1954 (figs. 15 y 16).

#### 8.6. 1960-1979: Una nueva etapa de esplendor

En los años 60 y 70 del siglo XX, la romería de Valme evolucionó muy deprisa, no siendo ajena a los profundos cambios sociales que se produjeron durante estas décadas. El pujante desarrollo económico, los vientos de renovación y apertura, así como las ansias de restablecer las libertades en España propiciaron un nuevo periodo de auge y esplendor, que culminó con la declaración de la romería como fiesta de interés turístico nacional (junio de 1976), en pleno



Figura 15. Grupo de romeras y romeros de Valme en la década de 1940



Figura 16. Romería de Valme (1954)

proceso de transición política a la democracia y cuando todavía se dejaban sentir los ecos del gran acontecimiento de la coronación canónica de la Virgen (1973). La participación aumentó considerablemente en estos años y las carretas realzaron notablemente su exorno. En 1979, fue significativa la presencia de numerosas autoridades civiles en la romería (encabezadas por el entonces ministro de Cultura del Gobierno de España, Manuel Clavero Arévalo), reflejando el apoyo de las nuevas instituciones democráticas a la fiesta y, con ello, el tránsito hacia la actualidad (fig. 17).

### 8.7. 1980-2024: La época actual

La romería de Valme se ha consolidado como la principal fiesta de Dos Hermanas, siendo un referente en el conjunto de las romerías marianas de toda España: es considerada la tercera del país en cuanto a participación, tras las del Rocío (Almonte, Huelva) y la Cabeza (Andújar, Jaén). En la actualidad, es destacable la perfección alcanzada en el exorno de carretas y galeras, formando un vistoso y plástico cortejo que cada año causa general admiración. Otra nota distintiva sigue siendo el esmerado atuendo de caballistas y romeros. Ya en el siglo XXI, es reseñable la inédita situación producida en 2005, cuando no pudieron participar bueyes debido a la enfermedad de la «lengua azul». Diez años más tarde, se produjo la primera suspensión de la fiesta en casi 70 años, debido al estado de alerta por fuertes lluvias durante toda la jornada. La pandemia del COVID-19 motivó que, en 2020, el tercer domingo de octubre se celebrase una histórica misa en la plaza de la Constitución, presidida por la Protectora de Dos Hermanas desde el dintel de la puerta principal de la parroquia. Al año siguiente, el levantamiento de las restricciones al culto público permitió que, en lugar de la romería, se pudiera ir peregrinación a la ermita, visitando por primera vez la Virgen el hospital universitario «Nuestra Señora de Valme» (enclavado en los aledaños del cortijo de Cuarto), como homenaje y reconocimiento a la labor de todo el personal sanitario. Ya en octubre de 2022, coincidiendo con el inicio del año jubilar conmemorativo del 50.º aniversario de la coronación canónica, se retomó la celebración de la romería en su forma tradicional, desbordando todas las previsiones en cuanto al número de asistentes.

## 9. LA FIESTA MAYOR DEL PUEBLO NAZARENO

Para ser conscientes de la magnitud que ha adquirido la romería de Valme tan solo hay que atender a algunas de sus actuales cifras de participación: 200 000 romeros, casi un millar de caballistas, una veintena de carretas, más de medio centenar de galeras, así como una ingente multitud de carros y coches de



Figura 17. Carretas en la romería (1974)

caballos, que conforman un amplio y singular cortejo en el que no se permiten los vehículos de tracción a motor (fig. 18).

En el presente, la romería mantiene prácticamente intactas algunas de las características definidas en sus primeras ediciones, como es la fecha de su celebración –el tercer domingo de octubre– o el itinerario que sigue la comitiva. El día empieza, al alba, con la misa de romeros. A las ocho de la mañana, la imagen de la Virgen es trasladada a su carreta. Así se inicia el camino, que parte desde la parroquia de Santa María Magdalena de Dos Hermanas y, tras salir del pueblo, continúa por la antigua carretera de Sevilla hasta el cortijo de Cuarto, junto al barrio de Bellavista. Uno de los momentos más emotivos es la entrada de la Señora en su antigua ermita, donde a continuación se celebra la misa. Hacia las seis de la tarde, tras compartir un agradable rato de almuerzo y convivencia en aquel histórico paraje, se reza el santo rosario y se emprende el camino de regreso a Dos Hermanas.

Todo transcurre durante un solo día, una intensa jornada de júbilo y emoción que comienza al amanecer y finaliza en torno a la medianoche con la entrada de la Virgen de nuevo en la iglesia, tras recibir el fervoroso homenaje de sus devotos durante las quince horas que viene a durar la romería.

En la semana previa, se celebran diversos actos y cultos como preparación de esta gran fiesta: el traslado de la Virgen hasta el altar mayor del templo, la

solemne función principal de instituto de la hermandad y el tradicional pregon de Valme, las ofrendas de los escolares, el solemne quinario, el acto de veneración a la Madre de Dios en la víspera...

Desde un mes antes, se palpa en Dos Hermanas el ambiente de expectación, alegría e ilusión por la inminencia de la que, sin duda, es la fecha más esperada y soñada por el pueblo nazareno: el tercer domingo de octubre para acompañar de nuevo a su Celestial Protectora hasta el Real Santuario de Cuarto.

## 10. CARRETAS Y GALERAS

Las carretas y galeras que forman parte del cortejo de la romería de Valme son los elementos más representativos de esta celebración anual, gracias a sus singulares diseños, los materiales empleados en su creación y la perfección de sus acabados. Auténticas obras efímeras de artesanía, cuya base es el exorno con flores de papel de seda rizadas a mano por familias y grupos de devotos, una tradición que atesora el pueblo de Dos Hermanas y que pone de manifiesto su filial amor a Nuestra Señora y su confianza en el poderoso valimiento de María.

Tanto la carreta en la que va entronizada la Virgen como las que componen el séquito que la sigue han sido producto de una profunda transformación desde las primeras ediciones de la romería –en las que apenas participaban unos pocos carros modestamente engalanados– hasta nuestros días.

En la actualidad, la carreta de la Señora es exornada con 75 000 flores de papel de seda hechas manualmente, siendo necesarios más de dos millones de «pellizcos» para confeccionarlas. El color varía cada año, alternándose amarillo, rosa y celeste con el blanco; últimamente, se han utilizado también el naranja y el rojo, de forma ocasional. Las columnas se adornan con tuya y los cestos de mimbrés que se colocan en su parte inferior llevan unas mil varas de nardos. La carreta va tirada por una yunta de bueyes enjaezados con frontiles de plata y collarines bordados.

Las carretas que peregrinan tras la de la Virgen –entre 15 y 20– presentan características similares, siendo realizadas íntegramente con flores de papel de seda que forman dibujos muy coloristas, siempre diferentes cada año. En su caso, cuentan con un techo a dos o a cuatro aguas que está sostenido por columnas recubiertas de verde tuya (figs. 19 y 20).

Tras las carretas, en las que van niñas y jóvenes vestidas de flamenca, se sitúan las denominadas galeras, que son remolques agrícolas de mayores dimensiones, también bellamente exornadas y en las que suelen hacer su camino hacia Cuarto nutridos grupos de amigos o familias que aprovechan el amplio espacio de este medio de transporte para compartir viandas, cantar y bailar sevillanas.

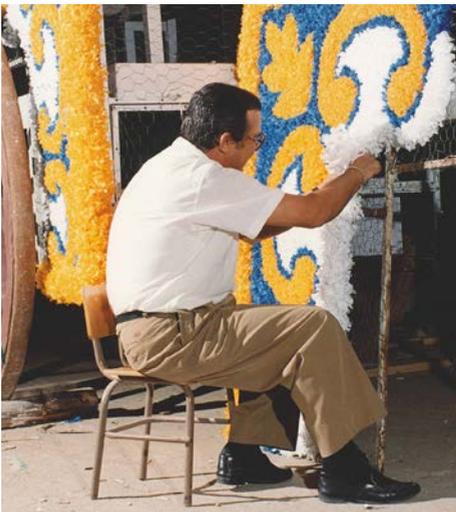


Figura 18. La romería de Valme en la actualidad



Figura 19. Carretas de Valme

Asimismo, acompañan a Nuestra Señora miles de peregrinos que lucen sus mejores galas, destacando el elegante atuendo de las mujeres, vestidas de flamencas o de amazonas; en el cortejo no se permite la participación de vehículos a motor, para así preservar al máximo la pureza e idiosincrasia de la fiesta. Durante toda la jornada, se hace bien presente a la Virgen como «causa de nuestra alegría». Y es que todos los elementos que configuran la estética y



Figuras 20a y 20b. Flores de papel rizado y exorno de carretas

la plástica de la romería de Valme, ciertamente, tienen como finalidad honrar a la Madre de Dios: las flores de papel de seda rizadas a mano, los cantes y bailes populares, la vestimenta de los romeros, la esmerada preparación de las carretas y galeras, el cuidado atavío de los caballistas...

Otros actos que se celebran en honor a Nuestra Señora de Valme durante el año son la presentación de niños y niñas a la Virgen el 2 de febrero (día de «la Candelaria»), la solemne función con motivo de la festividad de San Fernando (30 de mayo) o el aniversario de la coronación canónica (en torno a la fecha del 23 de junio), además de los cultos del mes de octubre que preceden a la romería, y la felicitación sabatina cada semana en la misa parroquial vespertina.

## 11. UNA DEVOCIÓN QUE TRASPASA FRONTERAS

La Virgen de Valme es, sin duda, la imagen más venerada en Dos Hermanas, como lo atestigua su proclamación como protectora especial de la villa (1897), su nombramiento como patrona de la Excm. Corporación Municipal (1965) y la concesión de la primera medalla de oro de la ciudad (1995).

Junto a ello, a lo largo de la historia existen también importantes lazos que unen a esta advocación con la capital hispalense. Además del propio origen vinculado a la conquista de la ciudad y la participación de sevillanos en la romería de Valme desde el primer año de su celebración, existen diversos ejemplos que ponen de manifiesto estos vínculos: una calle en el barrio de San Bernardo rotulada en 1859; la imagen que se venera desde 1955 en la parroquia del Sagrado Corazón de Bellavista; la propia denominación del hospital público enclavado junto al cortijo de Cuarto, inaugurado en 1982; la presencia de la Señora en la magna procesión de imágenes fernandinas por el séptimo centenario de la conquista de Sevilla (1948), estampa que se repitió el 25 de noviembre de 2023 con motivo del 775.º aniversario de esta efeméride, acompañando en un inolvidable recorrido por el entorno de la Catedral a la talla de San Fernando, obra de Pedro Roldán, que procesiona en el Corpus...

Pero esta devoción mariana, que el pueblo de Dos Hermanas –ya una ciudad con más de 140 000 habitantes– ha sabido cuidar y acrecentar con esmerado celo a lo largo de los siglos, se ha hecho universal hasta el punto de estar hoy presente en cuatro de los cinco continentes.

En marzo de 2010, el papa Benedicto XVI bendijo en el Vaticano la imagen titular de la parroquia de Nuestra Señora de Valme en Roma (fig. 21), un templo que había sido erigido por su predecesor, San Juan Pablo II, en el año 1981, bajo el cuidado pastoral de la Obra de la Iglesia, institución fundada por la Madre Trinidad, mujer nazarena muy devota de la



Figura 21. Bendición de la imagen de Valme en Roma (2010)

Virgen. Con dicho motivo, la hermandad organizó una peregrinación a la «ciudad eterna», que estuvo presidida por el cardenal-arzobispo emérito de Sevilla, fray Carlos Amigo Vallejo. Después de su bendición, esta imagen ha vuelto en diversas ocasiones al Vaticano, donde ha sido venerada también por el papa Francisco (fig. 22).

Entre los actos celebrados en aquella ocasión, se hizo entrega a la hermandad de la renovación del vínculo de unión espiritual con la basílica papal de Santa María la Mayor, mediante decreto de la Penitenciaría Apostólica por el que se concede la indulgencia plenaria perpetua.

Desde Roma, la devoción a la Virgen de Valme se está difundiendo por diversos lugares del mundo, especialmente en países de misión, como Sudán del Sur, Nepal, Sudáfrica, Papúa Nueva Guinea, Nigeria y Guinea Ecuatorial (en cuya capital, Malabo, se ha inaugurado recientemente una parroquia dedicada, también, a esta advocación).

Empieza a escribirse, así, una nueva página de la fecunda historia iniciada hace ya 776 años con la súplica –«Váleme»– del santo rey Fernando III a Nuestra Señora en la toma de Sevilla (fig. 23).



Figura 22. El papa Francisco con la imagen de Ntra. Sra. de Valme de Roma (2014)



Figura 23. La Virgen de Valme en la procesión por el 775.º aniversario de la conquista de Sevilla (2023)

## 12. ANEXOS

### 12.1. Evolución iconográfica de la Virgen de Valme

Desde su origen hasta nuestros días, la morfología de la imagen de la Virgen de Valme ha sufrido diversas modificaciones. Entre los siglos XIII y XVII, la talla mantuvo un aspecto similar al actual: un volumen unitario creado a partir de una pieza de madera obtenida del centro de un árbol (chopo o álamo blanco). El manto de la Virgen estaba policromado en color rojo intenso y su túnica en azul oscuro, mientras que la del Niño era de tono grisáceo. En ambos casos la policromía estaba decorada con pequeños dibujos. Al parecer, la cabeza de la Virgen se cubría con una toca o velo blanco, como otras imágenes de la época. Es posible que, también, tuviera una corona tallada.

En el siglo XVII, la escultura fue profundamente alterada para adaptarla a la moda barroca. Se mutilaron las manos de la Virgen, se separó la imagen del Niño y se le hicieron notables cambios para representarla de pie y vestida. Así, se le incorporó un candelero y unos brazos postizos a fin de poder colocarle manto, saya, rostrillo, corona y joyas. En una fecha desconocida se le introdujeron ojos de cristal. Por un inventario del año 1647 se conoce que ya en esa fecha la imagen había sido transformada, si bien es muy probable que sufriera otras intervenciones tanto en esa centuria como a comienzos del siglo XIX. De 1855 es el primer grabado conocido de la Virgen, que la representa en candelero, con corona, cetro y media luna, igual que aparece en las primeras fotografías, fechables en torno a 1860-1870.

En 1894, debido a su mal estado de conservación y en un contexto de inspiración historicista, fue restaurada por el escultor Adolfo López Rodríguez (1862-1943), bajo la dirección del pintor Virgilio Mattoni de la Fuente (1842-1923). Le fueron retiradas las vestimentas postizas y se le repusieron las partes mutiladas en épocas anteriores, recuperando su morfología original. Se le aplicó una nueva policromía, con estofado, en la que el manto de la Virgen pasó a ser de color azul y la túnica de rojo encarnado, mientras que la del Niño mantuvo el tono grisáceo. No obstante, parece que esta última capa pictórica lo que hizo fue reproducir otra subyacente, fruto de una intervención anterior no documentada.

La última restauración de la imagen fue llevada a cabo por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH), dependiente de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, entre los meses de febrero y mayo de 2014. Estuvo precedida de un riguroso proceso de análisis, estudio e investigación en el que no solo se tuvieron en cuenta las necesidades de conservación de la materialidad de esta excepcional talla medieval. Tratándose de una escultura de gran valor devocional y cuya funcionalidad está indisolublemente unida al culto religioso, la intervención requirió, con carácter previo, una



Figura 24a.  
Evolución  
iconográfica de  
la Virgen de Valme  
(1860)

profunda reflexión en cuanto a la percepción de la obra artística como soporte de la práctica cultural y la conveniencia de la recuperación de su imagen más consolidada.

Las pruebas y estudios llevados a cabo para la restauración han aportado interesantes datos sobre la creación de la imagen y su intensa historia material. Hasta ahora se creía que la talla fue mutilada por la cintura de la Virgen en la intervención del siglo XVII para incorporarle el candelero. A través del TAC realizado, se pudo constatar que lo seccionado en la mencionada intervención fue solo el volumen de madera que representa la figura del Niño, comprobándose por la continuidad de las vetas que, después, en la restauración de 1894, fue restituido a su primitiva posición. Así pues, gracias a los análisis realizados, se confirmó que la mayor parte de la talla lignaria es original del siglo XIII, salvo las manos diestras de la Virgen y el Niño, y los ojos de cristal de la Señora.



Figuras 24b y 24c. Evolución iconográfica de la Virgen de Valme (1894, 2024)

## 12.2. El pendón de San Fernando: historia y restauración

Cuenta la tradición que el rey san Fernando, tras la conquista de Sevilla, cumplió la promesa que había hecho a la Virgen en el cerro de Cuartos y mandó construir allí una ermita, entronizando en ella la imagen que se llamó Nuestra Señora de Valme en recuerdo de la súplica del monarca y depositando a sus plantas, como primer exvoto, el pendón conquistado a los musulmanes.

Así lo recoge Fernán Caballero en su novela *La familia de Alvarada* (1856), donde alude al olvido y abandono en que se encontraban tanto la ermita como el pendón. Antonio de Orleans, duque de Montpensier, tras conocer esta situación, fue a Dos Hermanas y ordenó llevar el pendón al palacio de San Telmo para que fuese restaurado. En un cuidadoso proceso que supervisó la propia infanta Luisa Fernanda de Borbón, los restos del estandarte primitivo fueron colocados sobre el reverso de una nueva bandera de color carmesí, en la que se bordó con letras de oro una leyenda alusiva a la historia de esta enseña.

El 1 de mayo de 1857, los duques en persona llevaron el pendón a Dos Hermanas, restituyéndolo a la iglesia parroquial nazarena porque la Virgen de



Figuras 25a y 25b. El pendón de San Fernando (restos primitivos y bandera de los Montpensier)

Valme se encontraba en ella desde comienzos del siglo XIX, debido a la ruina de su ermita. Una vez reedificada esta capilla en 1859, también a expensas de los Montpensier, el pendón volvió a su primitivo emplazamiento.

El 30 de agosto de 1868, los duques –que habían sido desterrados de España y se encontraban en Portugal– dispusieron que el pendón fuese depositado en el palacio de San Telmo, previendo sin duda la inminente revolución que destronaría pocas semanas después a la reina Isabel II, y ante el temor de que pudiera ocurrirle algo a tan preciada bandera.

En 1893, por iniciativa del poeta José Lamarque de Novoa, se hicieron gestiones para recuperar el pendón, que llevaba un cuarto de siglo custodiado en San Telmo. El 25 de agosto de ese año, el histórico estandarte fue trasladado de nuevo a Dos Hermanas, momento a partir del cual se conservó en la capilla sacramental de la parroquia de Santa María Magdalena, junto a la Virgen de Valme.

Debido a la importancia de esta singular insignia por su valor histórico-artístico, se ha llevado a cabo su completa restauración, entre los años 2007 y 2009, por parte de un equipo técnico del IAPH.

La intervención consistió en la desinsectación, microaspiración, limpieza, alineación y consolidación de los tejidos que conforman el pendón, centrándose especialmente en los restos primitivos. Para mejorar la conservación y visibilidad de estos, se optó por separarlos de la tela añadida en la restauración de los Montpensier y montarlos sobre un nuevo soporte.

Gracias a ello, en su nuevo emplazamiento en la antigua capilla de las escuelas del Ave María de Dos Hermanas (actual sede de la Casa Hermandad de Valme), ahora se pueden contemplar en plenitud las dos partes de que se compone el pendón: los restos del siglo XIII y la bandera de tafetán carmesí que se realizó para conservarlos en 1857.

### 13. INDICACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la historia de la advocación de Valme, véase BÖHL DE FABER, C. (Fernán Caballero) (1859): *Noticia del origen de la Capilla Real de la Virgen de Valme, labrada por el Rey Fernando el Santo en 1248, y de su restauración hecha por SS. AA. RR. los Serenísimos Señores Infantes Duques de Montpensier en 1859*. Sevilla, Imprenta Francisco Álvarez y C.<sup>a</sup>. Es el texto que precede a la *Corona Poética dedicada a SS. AA. RR. los Serms. Sres. Infantes Duques de Montpensier, por la restauración de la Capilla de Nuestra Sra. de Valme, hecha a sus expensas*. (Hay reedición facsímil realizada por iniciativa de la Hermandad de Nuestra Señora de Valme en 1994).

También, resulta fundamental la obra del presbítero, bibliotecario del arzobispado hispalense, ALONSO MORGADO, J. (1897): *Nuestra Señora de Valme. Reseña histórico-descriptiva de esta Sagrada Imagen venerada antes en su primitivo santuario ex-voto del Santo Rey Fernando III de Castilla y hoy como especial Protectora de la villa de Dos-Hermanas en su Iglesia Parroquial de Sta. María Magdalena*. Sevilla, Imprenta E. Rasco. (Hay reedición facsímil realizada por iniciativa de la Hermandad de la Borriquita de Dos Hermanas en 1982).

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2009): «Apuntes sobre la reconstrucción de la ermita de Valme en el siglo XVII», *Romería* 13: 30-32.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2012): «Breves notas sobre la ermita de Valme (siglos XVI-XVIII)», *Romería* 16: 16-17.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2013): «La reclamación de los terrenos de la ermita de Valme (1815-1818)», *Romería* 17: 30-33.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2016): «El desconocido voto de 1800 a la Santísima Virgen de Valme», *Romería* 20: 34-38.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2017): «El valimiento de la Virgen en los tiempos del cólera (I)», *Romería* 21: 14-16.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2018): «El valimiento de la Virgen en los tiempos del cólera (II)», *Romería* 22: 42-43.

BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2019): «El valimiento de la Virgen en los tiempos del cólera (y III)», *Romería* 23: 47-49.

- BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2020): «La hermandad de Valme en los protocolos históricos notariales», *Romería* 24: 18-19.
- BARBERO RODRÍGUEZ, J. (2022): «Noticias de la ermita de Cuarto en la primera mitad del siglo XVII», *Romería* 26: 30-32.
- CUELI CARO, Á.; LÓPEZ MÁRQUEZ, R. M. y SANTOS GIL, H. (2005): *De Valme. Remembranzas, un pueblo y su Virgen*. Dos Hermanas, Tabulador Gráfico Ediciones.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2002): «La ermita de Valme a mediados del siglo XVII, a través de un inventario de 1647», *Boletín Informativo del Consejo de Hermandades y Cofradías de Dos Hermanas* 63: 42-44.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2003): «Nuestra Señora de Valme, singular muestra de la escultura gótica del siglo XIII», *Romería* 7: 52-54.
- INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO (IAPH) (2014): *Memoria final de intervención. Virgen de Valme. Dos Hermanas, Sevilla*. Sevilla, Junta de Andalucía y Centro de Intervención del Patrimonio Histórico.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, A. J. y SÁNCHEZ NÚÑEZ, P. (1988): *La nao de aviso «Nuestra Señora de Valme» y sus viajes a Indias (1652-1653)*. Dos Hermanas, Asociación Cultural GEA.
- MURIEL RIVAS, T. (coord.) (2016): *Guía Turística de la Romería de Valme*. Dos Hermanas, Hermandad de Valme, Ayuntamiento de Dos Hermanas y Turismo de la Provincia Diputación de Sevilla.
- SANTOS GIL, H. (1996): *La Romería de Valme (1894-1994)*. Dos Hermanas, Excmo. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
- SANTOS GIL, H. (1998): *La Coronación Canónica de Nuestra Señora de Valme (1942-1973)*. Dos Hermanas.
- SANTOS GIL, H. (1999): «La hermandad y la ermita de la Virgen de Valme en los siglos XVII y XVIII», *Revista Cultural de Feria y Fiestas de Dos Hermanas*: 167-181.
- SANTOS GIL, H.; LÓPEZ MÁRQUEZ, R. M. y CUELI CARO, Á. (2013): *A la brisa de lo eterno. Valme, testamento literario de Joaquín Romero Murube*. Dos Hermanas, Asociación Cultural «La Plazoleta de Valme».
- SANTOS GIL, H. (2014): *Memoria de una Sonrisa. Escritos sobre Nuestra Señora de Valme y su Romería*. Dos Hermanas, Asociación Cultural «La Plazoleta de Valme».
- SANTOS GIL, H. (2020): «Reflexiones sobre la piedad popular mariana: la devoción a la Virgen de Valme, Protectora de Dos Hermanas», *Estudios Laicales. Colección de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*, volumen IV, «Pueblo de Dios en salida: Un laicado en acción»: 191-208. Sevilla, Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla y Archidiócesis de Sevilla.

### IN MEMORIAM

Esta comunicación está dedicada a la memoria de mi querido abuelo Miguel Gil Pachón (1930-2021), que me transmitió la fe, el amor y la devoción a la Santísima Virgen de Valme, y con quien tuve el gozo de asistir, hace 25 años, a las sesiones del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular, celebrado en la Catedral de Sevilla del 27 al 31 de octubre de 1999.

# Cristianos perseguidos y libertad religiosa. Compromiso de las hermandades y la Orden Trinitaria

## Persecuted Christians and Religious Freedom. Commitment of the Brotherhoods and the Trinity Order

CARLOS CARRASCO-SCHLATTER, PBO  
ÁLVARO CUELI CARO  
FRANCISCO JAVIER ÁLVAREZ BONILLA

**Resumen:** La libertad con la que realizamos pública protestación de fe por las calles de nuestros pueblos y ciudades a través de las hermandades y cofradías, nada tiene que ver con el presente de fieles cristianos de muchos países.

Solidaridad Internacional Trinitaria (SIT), fundada en 1999 dentro de la Orden Trinitaria, viene desarrollando diversas acciones de intervención directa o de difusión a favor de los cristianos perseguidos, cautivos y privados de libertad religiosa.

El amor a Dios y la vida evangélica se manifiesta en diversas hermandades y cofradías también a través del compromiso de construcción de un camino de esperanza para los cristianos perseguidos.

**Palabras clave:** libertad religiosa, discriminación religiosa, comunidad religiosa, asociación de fieles.

**Abstract:** The freedom with which we publicly profess our faith through the streets of our towns and cities via the Brotherhoods and Fraternities has nothing to do with the present situation of Christian believers in many countries.

Trinitarian International Solidarity (SIT), founded in 1999 within the Trinitarian Order, has been developing various direct intervention or dissemination actions in favor of persecuted Christians, captives and deprived of religious freedom.

Love for God and the evangelical life is manifested in various Brotherhoods and Fraternities also through the commitment to building a path of hope for persecuted Christians.

**Keywords:** religious freedom, religious discrimination, religious community, association of faithful.

## 1. INTRODUCCIÓN

Como cofrades y devotos, como cristianos, deberíamos tomar conciencia sobre la problemática que la libertad y su ausencia presentan. Una libertad que proviene de Dios y que no es nada sin la responsabilidad. El significado de la libertad debe ser entendido desde las diferentes formas de concebirse culturalmente, en un justo y respetuoso pluralismo. La «libertad positiva» del cristiano debe estar acompañada de una fe y una creencia auténtica, si no deviene en un hábito o mera costumbre.

El derecho a la libertad religiosa, recogido en la Declaración de los Derechos Humanos y recalado por el Magisterio de la Iglesia, salvaguarda otras libertades y promueve el desarrollo humano integral. Pero es preocupante la persecución y discriminación que enfrentan los cristianos en diferentes partes del mundo. Más de 5200 millones de personas en el mundo sufren discriminación a causa de su fe, de ellos, más de 365 millones son cristianos. Ello nos debería despertar la conciencia para no quedar indiferente y actuar para resolverlo.

La Familia Trinitaria, a través de Solidaridad Internacional Trinitaria, fieles a la misión redentora y a las raíces evangélicas presentes en la Regla de San Juan de Mata, continúan siendo portadores de solidaridad y comunión en favor de las víctimas de la persecución, la tortura y la opresión. Además de desarrollar programas y acciones de liberación y acogida de estos cristianos, desarrolla acciones de colaboración con diferentes religiones y culturas a través de un diálogo tolerante y respetuoso hacia los demás.

Las cofradías y hermandades del territorio nacional que tienen vínculos con la Orden Trinitaria, organizadas en torno a la Confraternidad de Hermandades y Cofradías Trinitarias, colaboran en la visibilización y apoyo a los cristianos perseguidos de todo el mundo, no solo como expresión concreta del ámbito caritativo, sino también desde un punto de vista evangelizador.

Como se expresa en la *Evangelii Gaudium*, «Evangelizamos también cuando tratamos de afrontar los diversos desafíos que puedan presentarse». La piedad popular, como uno de nuestros mayores tesoros, que logra unir a personas de distintos estratos sociales en una misma fe y un mismo sentir, puede llegar a convertirse en un verdadero lugar desde el que transformar la cultura y no desde el que adaptarse a la misma. En definitiva, una apuesta por la cultura del encuentro y de acercar a las personas mutuamente y con Dios, de

acercarnos a los Zaqueos que hay por el mundo, de tener un interés preferencial por la gente al margen de la comunidad de la fe.

Que brote en nosotros el mismo espíritu es el sentido de la piedad popular, de ahí que Zaqueo sea un gran modelo de patrón, y aún más si lo miramos desde la perspectiva de la Iglesia de las periferias, esa que sufre persecución y discriminación.

## 2. CAUTIVOS: EXPRESIÓN DE LIBERTAD

### 2.1. Reflexiones iniciales sobre la libertad

En el marco del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular y de la Solidaridad Internacional Trinitaria es fundamental la reflexión sobre la diferencia que existe entre la libertad con la que se realizan las procesiones y públicas protestaciones de fe en el ámbito local, provincial y nacional, frente al de otros pueblos, países y culturas. Por otro lado, un «cautivo» –entendido como una persona represaliada, en mayor o menor medida, por sus convicciones religiosas–, dialécticamente es un ejemplo de «no-libertad» y, en consecuencia, prueba irrefutable –por argumento «a contrario»– de la existencia de la libertad misma o de una «mayor libertad» –religiosa–.

A partir de ahí, quizás sea también conveniente que la reflexión sobre la libertad o falta de esta, ante la posibilidad o no de manifestaciones públicas de fe y, más aún, ante la represión, castigos, torturas y persecuciones, que padecen millones de cristianos en el mundo, sea además principio de autorreflexión sobre la propia fe y libertad «interior» de la que, «a este lado», gozan los cristianos.

Como se verá, la libertad es la realización de lo que «quiere hacerse» y, en lo que respecta a las procesiones y cultos públicos, este «querer hacer» debe sustentarse en una fe auténtica, en una creencia verdadera, pues, de otra forma, el culto y la procesión responden a un mero «deseo», hábito, costumbre o tradición.

Por último, si bien el compromiso de la Solidaridad Internacional Trinitaria es la de la denuncia y la actuación ante esa falta de libertad, el de las hermandades y cofradías, en general, debería ser –al menos– el de tomar conciencia sobre la problemática que la libertad y su ausencia presentan.

### 2.2. Hacia el origen de la cuestión

Desde la filosofía de la Grecia clásica, pasando por los tratados romanos, a los textos «heterogéneos», reflexivos o estoicistas, respectivamente, de Cicerón o Séneca, la libertad ha sido y es una de las cuestiones centrales de todos los tiempos y de todas las culturas. Ahora bien, a la perpetua «no-solución» de

su problemática, a lo largo, precisamente, de los siglos, hay que añadir los actuales protagonistas, cada vez más relevantes y cotidianos en la sociedad europea occidental, como son la cultura islámica y judía. Ellos no han hecho –tal vez– más que complicar la cuestión y provocar una sensación de desasosiego, miedo e incompreensión.

Ahora bien, dónde se halla ese origen de la reflexión sobre la libertad desde la perspectiva netamente cristiana. Sin duda, en la Edad Media. Por supuesto, como bien es sabido, la filosofía medieval no pretende romper con la filosofía clásica, sin embargo, en lo que respecta al concepto de la libertad, sucede todo lo contrario. La filosofía medieval define el principio del mundo «no como razón necesaria sino como voluntad libre»<sup>1</sup>.

Los pensadores de la Edad Media siguen sencillamente a San Pablo (Corintios 1, 19-25). Ahí se dan cuenta de que la razón es «un poder débil y engañoso». Para lograr la sabiduría, el hombre no depende de la razón ni de algo necesario, sino de algo «libre», que es la «revelación de Dios» en Moisés, Cristo o en Mahoma. De esta forma, la fe se convierte en el saber principal y la filosofía cede su sitio a la teología<sup>2</sup>. Ello no solo modifica la prioridad de las ciencias y los saberes, además, poner a la libertad de Dios como principio del mundo transforma radicalmente la manera de verlo<sup>3</sup>.

Dios y el mundo se separan como la naturaleza y la libertad. La libertad divina no necesita del mundo y la «gracia», la «gratuidad», el «don» de Dios se constituyen en la Edad Media como el auténtico origen de todo. El mundo deja de ser algo «cerrado», formado por formas, principios y razones para ser el resultado de la «libertad de Dios»<sup>4</sup>.

Así, la libertad se hace rasgo constitutivo del ser humano. «Si el hombre es imagen de Dios, será imagen no solo de su entendimiento sino también de su voluntad libre»<sup>5</sup>. De ahí, la «persona» que surge nada tiene que ver con el hombre o el ciudadano de la filosofía griega y la independencia del ser humano frente a la naturaleza y a la razón. De ahí, se sigue también la idea de la modernidad y de la época contemporánea, en la que la libertad no tiene que seguir los límites de la racionalidad. Por tanto, la libertad –histórica ya– en Occidente se basa pues en dicha «independencia» y «ausencia de límites». Y quizás también ahí, esté su error.

La libertad es, sin lugar a duda, un rasgo distintivo del ser humano, pero no el único. De hecho, como proponía Levinas<sup>6</sup>, la libertad no es nada sin la responsabilidad. Como se mencionó anteriormente, la Europa actual la hacen

---

1. DE GARAY (2007: 31).

2. DE GARAY (2007: 32).

3. DE GARAY (2007: 33).

4. DE GARAY (2007: 35).

5. DE GARAY (2007: 37).

6. LEVINAS (1991).

y habitan diferentes culturas como también hay que aceptar que existen diferentes modos de concebir la libertad.

Así, tanto para la sociedad occidental como para las hermandades y cofradías, el punto de partida del debate sobre la libertad debe ser necesariamente ese, que la cultura europea occidental es una «cultura entre culturas» y que la libertad no es una –independiente y sin límites–, sino que existen distintas formas de concebirse. No obstante, ello no significa tampoco «flagelarse» con el pasado o sentirse responsable del mayor o menor desencuentro con esas otras culturas. Y mucho menos renunciar a la libertad. Modestamente, como se propone, se trata de reflexionar y reconocer dichos horizontes –externa e internamente–.

### 2.3. *Dignitatis humanae*

En el contexto del siglo XX y de la libertad religiosa cristiana, tanto los derechos humanos como la declaración conciliar *Dignitatis humanae* constituyen su fundamento teórico y práctico, sobre todo el segundo texto. La declaración conciliar, promulgada en medio del Concilio Vaticano II (1962-1965), afirmaba, en primer lugar, la dignidad e igualdad entre las personas y, en segundo lugar, la libertad de la persona, como un don y base de su dignidad y su grandeza. Por otro lado, la aceptación de esta idea no fue fácil y suscitó en el Concilio una importante confrontación<sup>7</sup>.

El problema estaba en que para unos la admisión de la libertad religiosa sumiría a la iglesia en un «camino de degradación» y era una clara contradicción con lo que había sido la doctrina de la iglesia hasta entonces. Sin embargo, para otros, entre los que se encontraban Juan XXIII y Pablo VI, la libertad religiosa supondría el comienzo de «una autentica reforma de la Iglesia»<sup>8</sup>.

A partir de ahí, tras el Concilio, la Iglesia desarrolló una evangelización y un «renovado modo de convivir», dentro de un «justo y respetuoso pluralismo», que es el que la ha caracterizado hasta la actualidad, pero que casi 60 años después ni ha perdido actualidad, ni ha conseguido convencer a otras culturas y poderes de este planteamiento. Prueba de ello está en cómo durante estas décadas la Iglesia ha dejado atrás la «pseudoprotección» de la que gozó por parte de diferentes autoridades y organismos<sup>9</sup>. De igual modo, en lo que respecta a los cultos se estableció la «no obligación del civil de participar»<sup>10</sup>. Ahora bien, desde la «laicidad y neutralidad», que han tratado de obtener para sí las autoridades,

7. DÍAZ (1992: 17).

8. DÍAZ (1992: 18).

9. DÍAZ (1992: 18).

10. DÍAZ (1992: 38).

gobiernos y estados, se han provocado también numerosas situaciones en las que solo se ha admitido la marginación o negación de los valores religiosos<sup>11</sup>.

Con todo, el debate sobre la libertad y sus distintas formas de concebirse, sus perspectivas y límites no deja de plantearse. Como tampoco debe olvidarse la situación anteriormente mencionada de Europa como «cultura entre culturas».

#### 2.4. *Non est nisi religio una in rituum varietate*

«Non est nisi religio una in rituum varietate» (no hay más que una sola religión en la variedad de los ritos), decía Nicolás de Cusa en su obra *De pace fidei*<sup>12</sup>. Después de lo expuesto, a la necesaria reflexión hay que añadir la búsqueda de consenso. Pues, no basta solo con «el respeto a la libertad religiosa», también se requiere «ser respetado». Así, para este debate y búsqueda, ahora resulta oportuna la figura del filósofo y Cardenal de Cusa, uno de los precursores de cuestión y relevantes pensadores pre-renacentistas, cuyas tesis, como la de la frase anterior, conviene recordar.

El discurso de Nicolás de Cusa comienza *Opera omnia* con la súplica a Dios para que modere la crueldad de la persecución de los cristianos desatada con motivo de la caída de Constantinopla. Con ello, en pleno siglo XV, va a expresar además su deseo de que finalicen las guerras de religiones<sup>13</sup>. Posteriormente, la idea que destacar en su exposición es la afirmación fundamental del «Dios escondido». Para Nicolás de Cusa, Dios es buscado en todo lo que se manifiesta, pero lo cierto es que «suele permanecer escondido». Así, las distintas religiones buscan a Dios, en la vida y en el ser, pero de «modo diferente en los diversos ritos»<sup>14</sup>. Y la característica común de todos esos ritos, la comunidad está en que la forma de expresarse de Dios es «escondido», inabarcable e inefable<sup>15</sup>.

Volviendo al asunto de la libertad, el problema fundamental para el cardenal de Cusa no está, por tanto, en que las religiones busquen un Dios distinto, sino en el desequilibrio y el enfrentamiento que provocan las diferentes formas de buscar a Dios. Por este motivo, aceptar que Dios de manera común se manifiesta en lo escondido y que las religiones son «ritos distintos» es parte de ese consenso necesario y que propone Nicolás de Cusa. Así, queda en el hombre mismo, en el individuo y en su libre arbitrio la responsabilidad de aceptarla<sup>16</sup>.

---

11. DÍAZ (1992: 42).

12. CUSA (1959: 7).

13. ÁLVAREZ (2002: 52).

14. ÁLVAREZ (2002: 64).

15. ÁLVAREZ (2002: 65).

16. ÁLVAREZ (2002: 70).

Por otro lado, en su *Ensayo sobre la tolerancia*, John Locke advierte sobre los motivos por los que la cultura japonesa pasó de aceptar la llegada de los primeros misioneros cristianos en el siglo XVI a perseguirlos de una forma atroz. La razón no era la uniformidad religiosa, pues Japón admitía la pluralidad de creencias, el problema llegó con «sacerdotes papistas», con los que las autoridades creyeron ver una intención imperialista en el fondo de las acciones de los misioneros<sup>17</sup>.

Con este ejemplo, la tesis del cardenal de Cusa, acerca del centro del problema como la diferencia en los ritos pierde su valor. No se trata de una cuestión de «diferencia», sino de un conflicto de poder. Y ello permite indicar –someramente– los motivos actuales de muchos de los enfrentamientos que se producen en torno a la religión. La religión «no oficial», «no permitida» o «secta» contiene en sí misma un elemento de subversión, que es difícil de tolerar para muchas culturas. En primer lugar, porque sus adeptos suelen manifestar su fe de una forma radical e «irracional» para los otros. En segundo lugar, porque los otros, religión mayoritaria, gobierno o autoridad, advierten un peligro de pérdida de estatus o poder ante esa «fe radical». Ello, a su vez, convierte en «radicales» a las autoridades en su persecución.

Para corroborar esta idea, en su libro *Dios es rojo* (2016), el escritor chino, perseguido y exiliado en Alemania, Liao Yiwu describe numerosos ejemplos de cómo las autoridades chinas han torturado y asesinado a miles de cristianos, estando presente en todas ellas la observación de dicho elemento de subversión en los fieles. De igual modo, podrían citarse ejemplos de cómo las autoridades islámicas en sus respectivos estados actúan de la misma manera ante los cristianos. Así, el fundamentalismo y fanatismo religioso son esa «fe radical», que se manifiesta por último en las agresiones y atentados «externos» y que son promovidos por parte de los estados, autoridades o grupos terroristas, que pretenden eliminar de cualquier forma esa «subversión» –en este caso, a la inversa, de «fe tibia», «no-radical» o «auténtica y profunda» pero «infiel», que de cualquier forma es «irracional» para estos–.

## 2.5. Problemas actuales de la libertad

Dice el filósofo italiano Norberto Bobbio, precisamente, que la libertad «renace continuamente en el seno mismo de la no-libertad»<sup>18</sup>. A continuación, en una «rápida visión», añade que en la sociedad occidental actual el conflicto de la libertad se sitúa entre las «nuevas demandas de libertad» y la «defensa de las antiguas». Con ello se adentra además en el concepto de Isaiah Berlin de la

17. LOCKE (2007: 56-57).

18. BOBBIO (1993: 151).

«libertad negativa», que conviene recordar como uno de los hallazgos definitorios de la libertad en las sociedades actuales.

La idea de libertad «positiva» y «negativa», tiene su origen de Berlin en la conocida conferencia de Oxford «Dos conceptos de libertad», en 1958. Mientras que la «libertad negativa» hace referencia a la «ausencia de obstáculos» para la acción del hombre, la «libertad positiva» se refiere a la realización de lo que «uno quiere hacer», o, dicho de otro modo, al ejercicio político y a lo que el que manda «permite hacer». Esta transformación de lo que podría definirse como una libertad «individual» en una libertad «colectiva», surge en tanto que la «libertad positiva» en la que el individuo desea ser «su propio amo» y no ser «esclavo de nadie», ni siquiera de la naturaleza o de las pasiones, lleva al ser humano a una búsqueda de su mejor y más «auténtico yo». Ahora bien, el problema está cuando ese «auténtico yo» es «colectivo» y desde el poder y la autoridad se indica una «voluntad única» y se realiza una libertad «superior»<sup>19</sup>.

Para Berlin, el concepto de la «libertad negativa» será el más deseado y el que desee ampliarse, en tanto que es el establecimiento de un espacio donde no hay «interferencias» e individualmente se puede hacer lo que uno desea. No obstante, dicho espacio puede –y suele entrar en conflicto con el «autogobierno»– contradecir a la razón y a la «libertad positiva».

Dicho conflicto entre la libertad «positiva» y «negativa» es uno de los aspectos más relevantes del problema de la presencia, ausencia o falta de libertad religiosa y de su expresión pública para muchos cristianos en el mundo. Pero además tiene un cariz singular en lo que respecta a las procesiones y cultos públicos cristianos en la sociedad occidental europea. La «libertad positiva» de lo que «se quiere hacer» por parte de un cristiano, que sí goza de la «libertad negativa» y que le «permite hacer», debe estar acompañada de una fe y una creencia auténtica, si no deviene en un hábito o mera costumbre. En este sentido, el problema de la libertad se da, como diría Rousseau en su *Del contrato social*, en la observancia y fidelidad a una ley no externa, sino en la autonomía, en lo que «uno se ha prescrito» y «quiere libremente»<sup>20</sup>.

Siguiendo las ideas de Berlin, la libertad podría definirse solo con el «autogobierno». Sin embargo, volviendo a los ejemplos analizados y a la historia, se demuestra que ello es prácticamente imposible. Incluso, como señalaba Locke, «se hará pedazos si no es regulada por algunas leyes»<sup>21</sup>. Volviendo al filósofo italiano, Bobbio comenta que mientras que antes las exigencias estaban encaminadas a una mayor permisividad, en contra del abuso del poder político,

19. BERLIN (2010: 43-63).

20. ROUSSEAU (2021: 27-46).

21. LOCKE (2007: 71).

ahora la reivindicación novedosa se halla en la llamada «autodeterminación»<sup>22</sup>. Por todo, tanto los nuevos problemas de la libertad como de los antiguos –que trata de resolver la Declaración Universal de los Derechos Humanos y que los estados violan permanentemente–, conducen a un fundamento último: *Quis custodiet custodes?*<sup>23</sup>.

¿Quién custodia a quién? ¿Quién custodia al hombre, a los hombres, al Estado? Que persiguen o son perseguidos. ¿El silencio de Dios?

A partir de aquí, la dimensión y profundidad filosófica que adquiere el asunto de la libertad resulta prácticamente inabarcable. Lejos de resolver el problema se complica. Como decía De Garay, tal vez, el error más grave está en «sacrificarlo todo» por la libertad<sup>24</sup>. Y como, magistralmente, advertía Berlin y se ha visto en los ejemplos citados, la mayor tragedia se da en el «choque» entre lo «racional y lo irracional»<sup>25</sup>. En otras ocasiones, la libertad se confunde con «sus hermanas», la igualdad y la fraternidad, o se anhela el «reconocimiento»<sup>26</sup> o la «autodeterminación», como comentaba Bobbio. En cualquier caso, es evidente que no hay una única forma de referirse a la libertad y de buscarla. Los problemas derivados de la libertad en Occidente u Oriente manifiestan que lo que unos aprueban, otros lo detestan, lo que para unos es la necesidad de mayor «libertad negativa» para otros es desorden, subversión y conflicto de poder.

Citando de nuevo a Berlin, el filósofo de Oxford advertía que «hay una creencia que es, más que ninguna otra, responsable de la masacre de individuos» que es la de que «hay una solución definitiva»<sup>27</sup>. Lo que provoca el desasosiego, el miedo y la incompreensión de que se hablaba al principio y que es la base de los fundamentalismos y totalitarismos.

Por todo, tanto los cofrades y fieles cristianos que gozan de la posibilidad de la libertad de culto y pública protesta de fe, como en el testimonio de los que, por el contrario, perseguidos y cautivos, no pueden expresar su fe, coinciden en un mismo aspecto, que no es otro que el de señalar la libertad. Tanto la libertad de culto, como la represión del mismo, convergen en ese silencio de Dios del que hablaba Nicolás de Cusa, y en la idea de «libertad positiva» de Berlin, entendida, en este caso, como una creencia auténtica.

---

22. BOBBIO (1993: 152).

23. BOBBIO (1993: 153).

24. DE GARAY (2007: 15).

25. BERLIN (2010: 91).

26. BERLIN (2010: 91-93).

27. BERLIN (2010: 107).

### 3. CRISTIANOS PERSEGUIDIDOS Y SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA

#### 3.1. Libertad religiosa como derecho fundamental

El derecho a la libertad religiosa es aquel derecho fundamental de la persona que el Estado debe proteger y que consiste en la eliminación de cualquier traba que impidiera profesar la propia fe de manera individual o colectiva, o no profesar ninguna si esa fuera la opción elegida por esa persona<sup>28</sup>, que funciona como un medidor de otros derechos, como el de expresión o de reunión<sup>29</sup>. Así quedó recogido en artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>30</sup>, en el que se identifica que toda persona no solo tiene derecho a la libertad de pensamiento y de conciencia, sino también de religión.

En este sentido, Fisch, presidente del Freedom and Prosperity Center Advisory Council del Consejo Atlántico de Estados Unidos, subraya que «la libertad religiosa y el desarrollo humano integral pueden ayudar a salvaguardar otras libertades» y Monseñor Gallagher destaca que «la libertad religiosa desempeña un papel decisivo en la consecución del desarrollo humano integral»<sup>31</sup>. Asimismo, el TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS (2022) destaca que la libertad religiosa es uno de los fundamentos de la sociedad democrática, dado que «convivir en una sociedad plural y democrática exige una cultura del respeto que no florecería sin la libertad de religión o creencia»<sup>32</sup>.

Tanto la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU), como la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (en adelante OSCE), han subrayado la necesidad de respetar la libertad religiosa con el fin de garantizar la estabilidad y la seguridad global. Sin la debida protección de este derecho fundamental, la paz está en serio peligro y, por ende, el desarrollo humano integral queda truncado, como vemos precisamente allí donde se viola continuamente<sup>33</sup>.

A lo largo de los siglos, el magisterio de la Iglesia sobre la libertad religiosa se ha recogido en numerosos documentos (*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, *Dignitatis humanae*, *Gaudium et spes*, *Centesimus annus*, entre otros). En su *Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, el papa Francisco<sup>34</sup> expresa su preocupación por la persecución y discriminación que enfrentan los cristianos en diferentes partes del mundo,

---

28. ALONSO (2011).

29. LIRA (2021).

30. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1948).

31. Citado en CASTELLANO (2024).

32. BIELEFELDT (2024).

33. ALONSO (2011).

34. FRANCISCO (2023).

incluso en países donde no son minoría y destaca la importancia de garantizar que cada persona pueda actuar según su conciencia en el ámbito público y profesional, en línea con el bien común. Además, advierte sobre el peligro de una «persecución educada» disfrazada de modernidad y progreso.

### 3.2. La ausencia de libertad religiosa en el mundo

Pese a que en el año 2020 Naciones Unidas instituyó el Día de Conmemoración de las Víctimas de Actos de Violencia basados en la Religión o las Creencias, los hechos demuestran que la discriminación continúa aumentando, ya sea a través de la persecución, la discriminación, la degradación de la libertad, los delitos de odio o las agresiones a personas o propiedades religiosas.

El simple hecho de acudir a la celebración eucarística dominical es, en muchos países, un verdadero acto de heroísmo, dado que existe la prohibición de construir lugares de culto o de celebrar actos religiosos e, incluso, la imposición de tasas o tributos especiales. En muchos lugares, los fieles deben pasar por detectores de metales en las puertas, para evitar que personas inescrupulosas pongan bombas y siembren muerte entre los creyentes<sup>35</sup>. Esta discriminación y atentado a la libertad religiosa la padecen 5200 millones de personas en el mundo, según el estudio realizado por Ayuda a la Iglesia que Sufre a través del *XV Informe de Libertad Religiosa en el mundo*<sup>36</sup>.

En un tercio de los países del mundo se viola la libertad religiosa. 62 de los 196 países existentes afrontan violaciones muy graves de esta libertad<sup>37</sup>. Ello supone dos tercios de la población mundial, principalmente en China, India, Pakistán, Bangladés y Nigeria. Son los cristianos las principales víctimas de discriminación y persecución, dado que el 27 % de ellos viven en países donde no se respeta la libertad religiosa. Monseñor Gallagher expresaba recientemente la especial vulnerabilidad de los cristianos «Más de 365 millones de cristianos, aproximadamente uno de cada siete, se enfrentan a altos niveles de persecución por su fe»<sup>38</sup>. Otros informes, como la Lista Mundial de la Persecución de la organización Puertas Abiertas<sup>39</sup> señalan el peligro para los cristianos que viven en Corea del Norte, la creciente violencia en el África subsahariana, la amenaza del extremismo hindú en la India y la hostilidad gubernamental en Nicaragua. En el pasado año, más de 14 000 templos cristianos

---

35. LIRA (2021).

36. AYUDA A LA IGLESIA NECESITADA y FUNDACIÓN PONTIFICIA DE LA IGLESIA CATÓLICA (2021).

37. SZYMANSKI (2021).

38. Citado en CASTELLANO (2024).

39. PUERTAS ABIERTAS (2024).

fueron atacados o cerrados, cerca de 5000 cristianos han sido asesinados y 27 000 hogares o empresas cristianas han sido atacadas, lo que ha generado que casi 300 000 personas hayan tenido que huir de sus países. Como se indicaba anteriormente, estos datos revelan la realidad que viven y padecen más de la cuarta parte de los cristianos de todo el mundo. Ello nos debería despertar la conciencia para no quedar indiferente ante ello y realizar las acciones necesarias para resolverlo<sup>40</sup>.

El primer paso es conocer la realidad, los datos más relevantes y descubrir cuál suele ser el origen de estos ataques a la libertad religiosa en el mundo. El extremismo islamista a través de «califatos transnacionales» y «ciber-califatos» difundidos por medio de las redes sociales, las luchas étnicas y tribales, la inseguridad e inestabilidad de muchos gobiernos de Oriente Medio y del Norte de África, la opresión comunista de países asiáticos y los más de 40 gobiernos autoritarios donde el nacionalismo religioso restringe esta libertad, son los principales orígenes de estos ataques a la libertad religiosa<sup>41</sup>.

Numerosas organizaciones prestan atención a los atentados contra la libertad religiosa. Ya hemos citado a la ONU y a la OSCE, pero también nos encontramos con Human Rights Watch, Freedom House, Forum 18 o Ayuda a la Iglesia Necesitada, esta última, especialmente centrada en los cristianos perseguidos en los cinco continentes. Otra de las organizaciones no gubernamentales que desarrollan acciones en pro de los cristianos perseguidos es Solidaridad Internacional Trinitaria. En este sentido, cabe destacar también la labor que se viene desarrollando en el seno de parte de nuestras hermandades y cofradías en colaboración con algunas de estas organizaciones. Una ayuda que alivia su dolor y que les demuestra que el mundo se preocupa por ellos, que no están solos, que no los hemos olvidado.

### 3.3. Solidaridad Internacional Trinitaria

En un mundo en el que muchas personas sufren persecución o discriminación a causa de su fe en Cristo, los trinitarios quieren acoger los anhelos de liberación y sus gritos de esperanza, prestando un servicio de misericordia<sup>42</sup>. Así nace, Solidaridad Internacional Trinitaria (en adelante SIT), una organización constituida en el ámbito del Secretariado General para el Apostolado, que se compromete, en colaboración con los otros institutos y el laicado de la familia trinitaria, a la actuación del carisma trinitario en el campo específico de la liberación.

---

40. LIRA (2021).

41. LIRA (2021); PUERTAS ABIERTAS (2024).

42. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA [SIT] (1992: 1).

La Orden de la Santísima Trinidad, aprobada por el papa Inocencio III en 1198, tomó la opción por los esclavos y los pobres en nombre y para gloria de la Santísima Trinidad hace ocho siglos. San Juan de Mata, fundador de la orden, fue llamado por Cristo a dar su vida por la liberación de los esclavos, tanto cristianos como musulmanes. No quiso hacerlo solo, individualmente, sino que fundó para ello una nueva orden, una orden «en salida», «un nuevo apostolado en el mundo»-como la identificó el papa Francisco<sup>43</sup>. Siguiendo el espíritu de su fundador y la fidelidad a la genuina tradición Trinitario-Redentora, SIT quiere expresar el sentir más específico del carisma trinitario: «Gloria a la Trinidad y a los esclavos libertad».

La orden, nacida en la época de las Cruzadas, ha cumplido durante siglos su misión en el camino de la paz. El orden trinitario ha sido el lugar de encuentro humanitario de la Iglesia con el mundo del islam. La Familia Trinitaria, presente actualmente en 32 países, cuenta con 600 religiosos, 300 religiosas, 2500 religiosos de los diferentes institutos trinitarios de Valence, Sevilla, Roma, Magliorca, Madrid, Valencia y Oblatos del Instituto Secular, 15 000 laicos trinitarios de las diferentes asociaciones y una multitud de 250 000 amigos y colaboradores en todo el mundo<sup>44</sup>. Pueden asociarse, también al SIT, otros organismos y asociaciones que acepten sus principios y objetivos. Para sensibilizar, sostener e incentivar los propios fines y actividades, el SIT<sup>45</sup>:

- a) Fomenta un amplio movimiento de oración y de caridad redentora.
- b) Promueve la formación específica para cualificar la propia acción.
- c) Ofrece información sobre situaciones y urgencias en el campo de las nuevas esclavitudes.
- d) Programa acciones concretas de liberación, según sus posibilidades y en consonancia con sus fines.
- e) Informa diligentemente sobre cuanto se ha realizado a propósito de dichas acciones de liberación.
- f) Se sirve en modo apropiado de los medios de comunicación.
- g) Intercambia material formativo e informativo con organismos que trabajan en el campo de la liberación y con aquellos que están comprometidos en favor de los perseguidos a causa de la fe.

Principalmente, se desarrollan proyectos en Siria, Irak, India y Nigeria, centrados en la reconstrucción de las casas destruidas por los bombardeos o por el odio de los terroristas, con el objetivo de que se mantengan en sus ciudades de origen y vuelvan a tener relaciones con sus familiares y amigos,

---

43. FRANCISCO (2022).

44. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA [SIT] (s. f.).

45. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA [SIT] (1999: 6).

normalizando, dentro de lo posible, su situación social y familiar. Además, se intenta atender las necesidades más urgentes: alimentación, medicinas, mantas, agua potable... Por otro lado, se sostienen parroquias y colegios cristianos a través de financiación y de la aportación de la manutención para las familias. Se trabaja por liberar de la esclavitud en los campos de té a muchas niñas cristianas, a través de una formación que les permita regresar a sus ciudades y pueblos.

Y es que estos proyectos se llevan a cabo incluso donde no hay comunidades, como indica el presidente de SIT, el padre Antonio Aurelio Fernández: «la necesidad es tan urgente que no podemos mirar para otro lado, que no estemos allí no implica que no podamos colaborar». De esta manera, quienes forman parte del equipo de SIT se hacen presente en estos lugares «durante un tiempo», aunque sean países que están en guerra, «para animar los proyectos, que sepan que no están solos»<sup>46</sup>.

Siguiendo el espíritu del fundador, SIT también desarrolla acciones de colaboración con diferentes religiones y culturas a través de un diálogo tolerante y respetuoso hacia los demás. Este es el caso de la participación con el Centro para el Diálogo King Hamad Global Center para la Paz y la Coexistencia, gracias al apoyo del obispo de Bahrein, Mons. Aldo Berardi<sup>47</sup>.

### 3.4. Acciones en favor de los cristianos perseguidos.

#### El papel de las hermandades y cofradías

Las cofradías y hermandades del territorio nacional que tienen vínculos con la Orden Trinitaria, organizadas en torno a la Confraternidad de Hermandades y Cofradías Trinitarias, decidieron unirse para visibilizar y dar apoyo a los cristianos perseguidos de todo el mundo, no solo como expresión concreta del ámbito caritativo, sino también desde un punto de vista evangelizador. De este modo, se persigue, por orden de importancia, tres grandes objetivos:

1. Orar por los cristianos perseguidos en todo el mundo para que nuestras plegarias ayuden, en la medida de lo posible, a sentir la misericordia de Dios.
2. Realizar acciones de visibilización de esta grave realidad que sufren millones de cristianos en todo el mundo.
3. Colaborar económicamente para el sustento de los diversos proyectos y acciones *in situ*.

---

46. MAGARIÑOS (2019).

47. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA (s. f.).

### 3.4.1. Oración por los cristianos perseguidos

Numerosas hermandades, pertenecientes o no a la Confraternidad, hacen visible su compromiso mediante la utilización del lazo rojo en sus pasos o tronos procesionales, con el lema «Oración por los cristianos perseguidos», para dar un espacio especial a todos esos cristianos sin libertad de fe. Precisamente, la época de Semana Santa o en celebraciones como Navidad o Corpus Christi, en la que realizamos pública protesta de fe, son algunos de los periodos más peligrosos en aquellos países.

Por ejemplo, tanto en India como en Siria, los cristianos se reúnen para identificarse con la muerte y resurrección de Jesús a la espera de posibles ataques violentos y persecución a manos de gobiernos, cuerpos de seguridad u otros grupos radicales opuestos al cristianismo. Aprovechando la mayor aglomeración de cristianos en las celebraciones del Triduo Pascual o del Domingo de Resurrección, se queman templos, se asesina a inocentes, se destruyen vehículos, se agrede físicamente o se realizan falsas acusaciones ante los cuerpos de seguridad del Estado. Por eso es importante ceder un espacio en nuestras oraciones a todos los cristianos perseguidos del mundo y más en el momento de reflexión al que nos invita la semana acompañados de la mano de Jesucristo.

Todos los meses, las hermandades y cofradías asociadas a SIT dedican la eucaristía de los viernes a rezar, especialmente, por una comunidad cristiana perseguida. Además, entre el 17 y 23 de octubre celebran la Semana de Oración por los cristianos perseguidos. A través de las redes sociales se difunden las acciones de SIT y la oración por los cristianos perseguidos.

Con ocasión de algunos de los múltiples atentados que sufre la población cristiana en diversos países, la Confraternidad de Hermandades Trinitarias lleva a cabo actos solidarios de oración para recordar a todos los cristianos perseguidos. Bien sea a través de la oración personal, comunitaria o a través de la utilización de símbolos que ayuden a mantener en nuestras oraciones a todas esas personas que han sufrido la violencia por causa de su fe, como, por ejemplo, colocando velas en las ventanas o en lugares visibles. El presidente de la Confraternidad, Juan Carlos Gómez, señalaba que «No podemos permanecer insensibles. Es nuestra intención y nuestra responsabilidad. Algo hemos de hacer. No podemos permanecer ajenos al sufrimiento de tantas familias»<sup>48</sup>.

---

48. SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA (s. f.).

### 3.4.2. Visibilización de la grave situación de persecución de los cristianos

La utilización de las redes sociales de las hermandades y cofradías para dar difusión de las acciones que se desarrollan constituye, en sí misma, una importante acción de visibilización de la realidad que sufren muchos hermanos y hermanas nuestras en países como Siria, Irán, India, Nicaragua, etc.

Por otro lado, numerosas hermandades y cofradías pertenecientes a la Confraternidad, llevan a cabo variadas iniciativas para sensibilizar a sus hermanos y devotos a través de campañas, charlas, jornadas, como las realizadas por la Real y Trinitaria Hermandad del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Cautivo y María Santísima de la Esperanza de la localidad de Dos Hermanas (<https://www.instagram.com/hdadcautivodh/>), llegando a involucrar a diferentes hermandades de la localidad.

En este sentido, es importante contar con la experiencia personal de algunos de los padres trinitarios que viven en esas comunidades cristianas. Sus relatos en primera persona ayudan a comprender el verdadero conflicto que subyace en cada una de las situaciones de persecución religiosa, pero, sobre todo, a descubrir la sensación de desesperanza y de incertidumbre que sufren los cristianos de esos países. El miedo a nuevos atentados premeditados y planificados por parte de grupos fanáticos que pretenden «salvaguardar» la cultura de su país, los lleva, incluso, a abandonar sus territorios.

### 3.4.3. Colaboración en proyectos y acciones *in situ*

La persecución de los cristianos en India ha alcanzado niveles alarmantes en los primeros meses de 2024, con un aumento significativo en los ataques y la hostilidad, según informes de diversas organizaciones de derechos humanos y religiosas. El Foro Cristiano Unido por los Derechos Humanos (en inglés United Christian Forum for Human Rights) documentó 161 incidentes de violencia contra cristianos desde el 1 de enero hasta el 15 de marzo de 2024<sup>49</sup>. Los ataques se ven exacerbados por las leyes anticonversión vigentes en varios estados. Estas leyes permiten que los extremistas hindúes acusen a los cristianos de conversiones forzadas, que conllevan el arresto y el acoso continuo. En muchos casos, las autoridades locales a menudo comparten la ideología extremista, y no solo ignoran estos abusos, sino que, a veces, participan activamente en ellos.

Sin olvidar la oración y la visibilización, las cofradías y hermandades se involucran en proyectos de intervención en aquellos lugares donde la paz y la

---

49. ESTEBAN (2024).

convivencia entre religiones se están viendo afectadas y la integridad física de los cristianos corre un serio peligro. Por ejemplo, la Real y Trinitaria Hermandad del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Cautivo y María Santísima de la Esperanza, de la localidad de Dos Hermanas, Sevilla, está colaborando con SIT en un proyecto de ayuda humanitaria de urgencia, precisamente, en la región de Manipur, en India.

El objetivo del proyecto es ayudar a los cristianos que están sufriendo la persecución cristiana en esa región de la India, facilitando la construcción de casas, ayudando en la formación de jóvenes de entre 15 y 25 en estudios técnicos y superiores y ofreciendo asistencia de urgencia ante los terribles efectos que provoca la persecución religiosa que sufren los cristianos en ese país.

#### 4. HERMANDADES Y LA CONSTRUCCIÓN DE CAMINOS DE ESPERANZA PARA LA LIBERTAD RELIGIOSA

##### 4.1. La dimensión «popular» de la religiosidad y de la teología

Tras todo lo expresado anteriormente, nos quedaría realizar una reflexión teológico-pastoral de la cuestión. Y siguiendo la línea de lo expresado por el papa Francisco en su texto programático, *Evangelii Gaudium*, hemos de recordar cómo «Evangelizamos también cuando tratamos de afrontar los diversos desafíos que puedan presentarse. A veces éstos se manifiestan en verdaderos ataques a la libertad religiosa o en nuevas situaciones de persecución a los cristianos, las cuales en algunos países han alcanzado niveles alarmantes de odio y violencia» (EG 61). La respuesta que se dé en esos lugares de persecución, y que en determinados momentos de persecución se pueden dar en los demás países, nos ha de servir de medida para interpretar cómo está nuestra fe.

Seguramente en el primer mundo cueste más identificar situaciones de persecución religiosa, y desde luego imposibles al nivel de cómo estas se expresan en otros lugares del mundo. Pero ciertamente sí podemos descubrir cómo nuestra fe se comporta en referencia a esta realidad. Y un elemento significativo es el menos precio de la piedad popular y hasta la eliminación de las devociones más sencillas. El papa Francisco nos recordaba en *Gaudete et exultate* (n.º 45)<sup>50</sup> que «creer que, porque sabemos algo o podemos explicarlo con una determinada lógica, ya somos santos, perfectos, mejores que la «masa ignorante». Y es que se da cierta tendencia a criticar, menospreciar, y hasta eliminar todo rastro de devociones populares, por el mero hecho de ser populares. Casi como que ese término llevara implícito de menor nivel intelectual o de calidad.

---

50. FRANCISCO (2018).

Este pecado ha llevado a la desaparición en numerosos lugares de devociones firmemente arraigadas, y lo ha hecho por el sencillo hecho de que la trampa se ha extendido entre todos los implicados hasta el punto de que difícilmente se pueden buscar culpables, más allá de la culpabilidad de la soberbia frente a lo popular. Es lo que el papa San Juan Pablo II advertía en *Vita consecrata* (n.º 38) como «un cierto sentimiento de superioridad respecto a los demás fieles»<sup>51</sup>.

La vida cristiana está enmarcada en cuatro dimensiones: creer, celebrar, vivir y orar. Como nos recuerdan los Obispos del Sur de España, «la piedad popular se descubre como realidad que atraviesa estas dimensiones de la vida cristiana llenándolas de calor y afecto»<sup>52</sup> (cf. n.º 14). De ahí que se pueda afirmar que una fe intelectual está coja o vacía, y del mismo modo una fe sin intelecto lo estaría igualmente. Son cuatro patas que alimentan y sostienen la vida de cristiano, y en ellas están también la vida de oración y la vida misma. Se hace difícil expresar la piedad popular sin ninguna de ellas, pero si hay alguna que puede no quedar explicitada en el ejercicio de la piedad es la de la vida. Pues en demasiadas ocasiones la piedad popular se mira a sí misma y es reflejo de lo interior, por más que sea una expresión pública, pero no lleva al cristiano al encuentro con los otros y en modo particular al encuentro con los más desfavorecidos.

Esta realidad ha sido el motor principal que ha movido a la presentación de esta comunicación en el marco de este congreso pastoral, pues sería una pobreza del mismo no recoger las grandes dificultades en tantos lugares del mundo para vivir la piedad popular. Quedando más bien relegadas a una piedad vivida en el interior de las casas.

En 2013, durante la elección papal, el cardenal Claudio Hummes le expresó al por entonces cardenal Bergoglio: «no te olvides de los pobres». Hoy quizás sea para nosotros un reto no olvidarnos de quienes sufren en tan gran medida. Quizá, como destaca el presidente de SIT, «por estar demasiado centrados en nosotros mismos, a veces no somos conscientes de estas realidades»<sup>53</sup>. Pues entre otras cosas es una exigencia para nuestra santidad y un aliento para el futuro de la piedad popular.

Al mismo tiempo, hemos de redescubrir la importancia del *Sensus fidei* y cómo el pueblo tiene una enorme riqueza que aportar. En esta línea podemos aprovechar la riqueza que supone la teología del pueblo tan enraizada en Latinoamérica, o la teología popular como un desarrollo posterior de la misma. En ambas descubrimos cómo el pueblo de Dios es depósito de la fe, o cómo una definición de religiosidad popular es «la gran variedad de manifestaciones de la creencia cristiana encontrada entre el Pueblo de Dios en la Iglesia», pero es

---

51. SAN JUAN PABLO II (1996).

52. CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023).

53. MAGARIÑOS (2019).

también para el pueblo «un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses».

Ese instinto está asentado en la tradición, en la herencia, en la transmisión de la fe y valores de la sociedad y del pueblo. Así la religiosidad popular tiene su mayor tesoro en la transversalidad de su esencia, logrando unir a personas de distintos estratos sociales en una misma fe y un mismo sentir. Para ello, el vínculo del pueblo con su historia es fundamental, y la tentación de innovar por evolucionar puede suponer no solo un peligro, sino el fin en sí mismo de su esencia.

#### 4.2. Lo popular y lo cultural en la piedad

Hemos de reconocer que cuando afirmamos de lo popular estamos reconociendo «los estrechos lazos que unen a la religión y, en nuestro caso, a la fe cristiana, con las dimensiones de la cultura». Y dada la creciente tendencia a la hiperculturalización, o al mercadeo cultural donde se busca uniformar prácticamente la cultura en estándares comerciables podemos acabar descubriendo una religiosidad eliminada de los vínculos históricos con el pueblo, para asumir nuevos vínculos culturales más estandarizados y vendibles en esta sociedad del consumo.

Que nuestra sociedad está marcada por una tendencia a la uniformidad es fruto de la aceleración en la que vivimos, y la influencia de los medios de comunicación y la creciente movilidad social. Todos estos elementos pueden tornar en exótico lo que antes ha sido vivido como popular, y del mismo modo convertir en atracción lo que antes era devoción. No podemos perder de vista que «la nuestra es una época de religiones disociadas de la cultura o, dicho de otro modo, una época de desculturización de las religiones históricas que en el pasado participaron en una relación consolidada y creativa entre fe y cultura». Lo que no es solo una constatación de una realidad, sino una temible ruptura que puede generar dos opciones, o religiones que se alejen de las dinámicas sociales y culturales alejándolas a su vez de su misión como evangelizadores del mundo. O lo que puede ser igual de peligroso, religiones que acaben por disolverse en los parámetros culturales y sociales para no quedar relegadas a papeles secundarios. Utilizando imágenes de religiones no católicas, si bien lo primero podríamos ejemplificarlo en el concepto de islam puro y cómo el fundamentalismo religioso aleja de la cultura, lo segundo podríamos mostrarlo en las iglesias protestantes y su multiplicación infinitesimal como forma de adaptación al medio.

Pero para los católicos, «la Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye, por lo mismo, a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior» (GS 58). Una

libertad que parte del respeto al sagrario de la conciencia, ese lugar donde inhabita el Espíritu Santo y Dios es capaz de remover corazones. El lugar preferido de la piedad popular y la fuente de toda devoción. Un lugar desde el que transformar la cultura y no desde el que adaptarse a la misma.

Al final no podemos perder de vista eso que tan bien expresa Ricardi: «la lucha de hoy es estar en contacto con la indiferencia, el descrédito al máximo nivel, el redimensionamiento de los hechos y de las vidas»<sup>54</sup>. En definitiva, una lucha por la cultura del encuentro y de acercar a las personas mutuamente y con Dios. La devoción popular tiene como máximo argumento el hecho de ser popular y por tanto de reunir a la gente, lo cual se muestra en sí como el mayor valor contracultural de una sociedad de la indiferencia y del descarte. Ante esta realidad surgen numerosos retos para desarrollarla, pero todo lo que signifique unir a los hombres en torno a Dios será siempre bienvenido, y aún más si recordamos que el término *religión* viene del latín *religare*, recordándonos la base esencial desde la que parte nuestra fe: construir comunidad en torno a Jesús.

Quizás un reto, y lo dejo expresado aquí como solo una cuestión pendiente de resolver, es que recogiendo las palabras del por entonces arzobispo de Buenos Aires, cardenal Bergoglio en 2008, sería necesario hablar de «santuarización de las parroquias», reconociendo así la capacidad de las mismas para gestionar y alentar un estilo pastoral que alimente la devoción y la misión en medio del pueblo.

### 4.3. Zaqueo como patrón de la piedad popular

Si tuviéramos que buscar un ejemplo ilustrativo en las sagradas escrituras para la piedad popular, este lo podríamos encontrar en Zaqueo. Una de las figuras que mejor puede mostrar y enseñar toda la riqueza contenida en el potencial de la devoción popular. Zaqueo es la muestra de fe que se ilumina en el encuentro con Jesús en las expresiones de devoción pública. Pero también en Zaqueo se ven reflejados muchos de los problemas y no solo de las virtudes. En primer lugar, partamos de las virtudes, en Zaqueo descubrimos cómo en Jesús hay no solo una opción preferencial por los más pobres, sino que se descubre un «interés preferencial por la gente al margen de la comunidad de la fe». Y este interés es conmovedor, provocando en el otro un movimiento y con ello un camino.

Un camino que parte del deseo de Dios de salir al encuentro de todos, sin excepción. Y que aprovecha esa oportunidad para ir a la casa de desconocidos por los que previamente nadie habría apostado. Toda una llamada a servir de

---

54. RICARDI (2022).

instrumentos para el encuentro con el otro, y de modo aún más destacado para el encuentro con el Otro entendido como Dios.

Uno de los libros destacados de espiritualidad moderna descubrimos la expresión que ejemplifica este momento «es Cristo que pasa». Un pasar de Jesús característico que logra generar en quien lo ve la necesidad de moverse. Cristo no deja indiferente, y si es así lo es por el amor desinteresado por los últimos, sus preferidos.

El amor de Dios y la vida evangélica son expresiones en movimiento, que salen de la seguridad del templo y que hacen de su vida el compromiso de construcción de un camino de esperanza para los cristianos perseguidos. Zaqueo es marginado por otros seguidores de Cristo, y este es el gran peligro de una fe alejada del testimonio de los últimos. Sin ser conscientes, podemos acabar siendo los que dificultemos la visión a los nuevos Zaqueos que salgan a ver a Jesús. Incluso podemos ser quienes luego critiquen que Jesús haya optado por ir a casa de pecadores. Hasta podemos caer en no ir nosotros a esa casa y perdernos todo el potencial evangelizador que muestra Cristo con su entrega y testimonio.

La devoción popular, sus expresiones de piedad, no pueden minusvalorarse ni desde luego despreciarse, pues con ello tan solo ahondamos en pérdida de Pasión por el Amor de Dios y aún más en su expresión con los más pobres. Situar en el contexto del congreso esta comunicación es una llamada necesaria a no perder de vista la riqueza singular del testimonio de Zaqueo, y cómo el perdón por sus faltas ni siquiera tuvo que ser requerido por Jesús, sino que brotó como respuesta a la generosidad de la llamada.

Que brote en nosotros el mismo espíritu es el sentido de la piedad popular, de ahí que Zaqueo sea un gran modelo de patrón, y aún más si lo miramos desde la perspectiva de la Iglesia de las periferias, esa que sufre persecución y discriminación.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de aquí, la tarea sigue siendo la reflexión y búsqueda de un consenso mayor –y no de una solución–. Se trataría más bien de ampliar el significado del culto y de la pública protesta de fe, principal fin de las hermandades y para lo que fueron creadas. Sobre todo, las hermandades asociadas a fines como el de Solidaridad Internacional Trinitaria. Con sus procesiones y cultos, las cofradías, desde su «libertad», tienen la oportunidad de señalar a los cristianos «cautivos» en el mundo y a su «no-libertad».

Pero, quizá, no solo debemos centrarnos en visibilizar, sostener y apoyar espiritual y materialmente a nuestros hermanos y hermanas en Cristo que sufren persecución por su Credo. Como indica el papa Francisco, el diálogo

interreligioso supone una oportunidad efectiva para el encuentro entre pueblos y culturas diversas, promoviendo la armonía y la convivencia pacífica entre diferentes comunidades<sup>55</sup>. Por tanto, avanzar en el diálogo interreligioso es una condición necesaria para la paz en el mundo y un deber tanto para los cristianos como para otras comunidades religiosas. Con ocasión de la Conferencia Interreligiosa promovida por el Movimiento de los Focolares, el santo padre nos indicaba que este diálogo debe ser un camino basado en el amor mutuo, la escucha, la confianza, la aceptación y el conocimiento mutuo, respetando las identidades respectivas<sup>56</sup>. Además, algunas organizaciones como el Consorcio Latinoamericano de la Libertad Religiosa, el Centro Internacional de Estudios de Derecho y Religión, la Sociedad Legal J. Reuben Clark y la Fundación por la Libertad Religiosa y Negocios, recalcan las indicaciones de Francisco, incluyendo la importancia de mantenerse informado y comprender los derechos y principios básicos de la libertad religiosa.

Gracias a nuestras hermandades y cofradías, la piedad popular impregna nuestras vidas de la mirada de Dios y nos debe encauzar el camino hacia al encuentro con el otro, que es diverso. Podríamos asegurar que el diálogo constante entre fe y cultura que se desarrolla en el seno de nuestras hermandades, debe ser el estandarte evangélico y pastoral ante aquellos Zaqueos con quienes nos encontremos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, A. (2011): «Libertad religiosa, camino para la paz», en *UNISCI Discussion Papers*, 25 (January / Enero 2011). Accesible en: <https://www.unisci.es/libertad-religiosa-camino-para-la-paz/>
- ÁLVAREZ, M. (2002): *Pluralidad y sentido de las religiones*. Salamanca, Aquilafuente.
- AYUDA A LA IGLESIA NECESITADA y FUNDACIÓN PONTIFICIA DE LA IGLESIA CATÓLICA (2021): *XV Informe de libertad religiosa en el mundo*.
- BERLIN, I. (2010): *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid, Alianza.
- BIELEFELDT, H. (2021): «Un bien precioso: el derecho a la libertad de religión o creencia», en M. Szymanski. *Libertad religiosa en el mundo. Informe 2021. Resumen ejecutivo*: 8-9. Fundación Pontificia de la Iglesia Católica Ayuda a la Iglesia necesitada. Accesible en: [https://www.ayudaalaiglesianecesitada.org/wp-content/uploads/2023/06/Resumen\\_Ejecutivo\\_2023\\_Baja.pdf](https://www.ayudaalaiglesianecesitada.org/wp-content/uploads/2023/06/Resumen_Ejecutivo_2023_Baja.pdf)
- BOBBIO, N. (1993): *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós.
- CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023): *María, Estrella de la Evangelización. La fuerza evangelizadora de la piedad popular*. Madrid, Edice.

55. FRANCISCO (2023).

56. FRANCISCO (2024).

- CASTELLANO, D. (6 junio 2024): «Una nueva plataforma mundial para la libertad religiosa», *Vatican News*. Accesible en: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2024-06/una-nueva-plataforma-mundial-para-la-libertad-religiosa.html>
- CELAM (1979): «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina», en *III Congreso General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla. Accesible en: <https://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/30-15/aipueb1.html>
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014): *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid, BAC.
- CUSA, N. de (1959): *Opera omnia. De concordantia catholica, liber tertius*: vol. 14.3. Hamburgo, Meiner.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, 10 de diciembre de 1948.
- DE GARAY, J. (2007): *El nacimiento de la libertad*. Sevilla, Thémata.
- DÍAZ, J. M. (1992): *Libertad religiosa hoy en España*. Madrid, Universidad Pontificia Comilla.
- ESTEBAN, C. (29 marzo 2024): «Se disparan los casos de violencia contra los cristianos en la India», *Infovaticana*. Accesible en: <https://infovaticana.com/2024/03/29/se-disparan-los-casos-de-violencia-contra-los-cristianos-en-la-india/>
- FRANCISCO (26 septiembre 2015): «Discurso del Santo Padre en el Encuentro por la libertad religiosa con la comunidad hispana y otros inmigrantes. Filadelfia», *Boletín de la Sala de Prensa de la Santa Sede*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150926\\_usa-liberta-religiosa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html)
- FRANCISCO (19 de marzo 2018): *Exhortación Apostólica Gaudete et exsultate*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)
- FRANCISCO (25 abril 2022): «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Congreso de Solidaridad Internacional Trinitaria», *Boletín de la Sala de Prensa de la Santa Sede*. Accesible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/april/documents/20220425-solidarieta-internazionale-trinitaria.html>
- FRANCISCO (9 enero 2023): «Discurso del Santo Padre Francisco a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede», *Boletín de la Sala de Prensa de la Santa Sede*. Accesible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/january/documents/20230109-corpo-diplomatico.pdf>
- FRANCISCO (3 junio 2024): «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en la Conferencia Interreligiosa promovida por el Movimiento de los Foculares», *Boletín de la Sala de Prensa de la Santa Sede*. Accesible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240603-interreligioso-focolari.pdf>
- FROMM, E. (1991): *El miedo a la libertad*. Barcelona, Paidós.
- HÁLIK, T. (2014): *Paciencia con Dios*. Barcelona, Herder.
- LEVINAS, E. (1991): *Ética e infinito*. Madrid, Visor.
- LIRA, M. (2021): «Informe libertad religiosa abril 2021: En uno de cada tres países del mundo no se respeta la libertad religiosa», *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana* 26(97): 352-361. Accesible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8078085&orden=0&info=link>

- LOCKE, J. (2007): *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza Ed.
- MAGARIÑOS, E. (9 abril 2019): «El presidente de Solidaridad Internacional Trinitaria: Lo que más piden los cristianos perseguidos es que no les olvidemos», *Hoy se habla*. Accesible en: <https://www.vidanuevadigital.com/2019/04/09/el-presidente-de-solidaridad-internacional-trinitaria-lo-que-mas-piden-los-cristianos-perseguidos-es-que-no-les-olvidemos/>
- PUERTAS ABIERTAS (2024): *Lista Mundial de la Persecución 2024*. Accesible en: <https://www.puertasabiertas.org/es-ES/persecucion/lmp/>
- RICARDI, A. (2022): *La Iglesia arde*. Barcelona, Arpa.
- ROUSSEAU, J. J. (2021): *Del contrato social*. Madrid, Alianza Ed.
- SAINZ DE LA MAZA, J. (1999): «El mundo a evangelizar. Líneas de fuerza y campos concretos de la nueva evangelización», anexo a la Sesión del sábado 30 de octubre de 1999, Mesa redonda n.º 5, en *Libro de actas del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad popular*. Sevilla, Arzobispado de Sevilla.
- SAN JUAN PABLO II (25 marzo 1996): *Exhortación Apostólica postsinodal, Vita Consecrata*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_25031996\\_vita-consecrata.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html)
- SCANNONE, J. C. SJ (2016): *La teología del pueblo*. Santander, Sal Terrae.
- SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA (1999): *Estatutos de Solidaridad Internacional Trinitaria*. Accesible en: <https://sit-general.com/wp-content/uploads/2017/07/Estatutos-SIT-Solidaridad-Internacional-Trinitaria.pdf>
- SOLIDARIDAD INTERNACIONAL TRINITARIA (s. f.): <https://www.trinitari.org/es/solidaridad-internacional-trinitaria-sit/>
- SZYMANSKI, M. (2021): *Libertad religiosa en el mundo. Informe 2021. Resumen ejecutivo*. Fundación Pontificia de la Iglesia Católica «Ayuda a la Iglesia necesitada». Accesible en: [https://www.ayudaalaiglesianecesitada.org/wp-content/uploads/2023/06/Resumen\\_Ejecutivo\\_2023\\_Baja.pdf](https://www.ayudaalaiglesianecesitada.org/wp-content/uploads/2023/06/Resumen_Ejecutivo_2023_Baja.pdf)
- TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS (2022): *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights. Freedom of thought, conscience and religion*, actualizado el 31 de agosto de 2022. Accesible en: [https://www.echr.coe.int/Documents/Guide\\_Art\\_9\\_ENG.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_ENG.pdf)
- YIWU, L. (2016): *Dios es rojo*. Madrid, Sexto piso.

# Las cofradías de penitencia en el ámbito geográfico de Valladolid

## Penitential Confraternities in the Geographical Area of Valladolid

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ  
*Universidad de Valladolid*

**Resumen:** Para el análisis de las cofradías penitenciales del ámbito geográfico vallisoletano, consideramos las propias nacidas en Valladolid, Medina del Campo y Medina de Rioseco, desde finales del siglo XV y a lo largo del XVI. Es llegado el momento de hacer una historia más global de la trayectoria de la Semana Santa, y en este caso, de sus orígenes; de sus espacios y comportamientos, de la espiritualidad que condujo al nacimiento de unas organizaciones de laicos dentro de una sociedad y una Iglesia clericalizada. No fueron consecuencia del Concilio de Trento, sino más bien de la reforma de las órdenes religiosas que se inició previamente al reinado de Isabel y Fernando. Trento, eso sí, consolidó su presencia y, sobre todo, su proyección futura.

**Palabras clave:** Valladolid, cofradías penitenciales, Semana Santa, procesiones, Medina del Campo, Medina de Rioseco.

**Abstract:** In order to analyse the phenomenon of the confraternities of penitents in the geographical area of Valladolid, in this essay we focus on those that emerged in Valladolid, Medina del Campo, and Medina de Rioseco from the late 15th century through the 16th century. The time has come for a more comprehensive history of the evolution of the Holy Week. In this occasion, we address the origins, locations, and behaviours of the spirituality which gave rise to these Catholic lay organisations within a clericalized Church and society. Confraternities of penitents were not a consequence of the Council of Trent, but rather stemmed from the reform of the religious orders initiated during the reign of Isabella of Castille and Ferdinand of Aragon. Nonetheless, the Council of Trent helped to consolidate their presence and, above all, their subsequent expansion.

**Keywords:** Valladolid, Medina del Campo, Medina de Rioseco, penitential confraternities, Holy Week, processions.

Más de una docena de notables cofradías penitenciales fueron fundadas en los siglos XV y XVI en el ámbito geográfico de Valladolid, en localidades como la propia ciudad del Pisuerga –bajo la advocación de Vera Cruz, Pasión, Piedad, Angustias y Jesús Nazareno–, Medina del Campo –Vera Cruz, Angustias, Misericordia y Jesús Nazareno–, Medina de Rioseco –Vera Cruz, Quinta Angustia y Soledad, además de Pasión–, Tordesillas –Vera Cruz– o Nava del Rey –también Vera Cruz–. Todas ellas, su trayectoria, constituyen un patrimonio histórico inigualable para el estudio y análisis de la Semana Santa y de sus orígenes en estas tierras. Este conjunto de cofradías penitenciales no estaba integrado en la misma diócesis, desde que en 1595 se creó la pequeña y escasamente dotada de Valladolid, donde fue incluida, con no pocas oposiciones, la colegiata medinense, pero no las parroquias de la que habría de ser ciudad de los Almirantes, esta última perteneciente a la diócesis de Palencia. Sin embargo, formaban entonces y forman ahora un mismo ámbito geográfico y de relaciones, asociadas muchas de ellas a órdenes religiosas en sus orígenes, a sus monasterios y conventos, además de a la reactivación de la espiritualidad de la Pasión. Existía un triángulo de ferias entre Medina del Campo, Villalón y Rioseco –algunas de ellas con un claro proceso de decadencia–, pero también podríamos hablar de un triángulo, un cuadrado, un rectángulo, un área de comportamientos y mentalidades para el conjunto de las tierras de Valladolid. Las cofradías eran necesarias en una sociedad menesterosa de solidaridades diversas, pero también en una Iglesia que estaba sobradamente clericalizada. Por esto pensamos en estas cofradías compuestas esencialmente de laicos. Es llegada la hora de analizar la historia de nuestra Semana Santa, con un sentido más global y, sobre todo, en este ámbito hoy provincial, privilegiado para conocer las celebraciones penitenciales y procesionales de la Pasión desde sus orígenes, pero, sobre todo, en siglos centrales del XVI y XVII, antes de la crítica que se va a empezar a dilucidar en la centuria siguiente, el siglo XVIII, el propio de la Ilustración. Hoy, desde una dimensión de difusión turística, ambas tres manifestaciones de Semana Santa –Valladolid, Medina de Rioseco y Medina del Campo– son de interés turístico internacional.

## 1. EL PROBLEMA DE LAS ANTIGÜEDADES EN LAS COFRADÍAS DE VALLADOLID

En esta reflexión conjunta de las cofradías penitenciales del ámbito geográfico de Valladolid es de principal importancia el «de la antigüedad». Como hemos dicho, Vera Cruz, Pasión, Angustias, Piedad y Jesús<sup>1</sup>, esta era la «clasificación»

---

1. BURRIEZA SÁNCHEZ (2017).

que la documentación judicial conformó a lo largo del siglo XVI, sujeta a modificaciones por la investigación histórica, aunque aceptada por los contemporáneos que vivieron aquellos sucesos que les condujeron a unos tribunales tan cercanos, como los de la Chancillería. ¿Cuándo se considera que existe una cofradía? No siempre el procedimiento es homogéneo. ¿Cuándo se reúnen sus miembros fundadores y se levanta un acta de constitución? ¿Cuándo la autoridad del ordinario aprueba los primeros Estatutos? Este procedimiento no siempre se puede detallar hace quinientos años. Desconocemos, por ejemplo, algunos textos de esas supuestas primeras reglas.

Así pues, que en los siglos XVI y XVII estas cuestiones fuesen de vital importancia se podía comprender, porque de esa fecha se derivaba la capacidad de una cofradía para poder elegir la hora de su procesión, en las más adecuadas de la noche, por los itinerarios y calles más concurridas y contando con la preferencia oportuna. Sin embargo, que hoy sigamos haciendo de la antigüedad uno de los debates intelectuales que provocan mayor controversia y que parece no resolverse nunca, resulta bastante sorprendente y solo explicable por la afirmación de que una cofradía es una institución profundamente viva. Este debate estará plagado de hipótesis, dudas, posibilidades, interrogaciones, necesidad de mayor investigación y futuras correcciones. Es un debate que responde al método científico de investigar y escribir historia, no al de las preferencias, gustos y devociones personales.

Los historiadores clásicos de la ciudad –Antolínez de Burgos o Canesi<sup>2</sup>, además de los datos que nos aporta fray Matías de Sobremonte, cronista del convento de San Francisco<sup>3</sup>– se ratifican en la existencia de las cinco mencionadas. No se encontraba dentro de ellas, por ejemplo, la de «Jesús Resucitado y María Santísima de la Alegría» que existía en la parroquia de Santiago en el siglo XVI y sobre la que no existe todavía un estudio preciso y global<sup>4</sup>. Para casi ninguna de las penitenciales podemos otorgar una fecha fija en su fundación, salvo en el caso de la Pasión, nacida también en la parroquia de Santiago en octubre de 1531. Todas ellas, salvo la de Jesús Nazareno, tuvieron su origen antes del Concilio de Trento, con sus primeras procesiones e imágenes, por lo que la afirmación de que las celebraciones procesionales derivaban de esta reunión conciliar resulta, cuanto menos, repetitiva. Naturalmente, Trento reforzó una espiritualidad y un modo de hacer. En el nacimiento de estas cofradías será

2. ANTOLÍNEZ DE BURGOS (1989: 398-399); CANESI ACEVEDO (1996: II, 19-69).

3. Biblioteca Nacional de España (BNE): SOBREMONTTE, Fray Matías, *Noticias Chronographicas y topographicas del Real y religiosísimo Convento de los Frailes Menores Observantes de san Francisco de Valladolid, cabeza de la Provincia de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora*, año 1660, ms. 19351.

4. Archivo General Diocesano Valladolid (AGDV), Archivo Diocesano, Iglesia Parroquial de Santiago Apóstol, Cofradía de la Resurrección y Nuestra Señora de la Alegría, 1564-1661, 4 libros; BURRIEZA SÁNCHEZ (2017: 30-39).

fundamental la reforma de las órdenes religiosas, que impulsarán desde sus conventos de franciscanos y dominicos no solo la veneración de las reliquias de la Pasión, sino también las aptitudes de compadecer a Cristo en sus sufrimientos. Eso era lo que significaban las palabras predicadas por san Vicente Ferrer, no solo en Medina del Campo, sino en otros muchos sitios por donde pasó, también por Valladolid, a principios del siglo XV<sup>5</sup>. Cuando el rigor y la penitencia se convirtieron en valores imitables, entonces fueron asumidos por aquellos hermanos que confraternizaban en torno a los misterios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, reunidos también en torno a los problemas que preocupaban entonces, especialmente el de la salvación de las almas, por la fe y por las obras de caridad.

Resulta curioso que Manuel Canesi sitúe el horizonte fundacional de buena parte de estas cofradías en los días de los Reyes Católicos<sup>6</sup>. Los incendios que asolaron distintas partes de las sedes de las cofradías nos impiden, a veces, matizar. El archivo de la Vera Cruz, a principios del siglo XIX, se perdió en casi su integridad<sup>7</sup>. No sabemos hasta qué fecha se remontaba en aquellos momentos. Será por los libros de cabildos de los regidores de la ciudad por los que conocemos el primer dato histórico de la existencia de estos cofrades, en 1498, cuando pidieron ayuda al municipio para la construcción de un humilladero, más allá de la Puerta del Campo:

los cofrades de la Cruz dieron una petición ante los dichos sennores, Corregidor e Regidores, en que en efecto contenía que les ayudasen para fazer el umilladero que se a de fazer a la Puerta del Canpo, donde está puesta la Cruz, porque la dicha cofradía e cofrades della heran muy pobres e non tenían para la poder fazer tal qual ellos querrían e hera razón de se fazer, segund la nobleza della<sup>8</sup>.

Se detallaba después lo que cada uno de los regidores, que se habían reunido en las «Casas del Conçejo», entregaba de «su hacienda», a lo que sumaba el corregidor otros mil maravedíes «de las penas que condenase en la cárcel». En esta ocasión sí que nos encontramos en pleno reinado de Isabel y Fernando. Si esta solicitud se produjo es porque la cofradía ya se encontraba en marcha. Remota podía ser también la vinculación con la parroquia de San Andrés y mantenida en el tiempo, con plasmación en el urbanismo que rodeaba a aquel templo –la calle de la Cruz o la actual de la «Cruz Verde»–. Lo que congregaba a estos hijos de la espiritualidad franciscana era la reliquia del «madero santo», la posesión de la misma que les fue extendiendo a la meditación del conjunto

5. CÁTEDRA (1994).

6. CANESI ACEVEDO (1996: 19 y ss.).

7. BURRIEZA SÁNCHEZ (2024: 243-247).

8. AMVA, *Primer Libro de Acuerdos del Regimiento de Valladolid, años 1497-1500*.

de la Pasión. Apuntaba el recordado Alejandro Rebollo que podíamos adentrarnos con estos cofrades en el siglo XV, la centuria de las reformas franciscanas de fray Pedro de Villacreces o fray Pedro de Regalado, las reformas de los rigores que eran tan atractivos en aquellos cofrades primeros. Debemos ser prudentes y caminar con los documentos, aunque profundizar en testimonios cómo el que ofrece el cirujano Diego de Paredes, en uno de esos conflictos de antigüedad entre cofradías dirimidos en los tribunales, en este caso en el que llamamos de la Chancillería de Valladolid. En esta ocasión las partes implicadas eran las cofradías de la Vera Cruz y de la Pasión en 1573. Aquel anciano que decía tener noventa años de edad –en un tiempo en que la percepción de la edad individual tenía muchas inexactitudes– afirmaba que:

durante el tiempo e años de que puede tener memoria de acordarse, que será de setenta y cinco años a esta parte, siempre ha visto la dicha confradía de la Bera Cruz salir el jueves sancto en la noche en la procesión de disciplina en cada un año del monasterio de Sant Francisco e oyó decir a sus maiores más ancianos e vecinos que fueron desta dicha villa, que ellos en su tiempo siempre avrían visto ser e pasar lo mismo<sup>9</sup>.

Palabras que retrotraen la actividad procesional de la Vera Cruz a pleno final del siglo XV. El nacimiento de una cofradía en un ámbito conventual, en este caso los franciscanos, intensificó en la Vera Cruz su relación con otras formas asociativas vinculadas a esta espiritualidad. Ya lo decía Erasmo de Róterdam en su *Elogio de la locura*: «buena parte de su felicidad la ponen en los nombres que los distinguen». Era el caso de la Archicofradía del Cordón de San Francisco y la Orden Tercera Franciscana, que extendió la espiritualidad de Francisco de Asís más allá de las propias clausuras a los laicos. Sin embargo, los terciarios no eran una cofradía penitencial, aunque su regla los asociaba a las prácticas penitenciales. Tras muchos avatares y, sobre todo con la desaparición de conventos como los de San Francisco y San Diego, los que quedaron de aquella familia, además de las monjas, fueron estos terciarios, los cuales participaron desde el siglo XIX de manera activa en las procesiones. No los veremos, por ejemplo, en la primera general del Viernes Santo, en abril de 1810, en donde sí estuvieron presentes, con sus limitaciones las cinco penitenciales clásicas<sup>10</sup>.

Desde las continuidades y discontinuidades, las cofradías de la Piedad y la Pasión han tenido que hacer en los últimos años una labor de reivindicación acerca de la trayectoria de su historia, por los avatares que ambas sufrieron en las primeras décadas del siglo XX. Cuando se produjo la restauración

9. ALONSO CORTÉS (1955: II, 509-545).

10. BURRIEZA SÁNCHEZ (2010); BURRIEZA SÁNCHEZ (2023: 251-260).

de las cofradías por parte del arzobispo Gandásegui, este prelado no recurrió a las penitenciales –muy mermadas en su número de cofrades– sino que le pareció más oportuno, para alcanzar sus objetivos, solicitar la colaboración de los grupos más dinámicos dentro de la diócesis –congregantes marianos, por ejemplo–.

La de la Piedad ha sufrido disposiciones que han contribuido a la definición de tiempos oscuros y poco conocidos en su historia, desde la decisión episcopal de unirla con la también penitencial de las Angustias en el siglo XVII –que impidió la renovación de sus pasos con Gregorio Fernández, momento que no vamos a poder abordar–, el derribo de su penitencial en el siglo XVIII, los constantes traslados de su sede e incluso la pérdida de sus titulares, pues la que conocemos hoy como la «Quinta Angustia», obra del mencionado escultor gallego (Sarria 1576-Valladolid 1636) se incorporó a las procesiones desde la parroquia de San Martín en 1927. Sin embargo, el primero de los problemas históricos que resolver con esta última se encuentra en su origen en el siglo XVI. Aquella villa cosmopolita de hace quinientos años disponía de un dinamismo económico que facilitaba la llegada de colonias de banqueros y comerciantes extranjeros<sup>11</sup>. Entre ellos se encontraban los genoveses o «xinobeses», agrupados también espiritualmente –como no podía ser de otra manera– en el desaparecido convento de los frailes mercedarios –sin olvidar otras sedes– y bajo la advocación de Nuestra Señora de la Piedad. El debate se encuentra en la continuidad con respecto a la cofradía que se reorganizó a partir del 22 de agosto de 1578 con esta misma advocación –«que agora nuevamente se ha hecho y fundado»–, vinculada al mismo convento, pero sin estos genoveses, hombres de dinero y de negocios. Roberto Alonso Gómez, en los estudios que ha realizado sobre esta cofradía –lamentablemente sin publicar<sup>12</sup>– está convencido de ello. El Consejo Pontificio de Laicos se ha pronunciado en 2009 sobre la cuestión que ha considerado resuelta, remontando el origen de la cofradía a los inicios del siglo XVI. Las fuentes exigen una revisión detenida de la trayectoria en aquella centuria del quinientos. Tendremos que detenernos en los mencionados pleitos que se plantearon entre las diversas cofradías y, especialmente, en los que se vio implicada esta cofradía.

Indicamos ya que las sentencias judiciales configuraron una sucesión cronológica que posibilitó la formación y reparto de la planta procesional de Valladolid, entre el Jueves y el Viernes Santo<sup>13</sup>. Sin embargo, la documentación de este tribunal del siglo XVI está sometida a la crítica histórica, no pudiéndose

11. FERNÁNDEZ MARTÍN (1998: 89-120).

12. Alonso Gómez, R.: *Historia de la Muy Ilustre Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de la Piedad de Valladolid*. Trabajo inédito que está esperando su publicación, toda ella de gran interés; sin que falten otros trabajos de este autor.

13. ALONSO CORTÉS (1955: II, 509-545).

considerar un proceso o una sentencia del mismo una prueba inequívoca de lo sucedido. Y aunque Canesi volvió a retrotraer a los primeros cofrades de la Pasión a finales del siglo XV, su primer texto normativo de mediados del XVI indicaba que «ciertos buenos hombres de la collación del señor Santiago [de su parroquia] desta noble villa de Valladolid lo consultaron con cura y beneficiado [...] començaron, criaron, hicieron la dicha confradía y hermandad de la Pasión de nuestro señor Jhesucristo». La fecha, octubre de 1531<sup>14</sup>. Los cofrades tenían conciencia de que estaban haciendo algo importante y lo manifestaron en su Regla con exactitud de comienzo:

Las obras que los sabios y santos doctores hicieron, siempre procuraron poner en ellas el día, mes y año, en que fueron comenzadas e criadas, a exemplo de Dios nuestro señor [...] siguiendo la dicha doctrina y queriendo que, agora y perpetuamente, se conozcan y sepan por todos quién fue causa e principio de se hordenar y facer esta congregación y confradía<sup>15</sup>.

Así, las fechas de primera documentación en instituciones como las cofradías nunca ofrecen restricciones, sino más bien seguridad histórica para impedir la construcción de un texto fabuloso y casi «mitológico», junto con la posibilidad de formular hipótesis para seguir documentando tiempos anteriores. Así ocurre con la cofradía de Jesús, la más moderna de este grupo de penitenciales de los siglos XV y XVI. Noviembre de 1596 es la fecha de celebración de un Capítulo de la Orden de San Agustín en Salamanca en el que se establecía un decreto por el cual todas las cofradías de la Cinta que habrían de fundarse en los conventos de los agustinos calzados habrían de tener en cuenta «forma y estilo de confradía y constituciones [...] a lo que en la casa de Valladolid está hordenado en la dicha confradía y constituciones della por el padre Fray Juan de Critana [Criptana]». Esta afirmación hace pensar que la cofradía era anterior a esta disposición y que a través de la misma podemos situar su primera noticia de existencia. Sin embargo, el lector apuntará que estábamos hablando de la Cofradía de Jesús y no de la de la Cinta. Los nuevos cofrades, en ese ámbito fundacional se asociaban a las devociones que existían en la espiritualidad en la que nacían, en este caso el convento de San Agustín –actual Archivo Municipal– la Cinta de Nuestro Padre San Agustín y las Ánimas de San Nicolás de Tolentino: «ya cofrades de la cinta como tales confirmamos la dicha vnion y queremos por nuestra deuocion fundar y hazer en cada un Año en la Semana Sancta vna procession de Nazarenos».

El hito fundacional partirá del momento en que los «cinturados» vallisoletanos consideren en un texto de reglamentación, aprobado por el primer

---

14. CANESI ACEVEDO (1996: II, 27).

15. BURRIEZA SÁNCHEZ (2017: 94-111)

obispo de la diócesis Bartolomé de la Plaza, que una de sus obligaciones ineludibles será la de realizar una procesión de penitencia en la mañana del Viernes Santo: «seguir fieles a Jesús con la Cruz a cuestras». Entonces, no hablamos de pasos procesionales, ni de papelón, ni de madera. Estos cofrades portaban tres insignias con las escenas que en el futuro conformaran la cruz a cuestras, el despojo de las vestiduras y la crucifixión. Esta unión condicionaba el nombre completo: «archicofradía de la zinta de Nuestro Padre San Agustín y Santa Mónica, vnida con la de Nuestra Señora de Consolación de Bolonia y con la de las Ánimas de San Nicolás de Tolentino y de la procession de Iesus Nazareno que hazen los zinturados en San Agustín de Valladolid».

No nos podemos detener en lo que significaba cada una de estas devociones para la familia agustiniana. La correa o cinta encerraba virtudes como la de la pureza, la transmisión de la humildad, el signo de la mortificación y la protección que la Virgen aseguraba a todos aquellos que la llevasen ceñida. Era la versión agustiniana de lo que custodiaban otras prendas o hábitos –el escapulario de la Virgen del Carmen, el cordón o el hábito de San Francisco–, vinculados con la vida espiritual y, sobre todo, con el «negocio» más importante, el mencionado de la salvación del alma –amén de otros negocios como era la venta de las cintas–. Por eso, aquellos primeros cofrades compraban una de cuero, bendecida por un prelado de la Orden «y antes que se la zían confesar y comulgar porque ganan indulgencia plenaria cuando se la ponen, ellos en esta vida y sus padres en el purgatorio si están allí, y traeránla siempre puesta».

Como indica Ernesto Rodríguez-Monsalve<sup>16</sup> en sus artículos del anuario de esta cofradía penitencial de Jesús, los cofrades de principios del XVII eran conscientes de los privilegios espirituales que atesoraban y de la antigüedad que venía por la devoción de la cinta o correa de San Agustín, como les ocurría a los de la Pasión con la agregación con la compañía romana de San Juan Bautista Degollado, en la que después nos detendremos. Pero también sabían de la necesidad de guardar las preeminencias de la antigüedad. Por eso, la Regla de 1600 aconsejaba sabiamente: «en proçessiones y entierros que hubiere concurrencia con las quatro Cofradías de disciplina que lleue [la de Jesús] el quinto lugar para euitar disensiones y contiendas».

## 2. LAS COFRADÍAS DE MEDINA: EN LA VILLA DE LAS FERIAS Y CON LAS ASPIRACIONES CATEDRALICIAS DE SU COLEGIATA

La cofradía de la Vera Cruz de Medina del Campo, al contrario de lo que sucedía en la mayoría de los ámbitos, nació en un convento de frailes dominicos,

16. RODRÍGUEZ-MONSALVE (2013: 49-57)

Orden de Predicadores, bajo la advocación de la Vera Cruz, San Andrés y San Vicente Ferrer. No olvidemos cómo ha trascendido, en distintos momentos, esta última personalidad predicadora para asegurar la antigüedad de las procesiones de penitencia medinenses. La noticia más antigua de la Vera Cruz se remonta a 1544<sup>17</sup>, con la datación de su primera Regla primitiva, ante la justicia y regidores de la villa: «en Medina del Campo, a nueve días del mes de março año del señor de mil e quinientos e quarenta e quatro». Las noticias que después tuvieron los cofrades de la Vera Cruz del establecimiento de una nueva penitencial de sus características podían provocar problemas de horarios y recorridos como había sucedido a lo largo del siglo XVI, villa entonces donde se encontraba la mencionada Real Audiencia y Chancillería. Todavía no hablaban de hermanos bajo la advocación de las Angustias, sino de pretendientes a «hacer otra cofradía y hermandad [...] hacer procesión y disciplina el jueves santo como ellos hacían [los de la Vera Cruz] o tener su asiento en el monasterio de santa ana [que era de carmelitas calzados] de la dicha villa e que si así pasase sería de gran inquietud y desasosiego». La denuncia, como estudia Rubén Mena<sup>18</sup>, fue presentada ante la Justicia y Regimiento de la villa el 11 de marzo de 1567. Una procesión de disciplina que se iba a desarrollar el Jueves Santo –día penitencial y procesional de la Vera Cruz– con asiento en el citado monasterio de los carmelitas de Santa Ana. Pensaban que la población de Medina del Campo en los años sesenta del siglo XVI permitía la existencia de una sola cofradía. Fue entonces cuando el corregidor dictó la pertinente sentencia e indicó que los miembros de una segunda cofradía «no se juntasen ni hiciesen novedad alguna en rraçón de la cofradía e procesión que pretendían hacer». Sin embargo, parecía que el mencionado convento de carmelitas, a pesar de la vinculación de los regulares con las cofradías de penitencia, no deseaban acoger en sus muros a cofrades.

Finalmente, la cofradía que habría de ser de las Angustias recibiría asiento en la Colegiata de San Antolín. La concordia establecía que

primeramente que la dicha Confradía de Nuestra Señora de las Angustias desde agora para siempre xamás tenga su asiento e haya destar e esté en la dicha Ygflesia Mayor de señor San Antolín, y desde allí salgan las procesiones que la dicha Confradía oviere de hacer e salgan los confrades a los entierros que vbiere y en la dicha Yglesia estén las insignias de la dicha Confradía que al presente tiene el ubiere como insignias propias de la dicha iglesia e hospital de ella el lecho e cera de la dicha Confradía y todo lo demás que comuiniere o fuere necesario a la dicha Confradía.

17. ARIAS MARTÍNEZ, HERNÁNDEZ REDONDO Y SÁNCHEZ DEL BARRIO (1996: 14-15).

18. MENA SÁNCHEZ (2017: 8-14); MENA MARTÍN y MORENO MORENO (2011: 27-35).

Indicaba esta concordia:

que todos los señores canónigos y oficiales de la dicha Yglesia sean cofrades [...]. Ytten que todos los señores Prior y Cauildo, capellanes, cantores e sachristanes, pertiguero y todos los oficiales y personas que se congregan en el dicho Cauildo quando sale de la yglesia capitularmente desde ahora para siempre xamás ansí los vivos como los que serán perpetuamente son y quedan por cofrades de la dicha Confradía y por la entrada no an de pagar cosa alguna y an de gozar de todas las indulgencias y prerrogatiuas que gozan los demás cofrades y an de lleuar en las procesiones las insignias de la dicha Confradía como cofrades de ella<sup>19</sup>.

Esta colegiata de San Antolín en construcción, iglesia mayor de Medina, contaba con aspiraciones catedralicias. Antes de su posterior integración en el nuevo obispado de Valladolid se encontraba en el de Salamanca, encabezada con un abad que contaba casi con plena jurisdicción episcopal salvo en los pleitos matrimoniales, la colación de beneficios y la concesión de órdenes. Sus canónigos creían que eran de patronato regio porque había sido fundada a principios del siglo XV por el infante Fernando de Trastámara, nieto de Enrique II, natural de Medina y monarca de Aragón desde el compromiso de Caspe. El siglo XVI estaba siendo la gran centuria de su proceso de construcción, aunque continuaron las obras, por supuesto, en el XVII y XVIII.

Cuando se funda esta Cofradía de las Angustias en Medina, estábamos en vísperas de esos importantes conflictos que se desarrollaron cuando el territorio de su abadía se incluyó en lo que habría de constituir la diócesis de Valladolid junto con el territorio de la abadía de la villa del Esgueva<sup>20</sup>. Y en todo ello Felipe II estaba muy implicado. El viajero Enrique Cock volvió a hacer suyas aquellas palabras que decían: «en Medina, ni el Papa provee beneficio, ni el rey oficio». Como les decía, el abad de esta colegiata de San Antolín poseía aspiraciones catedralicias y lo elegían sus canónigos. Felipe II pensaba que, si quería controlar a estos eclesiásticos, como también tenía que hacer con los de Valladolid, la solución se encontraba en crear un obispado que los integrase y no repartirlos entre dos sedes episcopales. Para ello negoció de manera secreta con Roma y contó con la oposición del que era obispo de Palencia, Fernando Miguel de Prado, pues dentro de su diócesis se encontraba integrada territorialmente la colegiata de Valladolid. Además, esta Medina de la creación de sus cofradías penitenciales era la de la llegada de los jesuitas y la fundación del colegio de San Pedro y San Pablo, así como el establecimiento de las carmelitas descalzas de Teresa de Jesús, desde agosto de 1567, en el que va a ser el primer «palomarcico», su primera fundación después de la propia de San José

19. MENA MARTÍN y MORENO MORENO (2011: 29-35).

20. RUCQUOI (1997).

de Ávila en 1562. Me he referido a los jesuitas porque los padres de la compañía van a ser importantes para esta Cofradía de las Angustias, como veremos a continuación. Del colegio de la Compañía de Jesús en Medina, en aquellos momentos fue alumno un niño pobre llamado Juan de Yepes, como lo caracterizó Alberto Marcos –probando que los alumnos de los jesuitas no eran solo privilegiados<sup>21</sup>–. Desde sus aulas de gramática latina, con el buen hacer docente del padre Juan Bonifacio, aquel niño habría de entrar carmelita y con el tiempo convertirse en uno de los grandes escritores de poesía en la mística<sup>22</sup>. Lo cierto es que el 3 de febrero de 1568 las ordenanzas de la cofradía fueron examinadas por los jesuitas del colegio medinense y las primeras reuniones se celebraron en la ermita de Nuestra Señora de San Julián. Indica Gerardo Moraleja que este templo era «sufragánea de la Colegiata y dependiente del Cabildo, el cual autorizaba a la cofradía que nos ocupa a celebrar en ella sus autor y congregaciones antes de que ésta edificara su capilla»<sup>23</sup>. En 1569 ya se establecieron en el hueco de la puerta central del templo colegial uniendo a las advocaciones de las Angustias y Soledad de Nuestra Señora la del diácono san Antolín. En la concordia entre cabildo y cofradía del año anterior se había dicho:

Ytten que el arco de la puerta trasera de deujajo de el coro se le a de dar a los señores confrades para que allí hagan vna capilla o aposentos y edificio que vienen que combiene para su Confradía, y en limosna an de dar al mayordomo e diputados e filegresía de la dicha Yglesia lo que con ellos concertasen. Y si se quisieren poner reja en el dicho arco e puerta de la capilla que el Cauildo de la Yglesia tenga vna llave e puedan entrar e salir, e seruirse de la capilla y el claustro y el claustro e aposento que allí se hiciere los señores de el Cauildo para lo que bien visto les fuere en los días que los señores confrades, tuvieren sus ayuntamientos y que dentro de diez años sean obligados a hacer edificio<sup>24</sup>.

Su imagen titular, perteneciente al círculo artístico de Juan Picardo, correspondía a la iconografía de la Virgen de la Piedad, como sucedía con la patrona de Arévalo, y respondía al ámbito temporal de 1567. El progreso también va a estar asociado con un procedimiento habitual de agregación entre cofradías a una principal dotada de importantes privilegios espirituales. En este caso, desde la Cofradía de las Angustias de Medina era con la Archicofradía de la Piedad de los Encarcelados de Roma. Así, la medinense obtenía los privilegios espirituales que los pontífices habían concedido a la romana. Contaba, entre las bulas papales, con la posibilidad de hacer exposición del Santísimo Sacramento durante cuarenta horas repartidas en tres días, que otorgaban a los

21. MARCOS MARTÍN (1993: vol. 2, 143-184).

22. EGIDO LÓPEZ (2006: 143-181).

23. MORALEJA PINILLA (1942: 485).

24. MENA MARTÍN y MORENO MORENO (2011: 29-35).

participantes «jubileo plenísimo», comportamientos que eran muy importantes en la vida cotidiana y sacralizada de aquel tiempo<sup>25</sup>. La solemnidad de todo ello era un foco de atracción de cofrades que venían desde otras localidades, sin olvidar el jubileo plenísimo que suponía perdón de los pecados, la presencia de presos de la cárcel. Fue entonces, desde 1590, se convierte en archicofradía, denominación otorgada ante su antigüedad, por los privilegios especiales que atesoraba o por tener carta de filiación, como era este caso, con otra archicofradía más antigua. A veces tenemos que tener cuidado con las fechas de las bulas. Paulo III había otorgado distintas bulas en favor de los cofrades de las cofradías con la advocación de las Angustias en 1536 y 1545, pero para entonces suponemos que no existía –según lo expuesto– la de Medina del Campo. No podemos entrar, por resultar un tema aparte –muy interesante en la cotidianidad de la penitencial– en los distintos oficios que gobernaban una cofradía de estas características en la Castilla del siglo XVI, así como las diferentes maneras de ser hermano. Como hemos dicho antes, las cofradías trataban de poner seguridad en el momento de las inseguridades y el más importante de ellos era el de la muerte por lo que la cofradía estaba dedicada a prestar los auxilios espirituales pertinentes para todo ello, en cada uno de los hermanos, así como desarrollar los pertinentes sufragios por el alma del difunto. Aparte se encontraban su participación en celebraciones públicas colectivas. Sin duda, la presencia más importante en la calle era su procesión de disciplina en la noche del Viernes Santo. Media hora antes de anochecer, los cofrades de la misma se reunían en la iglesia de San Antolín por el aviso del mayordomo del lecho. La concordia lo regulaba todo y el cortejo se ponía en marcha después de la predicación del sermón. Los cofrades de luz vestidos con sus túnicas negras, con sus hachas y blandones o cirios, mientras que los de disciplina lo hacían con túnicas blancas. Todos ellos tenían que mostrar la cédula de confesión ante el mayordomo, lucir la insignia de Nuestra Señora de las Angustias y comulgar en la misa del jueves. Una procesión que estaba encabezada por el estandarte y pendón de la Quinta Angustia. La cofradía conserva estos estandartes primitivos.

Como sucedía en otras localidades, la procesión de disciplina y penitencia de la Cofradía de la Vera Cruz de Medina se celebraba el Jueves Santo, mientras que la propia de la Cofradía de la Quinta Angustia era en la tarde-noche del Viernes Santo, aunque también la Vera Cruz realizaba una procesión con el Santo Sepulcro en la tarde de ese Viernes de la Cruz, con dieciséis cofrades de disciplina y una planta procesional de protocolo. De esta manera, aquellos cofrades de la Vera Cruz que no hubiesen podido cumplir con su procesión de penitencia en el Jueves de la Cena lo podrían hacer el Viernes Santo según establecía una Regla posterior de 1618.

---

25. RODRÍGUEZ Y FERNÁNDEZ (1903-1904).

Penitencia y, como hemos visto, caridad, que era otra de las funciones principales de estas cofradías, además de aportar seguridades. La Cofradía de la Vera Cruz de Medina, por ejemplo, con un notable número de cofrades y tras la apertura de su nueva iglesia en la plaza del Pan, elevaba una petición al Concejo para la construcción de un corral de comedias –como también tenía la de Medina de Rioseco–, subrayando que en esta «no haber en la villa lugar e parte donde se pueden representar [comedias] como le hayen Valladolid, Salamanca», por lo que en agosto de 1589 obtenía la licencia para la construcción del mismo. Aquí se van a representar, ya en el siglo XVIII, obras de Lope de Vega o de Pedro Calderón de la Barca, porque con su representación se financiaba, y se obtuvieron muchos ingresos por ello –recordemos que el corral de comedias de Valladolid financiaba a la Cofradía de San José de los niños expósitos– el funcionamiento de un pequeño hospital-albergue para pobres<sup>26</sup>.

En esta ciudad levítica, de negocios temporales y celestiales, de cuidados de las almas, también hemos visto destacar a los conventos, que tuvieron tanto que ver con las cofradías. En el agustino de Nuestra Señora de Gracia se constituía en los años cuarenta la Cofradía de la Virgen de la Misericordia y San Nicolás de Tolentino. Unas advocaciones que se repetían en los conventos de estos frailes agustinos, a la que se sumó posteriormente la de Jesús Nazareno, como vimos en Valladolid. Pero la que había nacido como una cofradía asistencial se convirtió en una penitencial que no olvidaba aquella primera labor de hermandad hacia los que la componían y hacia ciertos sectores de marginados. Sin embargo, este cambio no fue bien aceptado por las otras dos penitenciales de Medina del Campo, la de la Vera Cruz y la de las Angustias, pues siempre la existencia de una tercera suponía una importante competencia. Todo ello se plasmó en un pleito. Tuvo que ser necesaria la intervención de la Corona para que, a través de un auto del Consejo Real de Castilla de 3 de febrero de 1620, se confirmase la regla de la misma en la mayoría de sus contenidos. El más importante era el que autorizaba a la Cofradía de la Misericordia a realizar la procesión propia de los hermanos nazarenos en el amanecer del Viernes Santo<sup>27</sup> –entre las seis y las siete de la mañana–, como ocurría con otras tantas homónimas de ciudades diferentes –Zamora, Palencia o Valladolid–. Igualmente, obligaba a los cofrades a mantener una vinculación con los frailes agustinos, acompañándolos en la procesión sacramental del Santísimo. Si en la mañana del Viernes Santo disponían de la mencionada procesión, por la noche realizaban la función del Desenclavo y la procesión del Santo Entierro de Cristo. Fue el doctor Baltodano el que compró en la iglesia de los agustinos la capilla que se denominó del Sepulcro para realizar allí su enterramiento. Cedió sus rentas para esta celebración procesional, con su correspondiente

26. SAÉZ SALCEDA (2011: 11).

27. VIDAL PÉREZ (2022).

entramado, la participación de un Cristo articulado que se convertía en yacente, además de una Soledad de bastidor. De aquella función del desenclavo quedó una magnífica obra que lo representa y que fue firmada en 1722 por «el mudo Neyra», conservada hoy en el convento de las agustinas. Después el patrimonio procesional se incrementó continuando la iconografía asociada habitualmente a las otras penitenciales.

Las cofradías se vieron afectadas por el devenir de la propia Medina del Campo, con la decadencia de las ferias, aunque todavía con la presencia de importantes instituciones, por ejemplo, cuando la Corte se encuentra en Valladolid y se traslada la Chancillería y el tribunal vallisoletano del Santo Oficio. López Ossorio hablaba en 1585 para la Cofradía de la Vera Cruz de setecientos disciplinantes, además del número de cofrades de luz, mientras que en 1615 apenas estábamos contando con doscientos disciplinantes, práctica que desapareció durante el reinado de Carlos III por la legislación que así lo va a prohibir. López Ossorio repite momentos de datos de disciplinantes y cofrades en su *Principio, grandeza y caída de la muy noble villa de Medina del Campo* (1614-1619), pues para 1585 en las Angustias hablará de quinientos disciplinantes –un poco menos que la Vera Cruz–, mientras que treinta años después se hablaba de doscientos, sin disponer de datos para los hermanos de luz. Su procesión era la del Santo Entierro en la tarde-noche del Viernes Santo.

### 3. A LA SOMBRA DE LOS ALMIRANTES DE CASTILLA: LAS COFRADÍAS PENITENCIALES DE MEDINA DE RIOSECO

De nuevo, la cofradía riosecana de la Vera Cruz se encontraba muy vinculada a los franciscanos, con su convento de San Francisco, bajo la protección de los almirantes de Castilla, linaje y nobleza de gran interés, en una iglesia conventual ya consagrada hace quinientos años, según ha estudiado Ramón Pérez de Castro. Las otras dos cofradías penitenciales del siglo XVI de Medina de Rioseco se vincularon en su fundación a las parroquias de Santa María de Mediavilla y de Santa Cruz, lo que nos aleja un tanto de esa habitual dimensión conventual. El componente franciscano en el origen de las cofradías y de las formas procesionales castellanas de Semana Santa resulta esencial, acompañado de una dimensión cercana y afectiva de Cristo, así como del ejercicio de las prácticas penitenciales que están muy vinculadas con la expansión de la reforma de las órdenes religiosas en Castilla a lo largo del siglo XV. En todo ello no solo encontramos a los frailes, y por tanto predicadores, sino también el nacimiento de la orden tercera, la Venerable Orden Tercera Franciscana, la cual no participa en las procesiones como una cofradía, aunque disponía de sus propios actos en la Semana Santa. Orden Tercera que era cuidada por los frailes franciscanos, la Primera Orden, contando en el convento riosecano de San Francisco con su propia capilla.

Precisamente, en este ámbito franciscano riosecano<sup>28</sup> estuvo presente el ya jesuita Francisco de Borja, en 1552, cuando visitó a sus parientes Luis Enríquez (VI Almirante) y Ana de Cabrera: «fue hospedado en el observantísimo convento del Serafín Francisco, rehusando con invencible constancia aposentarse en Palacio. Mas por el pasadizo que había desde el convento pasaba frecuentemente a visitar a la Duquesa, habiendo escuchado los saludables consejos de Francisco»<sup>29</sup>. Borja, con independencia de lo que supuso su entrada en la Compañía de Jesús para la expansión y credibilidad política de la misma, tiene una gran importancia en la dimensión espiritual-meditativa que está en la base creativa de los pasos procesionales. Su padre general entonces, Ignacio de Loyola, pensaba que el arte era un medio, un método de contemplación imaginativa de lugar, también conocido como «composición de lugar». No se trataba de una invención suya, sino que la había experimentado san Ignacio en los días de su «conversión» y discernimiento con las páginas del *Vita Christi* del Cartujano<sup>30</sup>. Y así uno de los mayores éxitos se cifraba en la intuición de que la sensibilización por la imagen se convertía en un método eficaz, en la fase previa a las meditaciones. Con ello, se producía un deseo de disciplinar la imaginación que procedía de la tradición surgida con la «devotio moderna». No era suficiente confiarlo todo a lo mental en la meditación. Era menester dar un apoyo visual a través de cuadros o estampas. Francisco de Borja insistía en este medio a través de su obra *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, haciendo comparaciones muy domésticas y culinarias: «porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo, y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar muy a su costa de su trabajo». Borja no ofreció estas imágenes como guiso para el alma, sino que fue un contemporáneo suyo, en aquella Primera Compañía, el mallorquín Jerónimo Nadal, el que lo hizo en sus *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, cuyo primer tomo salió de las prensas de Amberes meses después de la estancia de Borja en Medina de Rioseco, para seguirle una segunda parte dos años más tarde con importantes grabadores flamencos como fueron los hermanos Wierx. Todo ello se encuentra en los inicios de la utilización de la imagen en este «padecer con» Cristo en su Pasión de los cofrades y que son la base posterior para el nacimiento de los pasos procesionales tal y como se conocen en Castilla. Sin estos autores, sin esta historia intelectual ante las escenas de la Muerte de Jesús, el instrumento material y plástico de las cofradías hubiese sido otro y, por ende, el de esta Semana Santa.

---

28. GARCÍA CHICO (1936: 26-48).

29. CIENFUEGOS (1717: 190).

30. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (2013).

La que habría de ser Cofradía de la Quinta Angustia y Soledad de Nuestra Señora se reunieron, sus primeros cofrades, en la capilla del Santo Cristo, espacio que se sitúa debajo de la torre actual de la parroquia de Santa María. Según dio a conocer Esteban García Chico, en 1.º de mayo de 1574 se redactaba su Regla, por lo que la fundación tuvo que ser anterior. Este documento de gobierno suele firmarse cuando la cofradía viene funcionando ya durante algún tiempo. El número de estos cofrades fue aumentando, así como las posesiones de la misma, de manera paralela a la anterior de la Vera Cruz en aquel siglo XVI. Esta nueva cofradía dispuso de ermita, de casas donde poder reunirse, así como de un hospital, todo ello en el corro de Santa María junto a su iglesia, sin olvidar lo que fue edificando y que culminó en la centuria siguiente, como el salón de pasos.

Era habitual que las cofradías no solo naciesen habitualmente en ámbitos conventuales mendicantes, sino que también firmasen concordias con estas religiones. La cofradía vallisoletana de las Angustias había crecido en los primeros momentos vinculada a los frailes dominicos del convento de San Pablo. Con ellos firmaron en 1563 una concordia con el fin de disponer de su templo para las celebraciones litúrgicas en los días grandes de la Semana Santa –todavía, hasta principios del siglo XVII, no se había consagrado la iglesia propia dentro de una arquitectura penitencial–. Así pues, desde aquel claustro salía a las calles en las procesiones del siglo XVI cuando tenía su sede en la calle de las Angustias Viejas, precisamente así llamada, hoy Torrecilla. En Medina de Rioseco también se había fundado un convento de frailes dominicos bajo la advocación de San Pedro Mártir. La iniciativa corrió a cargo del obispo de Panamá, fray Tomás de Berlanga, natural de esta villa de los Almirantes de Castilla. Fue en enero de 1556 cuando el provincial de la Orden de Santo Domingo de España y el prior del nuevo monasterio solicitaron que la villa les concediese el lugar donde asentarse. Como indica Eloísa Wattenberg, el regimiento, en consonancia con el almirante, entregaron un terreno que se encontraba fuera de la Puerta de Castro. Estaba próximo un mesón cercano a la ermita de San Pedro Mártir que era de los Caballeros de San Juan. El templo empezó a ser edificado poco tiempo después, pero la construcción tuvo numerosas vicisitudes que nos conduce a lo largo del siglo XVII. Sin embargo, no se ha documentado ninguna relación de estos frailes con las cofradías penitenciales. La procesión, en el caso de esta Cofradía de la Quinta Angustia, era en la tarde-noche del Viernes Santo.

Todavía la tercera de las penitenciales –la de la Pasión– contaba con un nuevo escenario parroquial para su fundación, en la iglesia de Santa Cruz. Muchos menos datos se conservan de su trayectoria, pues además fue penitencial que no construyó capilla y hospital ninguno, por lo que siempre estuvo bajo las bóvedas parroquiales, donde se fueron guardando también sus imágenes procesionales. Según el historiador riosecano García Chico, la regla de esta Cofradía de la Pasión se confirmó en 1598, por lo que, de nuevo, su fundación pudo ser anterior, asumiendo una advocación penitencial que no era extraña en la

cercana ciudad de Valladolid desde 1531. Ambas dos cofradías de la Pasión tuvieron un camino paralelo de consolidación: para conseguir los privilegios espirituales que eran necesarios y requeridos en aquel siglo XVI, para desarrollar su labor penitencial, pero sobre todo asistencial, buscaron una cofradía lo suficientemente importante que hubiese recibido privilegios directamente desde la Santa Sede, con el fin de agregarse a ella –un proceso que ya había visto en Medina del Campo– y recibir estos beneficios. En el caso de la Pasión de Valladolid fue la de San Juan Bautista Degollado de la Nación Florentina de la ciudad de Roma. Los cofrades de la Pasión de Medina de Rioseco, y en los principios del siglo XVII, buscaron las indulgencias que tenían concedidas la archicofradía de Jesús de la basílica romana de San Juan de Letrán. Para la vallisoletana estos privilegios espirituales fueron fundamentales en el desarrollo de su trabajo de asistencia social. De la Pasión de Rioseco no se encuentran documentadas estas labores. La agregación, práctica habitual, era realizada por los jesuitas con sus congregaciones marianas, agregándose a la prima primaria de Roma.

Mientras los cofrades de la Pasión permanecieron en la iglesia parroquial de la Santa Cruz, los vallisoletanos empezaron a construir su propio templo penitencial en 1581, aunque anteriormente se habían vinculado de forma temporal con los frailes trinitarios calzados de la calle de la Boariza. Mucho más constante fue el itinerario entre franciscanos y cofrades de la Vera Cruz tanto de Valladolid como de Rioseco. Como también sucedía con los conventos –quizás uno de los casos más paradigmáticos fue el conflicto entre los agustinos y los cofrades de Jesús en la ciudad del Pisuerga en el siglo XVII–, la vida entre la parroquia y la cofradía no resultaba tampoco fácil. Aquella sociedad era, como escribió Richard Kagan, pleiteadora. Todas las partes se confrontaban, con la inclusión del clero y las órdenes religiosas. Así el cabildo eclesiástico riosecano defendía con intensidad los derechos parroquiales, enfrentándose con el radio de acción de los ministerios de los frailes y regulares. Así había lugares de encuentro y de desencuentro, en las procesiones y entierros, con sus cruces, en los lugares donde decían sus misas o rezaban los responsos. En la sacristía de Santa María se firmó una concordia en 1595, entre el cabildo y clerecía de Nuestra Señora y Santa Cruz y los frailes de San Francisco y los de la Orden de Predicadores, «sobre el salir en los entierros, procesiones y otras cosas». Cuestión de preeminencias y antigüedades.

#### 4. CONCLUSIONES

En mayo de 2024, la ciudad de Medina de Rioseco conmemoró los 450 años de la fundación de la Cofradía de la Quinta Angustia y Soledad. Ninguna de las tres cofradías históricas ya sobrevive en la ciudad de los Almirante. El habitual cambio de ritmo que se produjo en Castilla con las cofradías a finales

del siglo XVIII y, sobre todo, con la invasión francesa, condujo a que el proceso de decadencia derivase en este caso a que los gremios de cada uno de los pasos constituyesen a lo largo del XIX sus propias cofradías desde los cuales servir a las escenas procesionales agrupadas anteriormente en tres procesiones de tres cofradías. La decadencia fue más aguda con las cofradías medinenses y los procesos fueron intermedios en Valladolid, con un tiempo decimonónico que todavía tenemos que estudiar –aunque dentro de un cambio de ritmo evidente– y con una restauración efectuada por el arzobispo Remigio Gandásegui a partir de 1922. Con todo, la trayectoria de todas estas cofradías se muestra evidente para entender las diversas etapas de las celebraciones de la Pasión. Tan evidente que, aunque algunas no existan institucionalmente, son necesarias de recordar y, por supuesto de estudiar.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO CORTÉS, N. (1955): *Miscelánea vallisoletana*: 2 vols. Valladolid, Miñón.
- AMIGO VÁZQUEZ, L. (2006): «Del patíbulo al cielo. La labor asistencial de la cofradía de la Pasión en el Valladolid de Antiguo Régimen», en F. J. Campos (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad*: 409-443. San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- ARIAS MARTÍNEZ, M.; HERNÁNDEZ REDONDO, J. I. y SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1996): *Semana Santa en Medina del Campo. Historia y obras artísticas*. Valladolid, Junta de Semana Santa de Medina del Campo.
- ARRIBAS ARRANZ, F. (2003): *La Cofradía Penitencial de N.P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid, Maxtor.
- ASENSIO, V. y PÉREZ DE CASTRO, R. (2003): «Los conjuntos procesionales de Medina de Rioseco», en J. L. Alonso Ponga (coord.), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*: 164 y ss. Valladolid, Diputación Provincial.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2004): *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Ayuntamiento.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2010): *Historia de una Procesión. Doscientos años de la General del Viernes Santo de Valladolid*. Valladolid, Ayuntamiento.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2017): *Historia de las cofradías de Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Junta Semana Santa.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2023): «Las cofradías penitenciales y Trento: origen y consolidación de la Semana Santa procesional en el ámbito castellano», *Cauriensia* XVIII: 871-894.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2023): *Primero faltará la luz que cofrades en la cruz. Historia de la Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz en Valladolid*. Valladolid, Maxtor.
- CANESI ACEVEDO, M. (1996): *Historia de Valladolid*: II. Valladolid, Grupo Pinciano.
- CÁTEDRA, P. M. (1994): *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*: estudio bibliográfico, literario y edición de textos inéditos. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura.

- CIENFUEGOS, Á. (1717): *La heroica vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja*. Madrid, por la viuda de Juan García Infanzón.
- EGIDO LÓPEZ, T. (2006): «Juan Bonifacio y Juan de Yepes. Un encuentro afortunado», *Perficat* 26(2): 143-181.
- EGIDO LÓPEZ, T. (2019): «La cofradía de San José y los niños expósitos de Valladolid (1540-1757)», en J. Burrieza (ed.), *La mirada de Teófanés Egido*: 79-138. Valladolid, Ayuntamiento.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala* (1819). Madrid, Imprenta que fue de García.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L. (1998): «La colonia italiana de Valladolid, Corte de Felipe III», en *Nueva Miscelánea Vallisoletana*: 89-120. Valladolid, Grapheus.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J. (2013): «Nueva edición de la Vita Christi de Ludolfo de Sajonia», *Carmelus* 58: 177-184.
- GARCÍA CHICO, E. (1936): «La Orden Franciscana en Medina de Rioseco», *Boletín de la Academia de Bellas Artes de Valladolid* 15: 26-48. Valladolid, Real Academia Bellas Artes Purísima Concepción.
- GARCÍA CHICO, E. (1962): *La Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid, Gráficas Andrés Martín.
- HERNÁNDEZ REDONDO, J. I. (2016): «La escultura procesional vallisoletana y su influencia en Castilla y León», en I. Vidal Bernabé y A. Cañestro Donoso (coords.), *Arte y Semana Santa*: 119-144. Alicante, Universidad, Sede Universitaria Orihuela.
- LABARGA GARCÍA, F. (ed.) (2020): «Para la reforma del clero y pueblo cristiano...». *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid, Sílex Ediciones.
- MARCOS MARTÍN, A. (1993): «San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Historia*: vol. 2, 143-184. Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- MENA MARTÍN, I. y MORENO MORENO, J. C. (2011): *Cofradías de Medina del Campo: Introducción a sus fuentes documentales*. Medina del Campo, Colección El Címbalo n.º 3.
- MENA SÁNCHEZ, R. (2017): *Devoción medinense a Nuestra Señora de las Angustias. Inicio y evolución en el tiempo*. Medina del Campo, Colección El Címbalo n.º 10.
- MILLARUELO APARICIO, J. y ORDUÑA REBOLLO, E. (2003): *Cofradías y Sociedad Urbana: La Ilustre Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias de Valladolid (1563-2002)*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- MORALEJA PINILLA, G. (1971): *Historia de Medina del Campo*. Medina del Campo, Imprenta Manuel Mateo Fernández.
- PARRADO DEL OLMEDO, J. M. (2003): «La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén ("La Borriquilla")», *El Árbol de la Vida, Las Edades del Hombre*: 55-57. Segovia, Las Edades del Hombre.
- PINHEIRO DA VEIGA, T. (1989): *Fastiginia. Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*. Valladolid, Ámbito-Ayuntamiento.
- RECCHIUTO GENOVESES, A. (1972): «La Virgen de las Angustias de Juan de Juni. Estudio para su conservación y restauración», *Informes y trabajos del Instituto de Conservación y restauración de obras de arte* 12: 5-22.

- RODRÍGUEZ Y FERNÁNDEZ, I. (1903-1904): *Historia de la Muy Noble, Muy Leal y Coronada Villa de Medina del Campo, conforme a varios documentos y notas á ella pertinentes*. Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales.
- RODRÍGUEZ-MONSALVE, E. (2013): «La fundación y las devociones de nuestra Cofradía», *Boletín Informativo. Insigne Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno* 30: 49-57.
- RUCQUOI, A. (1997): *Valladolid en la Edad Media*: 2 vols. Valladolid, Junta Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- SÁEZ SALCEDA, C. (2011): *Las cofradías históricas de la villa y la organización de festejos taurinos*. Medina del Campo, Colección El Címbalo, n.º 4.
- VIDAL PÉREZ, F. (2022): *La cofradía penitencial de la Misericordia y Jesús Nazareno*. Medina del Campo, Colección El Címbalo, n.º 13.

# *Magnificat anima meam Domino: la difusión del culto mariano a través de la música en la Edad Media*

## *Magnificat anima meam Domino: The Diffusion of Marian Worship through Music in the Middle Ages*

JAVIER SASTRE GONZÁLEZ

**Resumen:** Desde que la humanidad comenzó a venerar a sus diferentes deidades, han sido numerosas las formas en las que esto se ha hecho y se ha mostrado. El presente escrito tiene como objetivo realizar un acercamiento a la música en la Edad Media y la forma en la que la fe y la veneración mariana fueron difundidas hacia la sociedad durante este periodo gracias al canto y a los lugares de culto. Para ello, prestaremos atención al repertorio polifónico del siglo XIII, empleado como forma de enaltecimiento público de la figura de la Virgen.

**Palabras clave:** religión, Edad Media, música, polifonía, Virgen María.

**Abstract:** Since mankind began to venerate its various deities, there have been numerous ways in which this has been done and shown. The aim of this paper is to take a closer look at music in the Middle Ages and the way in which Marian faith and veneration were disseminated to society during this period through song and places of worship. To this end, we will pay attention to the polyphonic repertoire of the 13th century, used as a form of public exaltation of the figure of the Virgin.

**Keywords:** religion, Middle Ages, music, polyphony, Virgin Mary.

## 1. A MODO DE PREÁMBULO

«Dios te salve reina y madre de misericordia»; «Dios te salve, reina, madre y capitana»; «Dios te salve María llena de eres de gracia»; «Señora de nuestra vida, razón de felicidad, gracias por bajar del Cielo y por poderte llamar Macarena»... Si algo tienen en común las citas anteriores es el objetivo laudatorio y devocional de sus textos. Todas son ejemplos de oraciones destinadas al culto mariano, siendo dos de ellas pertenecientes a los textos sagrados empleados por la Iglesia y, las otras dos, fragmentos de la salve a la Esperanza de Triana y el himno a la Esperanza Macarena. Si bien, *a priori* podemos llegar a señalar estos dos últimos ejemplos como un elemento de folclore o de culto local, nada más lejos de la realidad. Y es que el culto a la Virgen María es una cuestión de ámbito universal, pudiendo encontrar numerosos ejemplos de oración o laudas, tanto procedentes de lugares muy diferentes, como de periodos muy diversos. Quede, así, este pequeño preámbulo como sustento para nuestro texto que aquí sigue.

## 2. INTRODUCCIÓN: EL ARTE AL SERVICIO DE LA RELIGIÓN

Desde que la ritualidad apareció en el camino de la evolución humana desde el punto de vista social, han sido numerosas las formas en las que esto se ha hecho y se ha mostrado. Gracias a la información que ha llegado hasta nuestros días, hemos podido adentrarnos en tiempos pasados y conocer, además de sus creencias, su construcción social, sus formas de expresión... Ya en el periodo conocido de forma general como prehistoria, podemos encontrar esculturas origen que claman por la fecundidad de la mujer, representando diosas de sinuosas formas que enaltecen los atributos femeninos. Las magnas representaciones egipcias, griegas y romanas erigidas para el culto a sus deidades han llegado hasta nuestros días como una clara forma de ornamentar el culto divino con elementos de grandes dimensiones y gran belleza estética. Y es que las artes siempre han estado a disposición de la sociedad para poder lanzar un mensaje determinado al pueblo, siendo completamente permeable a los diferentes cambios acaecidos en diferentes momentos de la historia. Un ejemplo concreto lo podemos encontrar en la historia del arte y el desarrollo de las técnicas artísticas que han surgido con el paso del tiempo. Si bien, *a priori* es muy difícil poder establecer lazos entre, por ejemplo, la basílica del Pilar de Zaragoza y el santuario de Aránzazu de Oñate, adscritos a técnicas arquitectónicas completamente diferentes. Sin embargo, en ambos casos podemos señalar un elemento común que los vertebraba: el mensaje y el objetivo de hacer de ese lugar un espacio de culto religioso.

En lo referente a la presencia del pueblo en el hecho artístico-religioso, es posible señalar cómo la sociedad ha sido el objetivo clave de estas creaciones, siguiendo un interés dual de, por un lado, impulsar la difusión de una determinada corriente artística y, por otro, enaltecer un elemento de fe de cara a su implantación como elemento venerable para el pueblo. Si bien la historia, tal y como hemos indicado, nos ofrece innumerables ejemplos de características muy diversas, hemos de concretar en un caso concreto que nos permita, quizá, aproximarnos en este hecho.

Siguiendo este espíritu, y marcando nuestros objetivos de forma clara, nos podemos adentrar en el espacio temporal conocido como Edad Media. Si bien es conocida por gran parte de la sociedad como una etapa sombría y plena de conflictos bélicos entre reinos, el Medioevo fue cuna de numerosas corrientes artísticas y de pensamiento, entre otras especialidades. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en la asombrosa escuela escolástica que tuvo como centro la abadía parisina de San Víctor<sup>1</sup>, cercana a la catedral de Notre Dame de la capital del reino de Francia. En el entorno artístico, fueron numerosas las corrientes pictóricas y arquitectónicas que se sucedieron a lo largo de los siglos, yendo de la aparente frialdad y el hieratismo del románico, hasta la majestuosidad y flexibilidad pétreo del gótico. En el campo del arte musical, podemos encontrar, de igual modo, una gran variedad de estilos, repertorios, nombres, etc. En este periodo, la música se convirtió en un vehículo clave en el desarrollo de los rituales cristianos, siendo el canto un elemento indispensable para la oración. Prueba de ello lo encontramos en los repertorios correspondientes del propio y el ordinario de la misa, además de en los diferentes oficios dedicados a los diferentes santos de la Iglesia.

### 3. LA MÚSICA EN LA EDAD MEDIA: UN ELEMENTO AL SERVICIO DE LA FE

Como hemos mencionado, la música fue un elemento fundamental en el desarrollo de la ritualidad cristiana. A través del canto, además de enaltecer las celebraciones litúrgicas, se buscaba obtener un pseudo elemento pedagógico a través de acentos, cadencias, y diversas técnicas compositivas tanto musicales como textuales. Ejemplo de ello lo podemos situar en el repertorio gregoriano, el cual se sustenta en la melodía, la cual se ve afectada tanto por el sentido teológico del texto como de la gramática de este, impulsado, además, por el hecho de que para la escritura de estos cantos se empleaba un sistema de notación sin duración o ritmo.

---

1. FASSLER (1993).

Sin embargo, entre los siglos XII y XIII, se dieron lugar a numerosas transformaciones en el ámbito musical referentes a estos repertorios<sup>2</sup>. De este modo, se dio lugar a un corpus que, si bien partía del preexistente, ofrecía un avance en cuanto a la forma de componer estos cantos. En este periodo, quizá, podemos señalar la intención artística de los autores del momento, si bien el objetivo final era, en todo momento, el enaltecimiento de las celebraciones. Prueba de ello son los numerosos cantos que se compusieron en el contexto de la grandiosa catedral de Notre Dame de París<sup>3</sup>, ciudad que se convirtió en la capital cultural de Europa durante el mencionado periodo.

De este modo, la mencionada sede parisina se erigió como el punto neurálgico de una nueva corriente creativa musical, dando lugar, incluso, a lo que denominamos una escuela de creadores y artistas. Este punto de encuentro supuso un auténtico paradigma, poniendo al servicio del ritual un repertorio que, partiendo del preexistente, ofrece ciertas novedades que marcaron un punto y aparte en la creación musical medieval. Los principales estilos compositivos de esta escuela fueron el *organum*<sup>4</sup>, el *conductus* y el motete<sup>5</sup>. El elemento en común que tienen estos géneros es, además del gran despliegue polifónico que se da en ellos en la gran mayoría de los cantos, el desarrollo del ritmo, el cual se independiza del texto para regirse por los pies métricos procedente de la declamación de la poesía grecolatina. Junto a este nuevo planteamiento, se estableció una notación modal, la cual obedecía a este nuevo sistema<sup>6</sup>. Así pues, el texto y el canto rompen en parte con su unión, ofreciendo una gran libertad entre ambos elementos.

Cada uno de estos estilos compositivos mencionados poseía unas características propias, pudiendo comprobar como en dos de ellas la monodia litúrgica gregoriana es un elemento fundamental en cuanto a su estructura y su esencia como género. En los casos del *organum* y el motete, en ambos se recurre al canto preexistente para dar lugar a uno nuevo<sup>7</sup>. En el primero de estos ejemplos, la monodia se alarga en duración, añadiendo voces superiores que embellecen esta voz fundamental inferior. De este modo, podemos encontrar casos como el *organum Viderunt principes*, en el que la melodía gregoriana ha sido extendida en cuanto a su duración, alcanzando una extensión de varios minutos de canto. En cuanto al texto, este se estira de igual modo, obligando al cantante a mantenerse en una sílaba durante un tiempo prolongado. En el motete, sin embargo, se puede modificar la

2. EVERIST (2018b).

3. ROESNER (2018).

4. BALTZER (1990: 118-143).

5. ROESNER (2016).

6. ROESNER (2018).

7. *Ibidem*.

monodia litúrgica, sobre la que se añaden otras voces con textos que pueden ser en lengua latina o vernácula. La melodía preexistente puede mostrarse bien de forma íntegra, o bien modificándose el texto o el canto, o ambos elementos.

El *conductus*<sup>8</sup> es el más versátil de todos ellos, dado que no recurre de forma común a elementos musicales o textuales preexistentes, si bien se pueden señalar ejemplos en los que se emplean cantos procedentes de otros repertorios, así como textos de procedencia bíblica. De este modo, podemos indicar que es un estilo que permite al creador un margen mucho más amplio en cuanto a la composición. El repertorio de *conducti* nos ofrece, a diferencia de los otros estilos, un despliegue mucho mayor en cuanto a música y texto, empleando técnicas compositivas de otros géneros contemporáneos, y temáticas muy diversas que van de lo sacro a lo aparentemente profano.

Todos estos estilos compositivos fueron empleados como una forma de embellecer el ritual litúrgico, dando lugar así a un extenso repertorio musical que, a su vez, marcó un nuevo camino a los autores de siglos posteriores. Ejemplo de ello lo encontramos en cómo el motete se modificó, dando lugar a un estilo de igual nombre, pero con características muy diferentes a las originales. Este hecho nos permite señalar cómo la música en el entorno sacro siempre buscó un cierto desarrollo que acompañase a las modificaciones litúrgicas que tuvieron lugar a lo largo de los siglos. El repertorio de Notre Dame<sup>9</sup>, por su parte, fue uno de los emblemas creativos del templo parisino homónimo, mostrando no solo la grandiosidad musical de sus celebraciones, también de su entorno creativo, con autores de diversas características que contribuyeron a engrandecer este espacio.

El repertorio resultante de estos procesos se copió en una magna obra conocida como *Magnus Liber Organi*<sup>10</sup>, en la cual se guardaron todos los cantos de este corpus. Sin embargo, este volumen se perdió en una de las embesitadas de la convulsa historia del mundo, por lo cual desconocemos, de algún modo, sus características más concretas. Sin embargo, actualmente disponemos de fuentes que nos permiten acceder a gran parte del repertorio copiado en esa gran obra perdida. Si bien podemos señalar la existencia de determinados manuscritos considerados como «principales» por el gran número de cantos que ofrecen, hay numerosos fragmentos que nos aportan valiosa información que permite acercarnos a los estilos compositivos de la Escuela de Notre Dame.

---

8. EVERIST (1985); EVERIST (2018a).

9. BRADLEY (2018).

10. ROESNER (1993-2009).

#### 4. LA VIRGEN MARÍA EN LA MÚSICA MEDIEVAL: UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DEL REPERTORIO Y LAS FUENTES

Un elemento fundamental para tener en cuenta en el estudio de estos repertorios es la influencia de la devoción a la Virgen María en los textos empleados para la conformación de los cantos. Y no es, ni mucho menos, un elemento casual, ya que el culto a María alcanzó altas cotas durante el siglo XIII, pudiendo localizar numerosos templos dedicados a la figura mariana construidos y dedicados en este periodo. Cruzando las fronteras, en el caso castellano, encontramos un punto de interés en el proceso de reconquista peninsular, así como en su consiguiente reinstauración del culto cristiano en las ciudades tomadas por Castilla<sup>11</sup>. Hemos de tener en cuenta la labor del rey Fernando III y sus herederos, quienes acompañados por repobladores cristianos del norte instauraron el cristianismo y modificaron el culto en las mezquitas de las tierras reconquistadas. Un ejemplo de ello podemos situarlo en la catedral de Sevilla, antigua mezquita de la ciudad musulmana que, tras su conquista por parte de Fernando III en 1248 y según el testimonio de su hijo Alfonso X en la *Estoria de España o Primera Crónica General*, «restauró a honra y loor de Dios y de Santa María su Madre, la sede arzobispal que estaba de hacía gran tiempo vacía y huérfana de su digno pastor»<sup>12</sup>. El caso sevillano se repitió en numerosas ciudades, cuyas mezquitas eran consideradas como antiguos lugares de culto cristiano, el cual había sido arrebatado tras la invasión musulmana.

Siguiendo esta tendencia generalizada en la Europa occidental cristiana, no es de extrañar que esta devoción se trasladase al entorno musical como vía de alabanza mariana. De este modo, podemos encontrar referencias a la Virgen María a lo largo del corpus gregoriano, destacando, por ejemplo, el himno *Ave maris stella*, el cual fue objetivo de adaptaciones según la estética musical y las tendencias compositivas de cada periodo de la Edad Media. Atendiendo a esta idea, podemos ver cómo existen numerosas referencias a la figura de la Virgen María dentro del repertorio polifónico del siglo XIII, lo que nos indica que, si bien la forma de escribir música es diferente, la devoción se mantiene y, en este caso, se ha visto fortalecida. Sin duda, una de las obras musicales de alabanza mariana más destacadas es la colección de 427 cantigas dedicadas a la Virgen María compuestas bajo el patronazgo directo de Alfonso X por parte de los numerosos trovadores que permanecieron en la Corte del rey sabio durante su reinado. A lo largo de este conjunto de cantos marianos podemos encontrar cantigas con argumentos centrados en los milagros realizados por la

11. Para un acercamiento a la música en los espacios religiosos castellanos medievales, consultar CATALUNYA (2016).

12. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2017: 12).

Virgen a diferentes pecadores, al propio rey Alfonso X y a su antecesor en el trono, Fernando III. A su vez, se hace alusión a las gestas reales, mencionando diferentes situaciones acaecidas durante el proceso de Reconquista que fueron solucionadas por la mediación de la Virgen.

En el campo de la polifonía, si bien se mantiene el carácter de alabanza a la Virgen, no se recurre a sus milagros, sino al misterio de María como madre de Jesús y a su pureza virginal, reafirmada en el dogma cristiano de la Perpetua Virginitad de María. Para ello, los autores recurrieron a la composición de poemas, generalmente en latín, en los que, a partir de diferentes figuras literarias, realizaron sus alabanzas y lanzaron sus plegarias marianas. A menudo, estos poemas partieron de textos de cantos preexistentes y oraciones, como es el caso del rezo del Ave María convertido en *conductus*, el cual podemos encontrarlo en numerosas fuentes del siglo XIII.

En el caso de Castilla, resulta interesante el hecho de que la gran mayoría de las fuentes conservadas con piezas polifónicas del siglo XIII poseen cantos que alaban a María con las características previamente señaladas. En las dos grandes fuentes manuscritas –el *Códice de Madrid*<sup>13</sup> y el *Códice de las Huelgas*<sup>14</sup>– aparecen un ingente número de obras a varias voces con temática mariana, muchas de ellas con concordancias nacionales entre sí. En relación con este hecho, y como se ha mencionado al comienzo de esta parte, Carmen Julia Gutiérrez señala que, tras una comparación entre ambas fuentes realizada por ella misma, estas piezas concordantes con la Virgen María como tema principal aparezcan con los mismos rasgos musicales y una misma colocación en los manuscritos<sup>15</sup>, idea ya mencionada por Higinio Anglés. Sin embargo, esto se encuentra muy alejado de la realidad, ya que, tras una comprobación de los datos aportados por la autora mencionada, se ha podido ver que no es del todo cierto, apareciendo un orden diferente de piezas en las fuentes mencionadas, si bien en ocasiones muy puntuales se respeta un orden similar de los cantos, algo no generalizado en ambas fuentes.

Las referencias a la figura de la Virgen María pueden darse de formas diferentes<sup>16</sup>, aludiendo a las diferentes condiciones dadas a María por parte del cristianismo a través de las enseñanzas de la Iglesia y los consecuentes dogmas de fe establecidos por la institución en periodos posteriores. Para comprender estos aspectos, hemos optado por atender a los vestigios musicales de una de las fuentes musicales más destacadas del siglo XIII, el conocido como *Códice de Madrid* (E-Mn 20486, en adelante *Ma*), en el cual, como también ha sido mencionado, María aparece en diferentes situaciones. De igual manera, hemos

13. ASENSIO (1997: 285).

14. ANGLÉS (1931); ASENSIO (2001).

15. GUTIÉRREZ (2014: 11-26); CATALUNYA (2017: 89-113).

16. Un estudio en profundidad en SASTRE GONZÁLEZ (2023).

optado por tomar uno de los estilos procedentes del entorno de Notre Dame, los cuales se difundieron por los reinos del entorno de Francia. En esta ocasión, recurriremos al *conductus*, por ser, como hemos mencionado, uno de los repertorios más versátiles en cuanto a música y texto se refiere. En este corpus, además, la figura de la Virgen María fue crucial, encontrando numerosos ejemplos con temática mariana.

Una de las características fundamentales para comprender las representaciones marianas en el *conductus* es la condición superior de María como madre de Jesús, de punto de partida de la fe cristiana. De este modo, a lo largo del manuscrito aparecen alusiones a María recurriendo al uso de la metáfora, con la idea de Jesús como una flor que brota de otra flor. Un ejemplo lo podemos encontrar en el *conductus In rosa verna lilium –Ma, f. 52v–*, el cual comienza con los versos «En una rosa brota un lirio / una flor florece en una flor». A través de la figura literaria, el poema nos muestra a María representada como una rosa de la que surge Jesús, un humano que nace de una humana, de ahí la frase «una flor florece en una flor». Sin duda, la idea maternal de María ha permanecido en las referencias a Ella de forma continua desde la instauración del concepto *Theotokos* por parte de los primitivos cristianos para aludir a la Virgen como madre de Dios. Las referencias a María como flor son frecuentes en el conjunto de metáforas que podemos ver a lo largo del repertorio del manuscrito madrileño.

Por ejemplo, el *conductus*-motete *Flos de spina rompitur / [Regnat] –Ma, f. 126v–*, en el cual la figura de María aparece representada en un primer lugar como una flor que abraza a una flor sin tallo, pero con vida, empleando esta referencia como alusión al amor de la Virgen hacia Cristo tras su muerte y antes de su resurrección. Esta pieza, a su vez, es de tener en cuenta por numerosos detalles adicionales. Uno de los que más llaman la atención es la alusión de María como una flor, como hemos visto en los casos anteriores. Este dato no podemos dejarlo pasar ya que la idea de flor corresponde a menudo a la pureza y a la perfección natural del ser humano, y más en concreto de la virginidad de este. El nacimiento de Jesús de una mujer que no ha precisado de la figura del varón para ser madre, así como su condición de inmaculada desde el momento de su propia concepción, refuerzan la idea de María como ser de gran pureza que, ya desde su nacimiento, se encuentra libre del pecado original. A su vez, el concepto de *Theotokos* o madre de Dios al que antes aludíamos vuelve a aparecer, pero en esta ocasión explicado como madre y protectora de la humanidad. El poema de este *conductus*-motete alude al permanente cuidado de María hacia el mundo, empleando para ello uno de los nombres que se utiliza para aludir a María: «estrella del mar».

La *stella maris* alcanza su esplendor en uno de los cantos derivados del repertorio gregoriano más importante: *Ave maris stella*. Para la composición del texto de esta pieza, el autor recurrió a una cita de la *Salve regina*, empleando los

versos en los que el hombre muestra un mayor nivel de devoción hacia María. El pasaje en el que se canta «ad te suspiramus» proviene, de forma literal, del canto devocional señalado, como ocurre en el caso del himno mariano base del *conductus*. Una metáfora comúnmente empleada en numerosos cantos devocionales de María en los que se la menciona como estrella del mar es la simbolización del pecado como una tormenta que amenaza al hombre y de la que se busca en todo momento evitar. Esta idea nos recuerda, en gran medida, al pasaje en el que Jesús frena la tormenta mientras navegaba con los apóstoles, el cual aparece en los libros de Mateo 8, 23-27; Marcos 4, 35-40; y Lucas 8, 22-25. Si interpretamos esta tormenta como la amenaza del peligro y del pecado, este momento descrito en tres de los cuatro Evangelios nos permitiría, de algún modo, enlazarlo con la idea de ahuyentar el pecado de manos de la Virgen María.

Del Evangelio de Lucas –1, 46-55– proviene uno de los cantos marianos más importantes de la liturgia cristiana: el *Magnificat*. En el folio 71 de *Ma* aparece un *conductus* a dos voces en el que el texto comienza diciendo «Magnificat anima mea Domino», «Engrandece mi alma al Señor»<sup>17</sup>. Esta oración recogida por Lucas reproduce las palabras pronunciadas por María durante el pasaje de la visitación a su prima Isabel, madre de san Juan Bautista, y es considerada como uno de los principales cantos marianos del cristianismo. El texto del *conductus* de *Ma* comienza de forma literal con las palabras evangélicas, las cuales son tomadas de forma posterior para formar parte de la liturgia cristiana. Este pasaje del Evangelio es empleado, primero, para la composición del canto homónimo del oficio de Vísperas y, posteriormente, del *conductus*, si bien en este segundo el poema sobre el que se sustenta no mantiene relación con el pasaje bíblico más allá del mencionado pasaje. Así, el resto del texto del canto polifónico no mantiene literalidad alguna, recurriendo a otras palabras y citas de otros libros de la Biblia, como es el caso del de los Salmos –se alude al Salmo XIV, 4–. Pese a ello, el sentido del texto desde el punto de vista argumental se mantiene sin modificar su esencia temática original.

A través de un desarrollo literario mayor, la oración pasa de tener cerca de dieciocho versos en su versión original en griego y latín, a seis estrofas con un total de cuarenta y ocho versos en conjunto, cerca de treinta más que la oración primigenia. El *conductus* a dos voces *Salve sancta parens*, al igual que ocurre con el caso del *Magnificat*, tiene un sustento mariano procedente de la liturgia. El texto de esta pieza proviene del introito gregoriano de la misa de la festividad en honor a la *Beata Maria Virginis*, Aparece de forma literal, siendo de las pocas ocasiones en el manuscrito en las que se recurre a una cita literal procedente de un canto monódico. Al igual que pudimos ver con el *conductus Pater*

17. Las traducciones de los versos del *Magnificat* son muy variadas, pudiendo encontrar numerosas formas, si bien el mensaje se mantiene. En esta ocasión, la traducción fue realizada por el propio autor.

*noster qui est in celis* en el anterior apartado, el texto de origen litúrgico es tomado para, posteriormente, transformarlo a través de un proceso por el cual la prosa deja paso al verso. Por otro lado, el motete *Ave Maria fons laetitiae* / [Latus] comienza con las palabras «Ave Maria», pudiendo ser considerado, de alguna forma, un recuerdo de la oración mariana homónima. Sin embargo, el sentido religioso de la oración no posee el mismo sentido religioso del texto del motete, en el cual se muestra a María como el objetivo altivo de las alabanzas de los hombres, sin el carácter de rogativa de la oración del Ave María.

Uno de los *conducti* de *Ma* concordantes con el mencionado *Códice de Las Huelgas* es *Mater patris et filia*, traducido como «Madre e hija del padre» –f. 117v (*Ma*)–. Si bien este texto no posee relación alguna con el Evangelio, con una oración o una festividad, su primera frase muestra a María como la hija y la madre del padre, al ser Dios el padre y Jesús la reencarnación de este. Si bien esta idea alcanzará su culminación en la imagen de la Santísima Trinidad tras la ascensión de Cristo al cielo y el descenso del Espíritu Santo el día de Pentecostés, la idea de Jesús como hijo y padre a la par se muestra ya con las enseñanzas y los discursos dados a lo largo de su vida terrenal, tal y como puede leerse en los Evangelios.

## 5. CITAS Y REELABORACIONES EN EL REPERTORIO MUSICAL MEDIEVAL DE TEMÁTICA MARIANA

Como hemos mencionado, la reelaboración musical en el repertorio medieval es constante, empleando cantos preexistentes para dar lugar a otros según técnicas compositivas diferentes. Esto, como se ha señalado, es constante en géneros como el motete y el *organum*, y mucho menos común en el *conductus*. Sin embargo, podemos señalar casos en los que se han tomado melodías litúrgicas como punto de partida para cantos de nueva composición. De igual modo, la cita musical fue una técnica constante, haciendo las veces de punto de encuentro con el repertorio anterior, que a su vez es considerado como base de estos nuevos cantos.

Los métodos de cita eran muy variados, yendo de la mención literal o *contrafactum*<sup>18</sup> a la exposición de material existente modificado, llegando el punto de no lograr su identificación a través de la interpretación, sino de la escritura. La práctica de la cita se extendió por todos los géneros musicales medievales, tuvieren las características que tuvieren. De tal modo, podemos ver cómo un primitivo repertorio da lugar a nuevas composiciones, ya sea con una intención basada en la horizontalidad monódica, como ocurre con los tropos, las

18. EVERIST (2019).

secuencias, las prósulas, los himnos de nueva composición, así como con una intención con tendencia a la verticalidad, mostrando así piezas de tipo polifónico, si bien los principios de la monodia se mantienen, en esencia, en cada una de las voces<sup>19</sup>. Es preciso atender al hecho de que la cita ha de ser diferenciada del concepto de reelaboración, recurso por el cual se dan lugar a piezas que, si bien pueden llegar a parecer nuevas, mantienen su sustento en una misma obra, pero mostrando una imagen que difiere de la misma a través de técnicas compositivas diversas. En el presente apartado atenderemos a los usos realizados del recurso de la cita melódica y textual a través de las lentes del repertorio de Notre Dame, cobrando especial protagonismo el *conductus*.

Si bien es cierto que, desde el punto de vista teórico, el *conductus* es un género que no recurre de forma constante al repertorio gregoriano o a textos extraídos de la Biblia, en numerosos casos es posible localizar melodías preexistentes. Estas alusiones no solo provienen del entorno litúrgico, ya que, en ocasiones, es posible señalar citas de piezas pertenecientes al repertorio profano. En la Escuela de Notre Dame, así como en las tendencias compositivas de la polifonía contemporánea, la práctica de la cita era necesaria. Si bien se mostraba un repertorio aparentemente novedoso, el punto de partida es, siempre, una obra anterior, lo cual nos permite realizar una unión entre el pasado y el presente, aportando así un sentido ya existente. En el marco de la polifonía de Notre Dame podemos encontrar melodías pertenecientes a la liturgia franco-romana, así como de piezas profanas de diferente tipo. Una de las primeras ocasiones en las que se realiza una alusión esta práctica fue en la publicación realizada por Higino Anglés<sup>20</sup> en torno al *Códice de Las Huelgas*, en la cual se muestra el ejemplo concreto de la voz inferior del *conductus Parit praeter morem*, conservada en el folio 123 de *Ma*<sup>21</sup> y su correspondencia con la melodía de la *stampie Pieça que savoie*<sup>22</sup>. Otro *conductus* del manuscrito madrileño, *Procurans odium*<sup>23</sup> encuentra su inspiración en una canción atribuida a Blondel de Nesle<sup>24</sup>, *Lamour donc sui esprís*<sup>25</sup>. En ambos ejemplos, la cita melódica se realiza de forma literal, permitiendo así reconocer la pieza aludida en el entramado polifónico.

En algunos casos de *conductus*, la pieza es cerrada con la entonación del *Benedicamus Domino* con música, siendo este otro punto en el que los compositores hicieron uso de la cita, evitando así la composición de una nueva melodía. Una de las citas que gozó de mayor popularidad para la composición de

---

19. ASENSIO (1997).

20. ANGLÉS (1931: I: 266-268).

21. Concordancia entre E-BULh 11, f. 103v, y I-Fl Pluteus 29.1, f. 232.

22. F-Pn Ms. 20050, f. 48v.

23. Concordancia con F, f. 226.

24. ASENSIO (1997: 20).

25. F-Pn Ms. 846 (Chansonnier Cangé), f. 79.

pasajes conclusivos de *conducti* fue el versículo del responsorio *Stirps Isesse*, atribuido a Fulbert de Chartres<sup>26</sup>. Este ejemplo puede verse en la sección que finaliza el *conductus Deus creator omnium*, llegando, según Asensio, a convertirse en una pseudohibridación del *conductus* con las cláusulas, apartándose del primero<sup>27</sup>. Un caso similar lo encontramos en el pasaje conclusivo del *conductus Naturas Deus regulis*<sup>28</sup>, en el cual se recurre, también, a las palabras *Benedicamus Domino*, si bien en esta ocasión se alude la melodía del versículo del gradual *Domine praevenisti*, perteneciente al Común de los Santos. Es posible que el compositor hiciese uso, también, del gradual del Común de la Virgen *Benedicto et venerabilis*.

Si bien es cierto que el uso de la cita se da con frecuencia en secciones conclusivas de piezas, esta no es exclusiva de las mismas, pudiendo darse a lo largo del cuerpo del canto, así como en el comienzo de este. Un ejemplo de ello viene dado por Juan Carlos Asensio, quien señala el hecho de que en la melodía principal del *conductus Isaias cecinit* se inspira en la secuencia para el día de Navidad *Laetabundus*, en la cual aparecen los dos primeros versos de la pieza polifónica. Según Asensio, no se trata de una cita literal, ya que pueden verse que la interválica empleada no coincide con la secuencia, pero posee una idea similar a la misma<sup>29</sup>. Así, podemos ver cómo, si bien no se trata de una cita que recurre a la alusión directa del canto, esta se construye a partir de una misma intención, así como en movimientos de tipo rítmico y melódico similares que, de algún modo, permiten relacionar la secuencia con el *conductus*.

Un artículo del profesor Arturo Tello<sup>30</sup> nos muestra numerosos ejemplos de la cita melódica a través del caso del himno *Ave maris stella*, anteriormente mencionado en cuanto a la utilización de su texto en un *conductus*<sup>31</sup>. Sin embargo, la melodía de este himno también aparece referenciada en este canto, a modo de recuerdo del elemento monódico. En este ejemplo concreto, el texto es empleado de una forma literal, lo que nos permite señalar un caso de *contrafactum* textual. El fragmento inicial de trece notas de melodía del himno del siglo VIII<sup>32</sup> es añadido, de forma literal, en la voz inferior, funcionando como

26. ASENSIO (1997: 20).

27. *Ibidem*. El *conductus* aparece en *Ma*, f. 32v, concordante con I-Fl Pluteus 29.1, f. 266, y D-W Cod. Guelf. 628, f. 122v.

28. Este *conductus* aparece en *Ma*, f. 107, concordante con I-Fl Pluteus 29.1, f. 211v; D-W Cod. Guelf. 628, f. 89v; y D-W Cod. Guelf. 1099, f. 96.

29. ASENSIO (2001: 83-96).

30. TELLO RUIZ-PÉREZ (2014: 285).

31. Este *conductus* aparece en *Ma*, f. 113, concordante con I-Fl Pluteus 29.1, f. 221; D-W Cod. Guelf. 628, f. 64 (a tres voces); y E-BUhl 11, f. 145 (a tres voces). Para más información sobre las citas de *Ave maris stella*, ver TELLO RUIZ-PÉREZ (2014: 283-291).

32. ASENSIO (1997: 20).

una breve paráfrasis musical<sup>33</sup> a modo de cita imperceptible en la interpretación, pero que permite relacionar el himno con la nueva pieza. Si atendemos a la sección que sigue a la *cauda* del comienzo podemos ver como la melodía inferior está tomada de forma literal del himno, coincidiendo con las palabras «maris stella», siendo seguida esta sección silábica por la melodía *Dei mater alma* del himno a modo de *cauda*. Si bien los ejemplos manejados para este breve análisis no son iguales entre sí en lo que a plantilla se refiere, esta no altera el uso del recurso de la cita, dándose en los cuatro casos en la voz inferior, tal y como se ha señalado.

El uso del recurso de la cita permitió, a su vez, dar lugar a nuevos cantos rugidos de otros que citan a un primitivo canto. Podemos, pues, señalar esta práctica como una forma de derivación musical que da lugar a un entramado de obras relacionadas entre sí no solo por la temática, sino por un posible común denominador. Partiendo, de nuevo, del himno *Ave maris stella* es posible encontrar un ejemplo que nos ilustre el caso mencionado. Como ha podido verse, a través de la práctica de la cita melódica y textual el himno ha dejado a un *conductus* a dos y tres voces. Volviendo, de nuevo, al canto monódico es posible establecer un camino, aparentemente, diferente de derivación musical y textual. En el ya referenciado artículo, Arturo Tello nos señala un caso de *contrafactum* a partir del cual el himno se convierte en una secuencia con un nombre diferente que, sin embargo, no pierde relación con el punto de partida: *O Maria maris stella*<sup>34</sup>. Esta secuencia, cabeza de una familia de secuencias de la abadía de San Víctor de París, no es, ni mucho menos, la única, ya que, como se ha señalado, es el punto de partida para un entramado de secuencias que guardan relación entre sí sin dejar de lado el punto de partida de la himnodia<sup>35</sup>. Que este nuevo canto parte del *Ave maris stella* no es, ni mucho menos, motivo de duda, ya que la cita que se hace de la melodía es, en gran medida, literal, si bien prescinde de alguno de los giros melódicos o los añade. Pese a presentarse un texto diferente, mantiene la temática mariana y la forma de alabanza, lo que, de nuevo, nos permite mantenernos en un mismo terreno pese a tratarse de una nueva pieza.

De esta secuencia podemos señalar diferentes piezas derivadas que mantienen la temática, pero recurren a diferentes procedimientos musicales para, partiendo de un canto monódico, mostrar uno polifónico aparentemente novedoso. Un primer caso lo podemos situar en el *conductus*-motete *Glorieuse deu amie / VERITATEM*, a tres voces. La primera característica que nos llama la atención de este canto es, sin duda, el uso de la lengua vernácula *d'oïl*, de modo que nos permite relacionar la obra con el repertorio trovadores debido al uso

33. CHIRINOS (2017: 14-59).

34. TELLO RUIZ-PÉREZ (2014: 287-288).

35. *Ibidem*.

de este idioma –junto con la lengua *d'oc*–. La relación entre estos dos estilos se mantiene hasta el punto de que el texto musicalizado refleja, de algún modo, una alabanza a una dama amada sin llegar a hacer alusión a un nombre concreto y a delatar un rasgo de esa mujer. El autor logró aludir a María a través de procedimientos más cercanos a los trovadores que al género sacro, lo que, de algún modo, nos permite establecer un caso de hibridación entre géneros, algo que ocurre por igual si prestamos atención al canto del que se trata.

Tras un estudio analítico de la obra podemos señalar que la melodía de la secuencia *O Maria maris stella* se mantiene, pero no de forma literal, lo que *a priori* nos impide establecer una relación entre la pieza polifónica y el canto monódico. Pese a ello, la cita se realiza de forma parcial y fragmentada, es decir, mantiene una serie de elementos melódicos y rítmicos de forma dividida a lo largo de la pieza, realizando así una cita parcial oculta. De este *conductus*-motete surge, posteriormente, un motete politextual con título *O Maria maris stella / O Maria virgo dividica / O Maria maris / VERITATEM*. Si bien el presente artículo no tiene como protagonista el género del motete, es preciso hacer alusión a esta pieza como la culminación de un proceso de cita. En este canto a cuatro partes con textos diferentes, en cada una de ella la melodía del *triplum* del *conductus*-motete anterior se da de forma literal, es decir, es un *contrafactum* de la melodía previa. Es interesante atender como, en este motete, las cuatro voces tienen textos que alaban a María partiendo de la misma premisa que el himno del que parte esta consecución de citas. De este modo, el origen se mantiene presente de forma implícita, si bien nos muestran un producto aparentemente novedoso.

Manteniendo el ejemplo del himno mariano, es posible encontrar un caso en el que la alusión a la monodía sea literal, es decir, recurriendo al *contrafactum* para la composición de una pieza que, si bien no posee una cita en el sentido estricto del término, muestra un canto nuevo. Este caso lo podemos encontrar en el manuscrito E-BUa 61 2+8, el cual se trata de una recopilación de varios fragmentos procedentes de ocho códices con música<sup>36</sup>. El fragmento número 2, el cual procede de un tropario prosario del siglo XIII, contiene una versión polifónica del himno *Ave maris stella* a dos voces –f. 3v– en la cual se muestra de forma literal la melodía en la voz inferior. Nuria Torres realizó un estudio en torno al manuscrito<sup>37</sup> y realizó una edición de la pieza, la cual aparece únicamente la primera de las estrofas, sin figurar el texto de las siguientes. Este ejemplo ilustra, de forma clara, el recurso del *contrafactum*, así como el hecho de que parafrasear la melodía de una pieza del repertorio musical medieval es una práctica normal para los compositores del momento, los cuales llevan a cabo su trabajo compositivo partiendo, en todo momento, del origen.

36. TORRES LOBO (2017: 259).

37. TORRES LOBO (2017: 259-283; 475).

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos podido comprobar en estas páginas, la alabanza mariana está muy presente en la música sacra de la Edad Media. La divulgación del culto a la Virgen por los reinos cristianos de los siglos XII y XIII fue crucial para poder encontrar numerosas alusiones en el mundo del arte, tal y como ocurre en el entorno musical mencionado.

A través del repertorio polifónico medieval en general, y del *conductus* en particular, hemos podido realizar un acercamiento a la alabanza mariana a través de la música en la Edad Media, pudiendo conocer los diferentes métodos de creación artística empleados en los cantos con esta temática.

Por un lado, hemos mostrado el recurso de la referencia textual a través de la alabanza mariana, uno de los elementos principales de la fe durante el siglo XIII a causa de la devoción profesada por los reyes castellanos a lo largo del mencionado periodo. El manuscrito *Ma* contiene un número importante de piezas de temática mariana, fruto, posiblemente, de la mencionada devoción regia, la cual trasciende de los límites del *conductus*, encontrando casos de piezas marianas pertenecientes al género del motete y el *conductus*-motete. El estudio en conjunto de este repertorio nos ha permitido conocer en gran medida la forma de la que María aparece en la música polifónica del siglo XIII. La imagen de María como madre de Dios siguiendo el concepto del *Theotokos* es la más destacada, haciendo las veces de intercesora ante Él y figura maternal del cristiano, al ser el origen corpóreo del Mesías. Esa imagen de intercesora divina, guía de la humanidad, se muestra en la alusión de la Virgen como «estrella del mar», es decir, referencia en los momentos de duda. Por último, hemos podido comprobar cómo las oraciones y celebraciones dedicadas a María aparecen referenciadas en el repertorio de piezas polifónicas marianas de *Ma*, destacando la alusión al *Magnificat*, principal oración dedicada a la Virgen.

Por otro lado, hemos podido realizar un acercamiento dos de los procesos compositivos más importantes de la música polifónica: la cita y el *contrafactum*. Partiendo del caso concreto del *conductus* a dos voces *Ave maris stella*, hemos realizado un viaje desde el himno monódico gregoriano hasta la polifonía de Notre Dame, pasando por la canción litúrgica de mano de la secuencia que parte de la melodía primitiva. Es preciso señalar el hecho de que, si bien hemos podido comprobar dos casos diferentes de cita y *contrafactum*, ambos partían de un origen común, que era el himno gregoriano. En el caso de las citas localizadas en los *conducti* de Notre Dame, es de destacar su uso dentro de un entramado polifónico de nueva composición que, *a priori*, oculta la melodía gregoriana, con el posible objetivo de hacer pasar por nueva la tradición, simbolizada en la pieza monódica mariana.

De forma paralela, hemos de situar las citas y reelaboraciones realizadas a partir de la secuencia *O Maria maris stella*, la cual parte del himno gregoriano.

Hemos podido situar en dos casos diferentes de *conductus*-motete y motete polifónicos esta melodía secuencial, empleada de un modo similar al caso previamente señalado. Es de destacar, a su vez, que no emplean el mismo texto latino, algo que ocurre en los *conducti* estudiados. Sin embargo, el texto sobre el que se compone cada una de las dos piezas posee una clara relación con la temática mariana de la secuencia a través de nuevos poemas en lengua vernácula creados según un estilo más cercano a la lírica trovadoresca, con un enfoque directo hacia una dama deseada que, en este caso, es María. De este modo, hemos podido conocer un caso que podríamos considerar como cita dentro de la cita, mostrando así un claro entramado de alusiones y reelaboraciones que parten, en todo momento, de la melodía gregoriana original.

Todos estos recursos tienen un objetivo claro: alabar la figura de la Virgen María como uno de los elementos indispensables de la fe. A través de la música, el mensaje teológico se divulga tanto por quienes la escuchan como quienes la crean. Este recurso, empleado en numerosos contextos a lo largo de la historia, nos permite considerar la música como un auténtico elemento de expansión de un mensaje. Sin embargo, como hemos podido comprobar, no solo se transmite un mensaje, también un sentimiento, como ocurría en el ejemplo presentado que recurría a técnicas procedentes del entorno trovadoresco. Y es que, en el repertorio sacro, existe un gran porcentaje de sentimentalismo, dando lugar no solo a una alabanza desde el punto de vista religioso, sino también emocional. Porque tal y como indica el lema de la Hermandad del Amor de Sevilla, con el que se inicia cada año la Semana Santa hispalense: «A Dios por el amor»<sup>38</sup>.

## FUENTES

Madrid, Biblioteca Nacional de España, Mss. 20486. E-Mn 20486. Códice de Madrid (Ma).

Florenca, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Pluteus 29.1. I-Fl Pluteus 29.1

Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 628. D-W Cod. Guelf. 628.

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 1099. D-W Cod. Guelf. 1099.

Burgos, Monasterio de Santa María La Real de Las Huelgas, Ms. 11. E-BULh 11. Códice de Las Huelgas.

Burgos, Archivo y Biblioteca Capitular de la Catedral de Burgos, Ms. 61 2+8. E-BUa 61 2-8.

París, Biblioteca Nacional de Francia, Latin 14452. F-Pn Lat. 14452.

París, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. 846 (Chansonier Cangé). F-Pn Ms. 846.

38. HERMANDAD DEL AMOR (2015).

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, G. A. (1986-1988): *Notre Dame and Related Conductus*. Henryville, Institute of Mediaeval Music.
- ANGLÉS, H. (1931): *El Còdex Musical de las Huelgas. Música a veus dels segles XIII-XIV*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- ASENSIO, J. C. (1997): *El Códice de Madrid: Polifonías del siglo XIII*. Madrid, Alpuerto.
- ASENSIO, J. C. (2001): «Contrafacta y préstamos de *conductus* y motetes en el ms. Madrid BN 20486», en M. Gómez y M. Bernadó (eds.): *Fuentes medievales en la Península Ibérica (ca. 1250-1550)*: 83-96. Lleida, Institut d'Estudis Ilederencs; Universitat de Lleida
- BALTZER, R. (1990): «How Long was Notre-Dame Organum Performed?», en B. Gillingham y P. Merkeley (eds.), *Beyond the Moon: Festschrift Luther Dittmer*: 118-143. Ottawa, Institute of Mediaeval Music.
- BRADLEY, C. (2018): *Polyphony in Medieval Paris: The Art of Composing with Plainchant*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CATALUNYA, D. (2016): *Music, Space and Ritual in Medieval Castile, 1221-1350*. Tesis Doctoral inédita. Würzburg, Universidad de Würzburg.
- CATALUNYA, D. (2017): «Nuns, Polyphony, and a Liégeois Cantor: New Light on the Las Huelgas 'Solmization Song'», *Journal of the Alamire Foundation* 9: 89-133.
- CHIRINOS, A. (2017): «Una aproximación analítica a la polifonía del *Ars Antiqua*: El *Ave maris stella* (Hu) como estudio de caso», *Revista Musical de Venezuela* 53: 14-59.
- ELLINWOOD, L. (1941): «The *Conductus*», *Musical Quarterly* 27(2): 165-204.
- EVERIST, M. (1985): *Polyphonic Music in Thirteenth Century France: Aspects of Sources and Distribution*. Tesis Doctoral, Universidad de Oxford.
- EVERIST, M. (2018a): *Discovering Medieval Song. Latin Poetry and Music in the Conductus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EVERIST, M. (2018b): *The Cambridge History of Medieval Music*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EVERIST, M. (2019): *Music, Pleasure and the Intertextual Arts in the Long Thirteenth Century*. Traducido como *Música, placer y las artes intertextuales a lo largo del siglo XIII*. Conferencia inaugural del II Congreso Internacional de la comisión de trabajo «Música y contextos en el mundo ibérico medieval y renacentista». Borja, Zaragoza, Sociedad Española de Musicología, 5 de abril de 2019.
- FALCK, R. (1970): «New Light on the Polyphonic *Conductus* Repertory in the St. Victor Manuscript», *Journal of the American Musicological Society* 23 (1): 315-326.
- FASSLER, M. (1993): *Gothic song. Victorine sequences and agustinian reform in twelfth-century Paris*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2017): «Devoción mariana y repoblación. Conferencia inaugural de la X Semana de Estudios Alfonsíes», *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes* 10: 11-22.
- GUTIÉRREZ, C. J. (2014): «Est fatuum spernere». Hipótesis sobre una pieza del código de «Las Huelgas», *Cuadernos de música iberoamericana* 27: 11-26.
- HERMANDAD DEL AMOR (2015): *Libro de reglas de la Primitiva Archicofradía Pontificia y Real Hermandad de Nazarenos de la Sagrada Entrada en Jerusalén, Santísimo Cristo del Amor, Ntra. Sra. del Socorro y Santiago Apóstol*.

- KNAPP, J. (2001): «Conductus», en S. Sadie (ed.), *Grove Music Online*. Edición electrónica. Accesible en: <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000006268>
- MARTIMORT, A. G. (2011): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder Editorial.
- MAZZEO, J. (2015): *The two-parts conductus: morphology, Dating and Authorship*. Tesis Doctoral, Southampton.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (s. f.): *Diccionario de la lengua española*. 23.º ed., [versión 23.7 en línea]. Accesible en: <https://dle.rae.es/>
- ROESNER, E. H. (1993-2009): *Magnus Liber Organi de Notre-Dame de Paris*. Monaco, Editions de L'Oiseau Lyre.
- ROESNER, E. H. (ed.) (2016): *Ars Antiqua. Organum, Conductus, Motet*. Nueva York, Routledge.
- ROESNER, E. (2018): «Notre Dame», en M. Everist y T. Forrest Kelly (eds.), *The Cambridge History of Medieval Music*, II: 834-880. Cambridge, Cambridge University Press.
- SASTRE GONZÁLEZ, J. (2023): *El conductus en el Códice de Madrid (E-Mn 20486): procesos de composición y transmisión del repertorio polifónico del Ars Antiqua. Estudio, análisis y propuesta de edición crítica*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- STEVENS, J. (1986): *Words and Music in the Middle Ages: song, narrative, dance and drama, 1050-1350*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TELLO RUIZ-PÉREZ, A. (2014): «En otras palabras, cantando. Unas ideas sobre la cita melódica en la Edad Media», en M. Nagore y V. Sánchez (eds.), *Allegro cum laude. Estudios musicológicos en homenaje a Emilio Casares*: 283-291. Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales (ICCMU).
- TORRES LOBO, N. (2017): *El repertorio del Ars Antiqua en el reino de Castilla*. Tesis Doctoral inédita. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- TUVEEDALE, M. (2005): *Biblia Sacra juxta Vugatam Clementinam*. Edición Electrónica, Londres. Accesible en: <http://vulsearch.sourceforge.net/index.html>

# Presencias y cambios. El panteón devocional sevillano en Sudamérica

## Presences and Changes. The Sevillian Devotional Pantheon in South America

JESÚS SÁNCHEZ GIL  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** El siguiente artículo trata sobre la presencia de devociones sevillanas en el territorio del antiguo virreinato del Perú. La importancia de los canales donde se han efectuado dichos intercambios resulta esencial para entender la forma en la que han llegado estas imágenes a distintos espacios. A través de una serie de ejemplos, se podrá ver cuáles han sido los cambios más sustanciales desde el siglo XVI hasta la actualidad, además de incidir en la variedad de cultos que han caracterizado cada una de las épocas.

**Palabras clave:** devociones, canal, Virgen, Sevilla, Sudamérica.

**Abstract:** The following article deals with the presence of Sevillian devotions in the territory of the old viceroyalty of Peru. The importance of the channels through which these exchanges have taken place is essential to understand the way in which these images have reached different areas. Using a variety of examples, it will be possible to see what the most substantial changes have been from the 16th century to the present day, as well as highlighting the variety of cults that have characterized each of the different periods.

**Keywords:** devotions, canal, Virgin, Seville, South America.

La presencia de las principales devociones sevillanas en América fue constante, desde las primeras décadas del siglo XVI. El arribo de los iconos sacros en los principales espacios religiosos virreinales fue fruto de la relación directa con las prácticas devocionales de la Sevilla de la época. El fervor popular de las

distintas clases sociales y el apego de las órdenes religiosas a ciertas devociones, fueron el caldo de cultivo perfecto para la movilidad de dichas presencias<sup>1</sup>. Si bien, algunas de estas devociones históricas perviven, otras han desaparecido y han continuado otras nuevas, por lo que cabría preguntarse: ¿son las mismas devociones sevillanas las que se transmiten en la actualidad? ¿Cómo ha cambiado el canal por el que se transmiten dichas imágenes?

Una necesaria panorámica sobre nuestra sociedad actual nos ayuda a entender cuáles son los principales canales de difusión de algunas de estas devociones. Desde la aparición de la fotografía, al incipiente uso del internet y las redes sociales del siglo XXI, los canales de transmisión han ido adaptándose a su tiempo. La necesidad física necesaria hasta un pasado reciente, que requería de la llegada de libros, estampas u objetos artísticos, ha sido suplida en gran parte por las herramientas tecnológicas y el internet. La misma importancia que tuvieron en el pasado virreinal la circulación de los grabados, lo tienen actualmente las fotografías y las redes sociales. De esta forma, podemos entender como existe una imagen de Nuestra Señora de la Esperanza del barrio de Triana en la ciudad de Lima o una imagen de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder en Arequipa.

## 1. UNA MANERA DE LLEGAR A AMÉRICA. LOS CANALES<sup>2</sup> Y SU RELEVANCIA EN LA ERA MODERNA

Antes de tratar la relevancia histórica de cualquier imagen, a un lado y otro del Atlántico, conviene contextualizar algunos elementos que van ligados a estas migraciones. Una de las palabras que más pueden servirnos para unificar todas las prácticas generadas durante los siglos XVI al XIX, es la de la *propaganda*. ¿Por qué propaganda? Según el diccionario de la RAE, llamamos propaganda a la «Acción y efecto de dar a conocer algo con el fin de atraer adeptos o compradores». En una segunda acepción, «Textos, trabajos y medios empleados para la propaganda», y en una tercera «Asociación cuyo fin es propagar doctrinas, opiniones, etc.». Sobre esta última, y en relación con la práctica religiosa, conviene destacar «En la Iglesia católica, organismo de la curia romana encargado de la propagación de la fe». Sin lugar a duda, un tema que trasciende unos límites geográficos precisos, conviene enmarcarlo dentro de movimiento que tenga una mirada globalista, afín a las intenciones que las principales entidades, civiles y religiosas, tuvieron en el siglo XVI<sup>3</sup>.

1. FERNÁNDEZ VALLE (2012).

2. El canal, como una de las palabras clave en este texto, hace referencia al ámbito de la comunicación. El medio por el que se transmite un tipo de información resulta esencial para la temática que se aborda.

3. LEVY (2004).

La contingencia de la Contrarreforma y el papel de las imágenes sagradas en época moderna fue uno de los principales motivos de la expansión de estas prácticas en América. La migración de imágenes y su carácter propagandístico, ya fue un hecho en tiempos de la conquista de la península ibérica. Las funciones del devoto en este contexto mantienen estrechos paralelismos con el fervor indiano de la América de los siglos XVI y XVII. Aquellas primeras imágenes son el reflejo del pensamiento y la sociedad bajomedieval, conectadas a las contiendas llevadas a cabo durante la Baja Edad Media<sup>4</sup>. Incluso muchos de los relatos y apariciones de esas primeras devociones se encuentran estrechamente conectados a las fórmulas caballerescas del ideal cristiano, pero desarrollado en este caso en el continente americano y dependiente del relato de la conquista española (fig. 1).

La forma en la que llegaron estas devociones es diversa<sup>5</sup>. En todas ellas, la figura del devoto es emisor convergente en el que decantan la mayoría de los ejemplos. Aunque el respaldo institucional de órdenes religiosas, cofradías o estamentos eclesiásticos siempre se encuentra presente de alguna forma. La bibliografía señalada comenta algunos casos específicos, que podrían extrapolarse a todas las demás devociones y su movilidad entre estos territorios, como el caso de la Virgen de Guadalupe de México. La figura del devoto llegado de tierras sevillanas a América fue usual, gracias al gran nexo que tuvo la ciudad con una de las entidades más importantes en el momento, la Casa de la Contratación<sup>6</sup>. Su establecimiento en la ciudad en 1503 supuso una excelente forma a la hora de conectar a la sociedad con los territorios americanos. Desde mercaderes a religiosos, pasando por figuras influyentes como comendadores o virreyes, que debían cumplir con un cargo por expreso mandato de la Corona; todos utilizaron la vía del puerto de Sevilla para llegar a las principales ciudades establecidas en el continente americano.

No debe extrañarnos que algo tan importante como era la religión, empara para algunos de los elementos cotidianos de esta travesía. Esa piedad popular puede verse en los nombres de las naos, que con gran tino fueron nombradas según las principales devociones de aquel momento, como reflejan los documentos conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla<sup>7</sup>. Esta idea definitoria de la piedad popular la veremos repetirse siglos después, como un elemento invariable. El portar una devoción propia se convertirá en una práctica de particulares, rememorando desde la lejanía el apego a una imagen, o símbolo de propaganda de entidades, como puede ser el del cabildo de una

---

4. Dichos paralelismos, pueden verse en historias de imágenes como la Virgen de las Batallas de Sevilla, la Virgen de los Remedios de México o la Virgen del Triunfo en Cuzco.

5. MONTES GONZÁLEZ (2019: 63-116); SANCHEZ GIL y GUIJO PÉREZ (2022: 79-83). Los casos señalados aportan en su mayoría datos de imágenes que vienen de vuelta al contexto peninsular, ya que se estudia a la inversa, la presencia de devociones americanas en el contexto español.

6. FERNANDEZ LÓPEZ (2018: 40-42).

7. ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI). Sección Contratación, 683a.

catedral. La pervivencia de estos casos nos ayudará a entender no solo el fervor que tuvieron dichos simulacros siglos pasados, sino la relación con su entorno y la forma en la que fue llevada<sup>8</sup>.

Los ejemplos mayoritarios debieron ser las imágenes de uso doméstico<sup>9</sup>, una huella que con el paso del tiempo ha sido borrada en gran medida. De esta forma, pueden encontrarse multitud de ejemplos en colecciones particulares o espacios de uso civil que han mantenido gran parte de las colecciones que atesoraron con el paso de los siglos. Sin embargo, son más numerosas dichas presencias en contextos religiosos, desde capillas en catedrales o parroquias, donde el mecenazgo particular tuvo un gran protagonismo, hasta las clausuras de los conventos. La conservación en estos últimos es una de las más importantes, ya que estos espacios acogieron personalidades religiosas venidas de toda la península ibérica; el desarrollo de devociones particulares de frailes y monjas fue muy usual, reservando celdas o estancias principales de estos conventos a la presencia de las imágenes religiosas a las que más devoción tenían.

La misma importancia tiene la figura del devoto como elemento emisor, como el canal, el medio por el que se transmite esa información. En estos factores ligados a la comunicación, podemos preguntarnos: ¿cómo llega la información hasta América? ¿Qué objetos son los que se utilizan como canal mediador? El elemento físico más importante para la transmisión era el de las estampas devocionales. Estos grabados serían de gran importancia para la edición de libros, lecturas sobre historias consolidadas en torno a una devoción específica, que narran milagros, sermones u oraciones para algún culto. Así mismo, el grabado resulta esencial para la realización de imágenes y reproducciones. Los artistas americanos se sirvieron de ellos para pintar o tallar imágenes devocionales, que seguramente no conocerían en persona. Sobre la importancia de este tipo de canales, ya se hace eco en 1740 Juan de Villafañe (1668-1745), cuando trata de recopilar las devociones más importantes de las ciudades españolas:

De algunas de estas devotas Imágenes hay historias impresas, que declaran su antigüedad, y los sucesos, que han tenido por el discurso de los tiempos, y siglos, que han corrido hasta el presente. De otras hay relaciones manuscritas, que fe han conservado en los mismos Santuarios en que fe veneran; y de otras solo hay la tradición, que afianza fu verdad en la memoria, que ha ido pasando de mayores a menores, y sucedido de padres a hijos<sup>10</sup>.

Se trata de distintas formas de dar a conocer la representación física de una imagen que un devoto desea reproducir. Dada la gran variedad de casos

8. Será interesante en el caso que nos ocupa poder ver la importancia que tendrán imágenes que guardan una estrecha relación con cabildos catedralicios en Sevilla o Lima.

9. MONTES GONZÁLEZ (2019: 63-116).

10. VILLAFÑE (1740: AVISOS AL LECTOR).

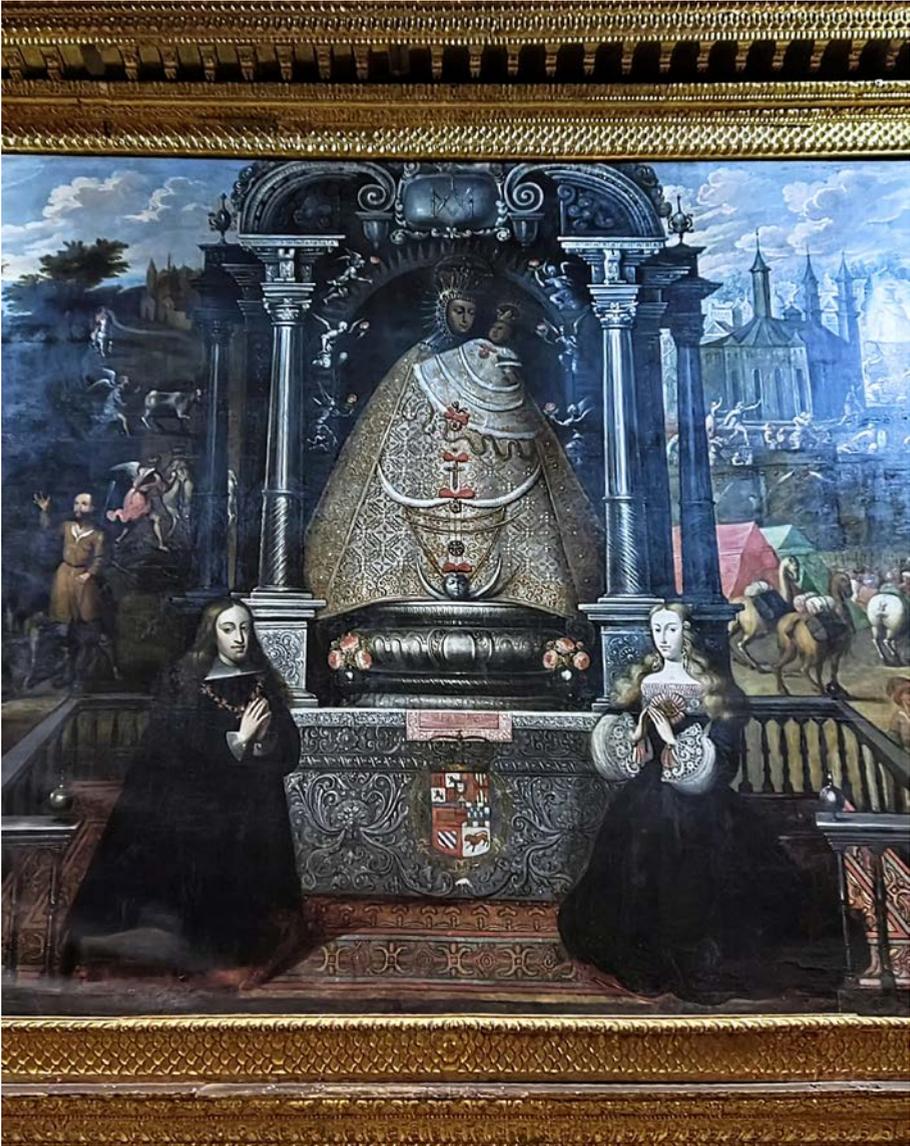


Figura 1. Detalle del lienzo *Nuestra Señora de la Almudena*, obra de Basilio Santa Cruz Pumacallao en 1698 y conservada en la catedral del Cuzco (Perú). La figura del rey Carlos II, arrodillada ante la devoción madrileña que fue llevada gracias al obispo Manuel de Mollinedo y Angulo

existentes, resulta conveniente destacar que fueron muchas las obras enviadas directamente desde ciudades como Sevilla de imágenes con un acervo devocional muy asentado. Sea como fuere, los canales utilizados en época moderna no serán, como veremos posteriormente, los utilizados desde el siglo XX a la actualidad.

## 2. EL CASO DE LA VIRGEN DE LA ANTIGUA Y LA IMPORTANCIA DE SU CULTO ENTRE SEVILLA Y SUDAMÉRICA

El peso de las principales devociones marianas que históricamente han protagonizado la piedad popular de la ciudad se ha reflejado en las ediciones que se imprimieron desde el siglo XVII. De las existentes, vale la pena destacar algunas, como las de Villafañe<sup>11</sup> y Morgado<sup>12</sup>. El primero de ellos en su *Compendio histórico*, da noticia sobre las principales devociones marianas de la península ibérica. De Sevilla, destacan, la que actualmente es patrona de la ciudad, la Virgen de los Reyes, la Virgen de la Antigua, la Estrella, Granada y Reposo. Llama la atención que todas ellas estén ligadas a un mismo edificio o entidad; en este caso, la catedral de la ciudad y el potente cabildo, que auspició la gran mayoría de los grandes cultos marianos en época medieval y en época moderna. Una mirada más completa nos la da Morgado en su *Sevilla mariana*, donde por supuesto habla de las imágenes catedralicias, además de las devociones seculares vinculadas las grandes collaciones de la ciudad y toda la archidiócesis (fig. 2).

El caso de la Virgen de la Antigua puede ser uno de los más paradigmáticos en cuanto la extensión de su culto por toda Sudamérica. Una prueba de ello es la dispersión de su imagen por todo el continente, lo que ha perdurado hasta la actualidad. Algo completamente paradójico, si se compara con la veneración actual de la imagen en su ciudad de origen. El «envejecimiento» en palabras de Medianero Hernández, de la imagen y su historia a lo largo de los siglos, se debe a esa característica propia de la piedad popular<sup>13</sup>. La imagen, fechable en el segundo cuarto del siglo XIV, ha sido objeto de múltiples publicaciones, destacando la de Carrillo y Aguilar<sup>14</sup>, así como las de historiadores locales entre los siglos XVIII y XIX<sup>15</sup>. En la actualidad, monografías como las de Vences<sup>16</sup> y otros grandes importantes estudios sobre casos específicos, nos

11. VILLAFANE (1740).

12. MORGADO y GONZÁLEZ (2022).

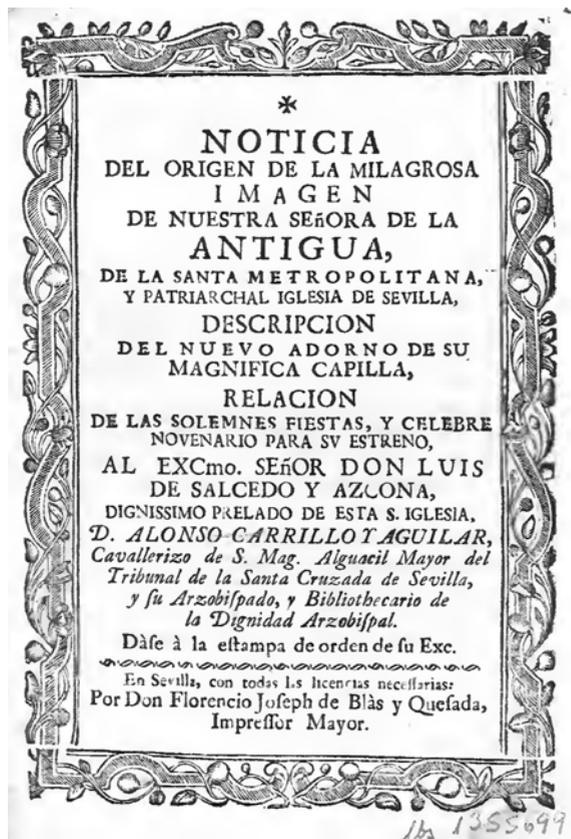
13. MEDIANERO HERNÁNDEZ (2008: 23).

14. CARRILLO Y AGUILAR (1738).

15. Ejemplos como los de Arana de Valflora, Espinosa de los Monteros, Morgado e Ortiz de Zúñiga. MEDIANERO HERNÁNDEZ (2008: 24).

16. VENCES VIDAL (2013).

Figura 2. Portada de la publicación de Alonso Carrillo y Aguilar de 1738, *Noticia del origen de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Antigua, de la Santa Metropolitana, y Patriarchal Iglesia de Sevilla* (...), publicada en Sevilla por don Florencio Joseph de Blás y Quesada. Biblioteca de la Universidad de Sevilla



dan un alcance sobre la expansión del culto del icono sevillano por la geografía americana<sup>17</sup>.

Desde Tunja a Cuzco, pasando por Lima, todas estas ciudades, conventos, iglesias y catedrales, poseen en su mayoría ejemplos pictóricos. Citarlos todos sería una tarea casi imposible en la redacción del presente artículo, pero sí podemos hacer una lectura importante sobre el significado de estos, sus canales de difusión y su resignificación en clave americana. Uno de los más llamativos desde el punto de vista artístico e histórico, se encuentra en la iglesia de Santo Domingo de Tunja, en Colombia<sup>18</sup>. En la capilla que fundaran Apolonia de Roa y Diego Hernández, se conserva una extraordinaria tabla que realizó el pintor italiano Angelino Medoro en 1587<sup>19</sup>. Un artista italiano, pintando

17. MEDIANERO HERNÁNDEZ (1983); ACOSTA LUNA (2013); MONTES GONZÁLEZ (2017).

18. Región donde se difundiría su culto desde tiempos de la conquista y que Flórez de Ocariz ya nombra en 1674. FLÓREZ DE OCÁRIZ (1674: 194).

19. CONTRERAS y NICOLÒ (2021: 291-292).



Figura 3. *Virgen de la Antigua*, óleo sobre tabla de Angelino Medoro para la iglesia de Santo Domingo de Tunja (Colombia) en 1587. Foto: Adrián Contreras

una imagen sevillana en la actual Colombia. El valor de esta imagen a nivel social nos lleva remarcar los aspectos más importantes de la piedad popular sevillana del siglo XIV y XV, tratándose de una devoción que se encuentra estrechamente ligada a una familia de raigambre peninsular. Las aspiraciones de la fundación de la capilla, tal y como reza en la cartela inferior de la tabla, nos ayudan a entender los aspectos más característicos sobre la utilización de imágenes de poder en contextos medievales<sup>20</sup> (fig. 3).

La pintura representa al simulacro mariano en primer lugar, acompañada de la pareja de ángeles que la coronan. A sus pies, san Francisco y el apóstol Santiago; santos que seguramente tuviesen una relevancia para dicha familia

20. PALACIOS ONTALVA (2011). En la cartela puede leerse la siguiente inscripción: «Esta capilla y enterramiento es de Diego Herballo y de doña Polonia su mujer hija de Cristóbal de Roa y uno de los primeros descubridores y conquistadores de este reino y sus herederos. Está dotada. Acabóse el año de 1587».

y para la ciudad de Tunja (ya que existían iglesias dedicadas a ambos santos). En la franja inferior, los retratos de perfil de ambos patronos, símbolo de la oración perpetua que ofrecen los donantes como gesto protector y amparo tras su muerte<sup>21</sup>. Las figuras de estos devotos adquieren en esta imagen un valor referencial como canal de expresión de la devoción que en esta época tuvo la advocación sevillana; se convierten así en protagonistas de la migración de la piedad popular sevillana en tierras americanas (fig. 4).



Figura 4. Detalle de la donante Apolonia de Roa, en la tabla de Angelino Medoro en Tunja (Colombia)

El patrocinio de los devotos cambia si admiramos otros casos

existentes en Sudamérica. Los más sugerentes son los de Lima y Cuzco en sus catedrales. La imagen de la Virgen de la Antigua se hallaba en el trascoro de ambos espacios, siendo el caso cuzqueño el único que ha conservado dicha configuración debido a las obras que modificaron el coro de la catedral limeña en el siglo XIX. El contexto original de la imagen en Sevilla viene a determinar la presencia en dichos espacios americanos y la propaganda de los cabildos catedralicios a un lado y otro del Atlántico. Muchos de los canónigos de procedencia sevillana serán claves para entender la importancia de dichas presencias y su similitud con el edificio hispalense<sup>22</sup>. En el caso limeño, adquiere una notable importancia debido a su arraigo en la capital a partir del siglo XVII. La propaganda manifestada por el cabildo catedral proliferó en la sociedad, hasta tal punto que, en 1627, la Universidad de San Marcos la proclama patrona de sus claustros<sup>23</sup>. Desde ese momento, se le rendirán honores y dicha entidad se mostraría al frente del cuidado de su altar y la dignidad de su culto. Celebraciones como los sermones del nuevo rector o las fiestas que dedicaban los «sanmarquinos» a su patrona el 5 de agosto, motivaron un culto que se aclimató como propio en la piedad popular de la antigua ciudad de los Reyes<sup>24</sup>. La propaganda que efectuó el cabildo propició que la imagen se reconvirtiera en un culto con características autónomas. Las referencias al culto sevillano que exaltaban las publicaciones que señalábamos al principio,

21. WRIGTH (2000: 87).

22. RAMOS SOSA (2005).

23. WUFFARDEN (2004: 244).

24. VARGAS UGARTE (1956: 513-514).



Figura 5. *Virgen de la Antigua*, anónimo sevillano del segundo tercio del siglo XVI. Catedral de Lima (Perú)

quedan aquí sustituidos por elementos y prácticas nuevas de la sociedad virreinal, generando una riqueza en cuanto a la finalidad cultural de dicha advocación (fig. 5).

### 2.1. Nuevas aportaciones sobre el culto a la Virgen de los Reyes en el Perú

Otra iconografía de importancia que aporta la tradición sevillana es la surgida en torno a la imagen de la Virgen de los Reyes. Una talla mariana estrechamente ligada a la figura del rey santo Fernando III, que presidía la antigua capilla funeraria mudéjar, y lo sigue haciendo en la actual, tras la construcción de la fábrica gótica de la catedral<sup>25</sup>. Su importancia radica en la estrecha relación que ha mantenido durante toda la historia con los monarcas hispanos, un hecho que avala su aparición en las célebres cantigas de Alfonso X, redactadas entre 1270 y 1282. La reproducción de su imagen y su expansión en el virreinato del Perú será clave a partir del siglo XVII. En Lima y Cuzco se conservan algunas obras pictóricas que corresponden con este periodo, debido a que puede verse en ellas los trabajos de remozamiento tras el traslado a la nueva capilla real a partir de 1579 y la incorporación al retablo de Luis Ortiz de Vargas en 1649.

La Virgen de los Reyes fue titular de una cofradía de mulatos, existente en el convento de San Francisco de Lima hacia 1585 y 1619<sup>26</sup>. Cercana a esta época, se conserva uno de los ejemplos más difundidos: el lienzo conservado actualmente en la Casa de Pilatos del jirón Ancash de Lima, frente al convento de San Francisco<sup>27</sup>. Esta casona edificada a finales del siglo XVI perteneció a distintas familias aristocráticas, entre ellas, los marqueses de San Lorenzo de Valle Umbroso. El origen sevillano de algunos de los familiares podría estar ligado con la presencia del cuadro, firmado por Bernabé de Ayala en 1662. En él, podemos observar el conocimiento del retablo que finalizara Luis Ortiz de Vargas, plasmando las iconografías que hoy día vemos en el retablo. Junto al tabernáculo medieval de Jorge de Toledo, vemos representada en las cartelas a las santas Justa y Rufina, y a san Joaquín y santa Ana en las hornacinas. Además del remate con el busto de san José, los característicos ángeles, ménsulas y la decoración floral. El simulacro mariano se presenta con todo lujo de detalles, siguiendo el modelo de vestimenta Habsburgo que la caracterizó hasta el siglo XIX (fig. 6).

Gracias a este tránsito de modelos, podemos destacar algunas obras más, que guardan una estrecha relación a tenor de las composiciones utilizadas.

25. LAGUNA PAÚL (2013: 137-141).

26. Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Sección: Papeles importantes y Cofradías.

27. Actualmente sede del Tribunal Constitucional del Perú.



Figura 6. *Virgen de los Reyes*, lienzo del pintor Bernabé de Ayala realizado en 1662, conservado en el edificio del Tribunal Constitucional del Perú, Lima

Por un lado, una pequeña obra realizada por el pintor Francisco Varela, conservada en el museo Pedro de Osma de Lima, y un lienzo del ático de uno de los retablos de la capilla del Triunfo del Cuzco. En estas obras, aparece la imagen hispalense siguiendo un modelo, casi tres décadas más antiguo que el tratado con anterioridad. Si nos fijamos en la composición utilizada en ambos vemos que la imagen aparece entronizada en el retablo anterior al de Ortiz de Vargas, siendo este obra de Jorge de Toledo en 1275<sup>28</sup>. Siguiendo una línea cronológica de hechos, en 1579, con motivo de la culminación de la obra de la nueva capilla real, tiene lugar el traslado y adcentamiento del retablo medieval al nuevo espacio. Estas representaciones contienen una valiosa información sobre la presentación de la imagen mariana en este lapso, hasta la realización de nuevo retablo

en el siglo XVII. En la obra conservada en el Osma, realizada hacia 1644, aparece la imagen de la Virgen cobijada bajo el citado templete de plata, cerrando las paredes laterales las planchas que originalmente completaban la composición del retablo, a manera de tabernáculo. La decoración de estos elementos es llamativa ya que se compone de una retícula ajedrezada de castillos y leones que configuran una vista muy original del conjunto representado en esta pintura. Es significativa la presencia en la parte baja de la composición de las figuras de medio cuerpo de dos devotos, que con acierto pueden asociarse a los comitentes de esta pequeña pintura. El tamaño de esta obra nos ilustra sobre su posible uso o función, ya que se trataría de un exvoto, como ejemplo de la veneración de la imagen en ese momento. Su llegada al territorio americano resulta incierta. Podría ser originalmente de una familia llegada al Perú en ese momento o de una adquisición en el mercado del arte en el siglo XX. Aun siendo esta última una de las vías más probables, se trata de una pintura

28. LAGUNA PAÚL (2020: 279-280).

que ilustra el tránsito devocional activo de la Virgen de los Reyes al virreinato, y que tiene una relación directa con la obra cuzqueña que trataremos a continuación (fig. 7).

La otra pintura que protagoniza la imagen fernandina se conserva actualmente en la iglesia del Triunfo de la antigua capital del Tahuantinsuyo. Esta iglesia se levanta sobre un espacio relevante en el trazado histórico de la ciudad, en lo que se denominaba la Huacaipata (actual plaza de Armas). Aquí se llevó a cabo la conocida batalla de Suntuwasi en 1536, narrada por el Inca Garcilaso de la Vega en el capítulo XXIV de la *Historia General del Perú*. La historia cuenta que la Virgen y el apóstol Santiago a caballo se aparecieron para derrotar a los guerreros incas que comenzaron el asedio, levantándose esta iglesia posteriormente para conmemorar dicho hecho milagroso. El actual edificio debe su traza a las distintas remodelaciones efectuadas en el



Figura 7. *Virgen de los Reyes*, obra de Francisco Varela en 1644. Museo Pedro de Osma, Lima (Perú)



Figura 8. *Virgen de los Reyes*, Anónimo, óleo sobre lienzo realizado a mediados del siglo XVII. Capilla del Triunfo del Cuzco (Perú)

siglo XVIII<sup>29</sup>, conservando en el interior obra lignaria del siglo XVII. La pintura ubicada en el ático de uno de estos retablos no había sido hasta ahora objeto de estudio. Se trata de una representación de la Virgen de los Reyes, siguiendo el modelo anteriormente citado, correspondiente a la etapa posterior a 1579. Sus características formales, así como la ejecución de algunos detalles como ropajes y joyas, nos ayuda a identificarla como una obra que sigue

29. APARICIO FLORES (2013: 46-77).

las características propias de la pintura andina. La fidedigna ejecución podría deberse a la influencia de algún grabado que llegara al Cuzco y que se reprodujese posteriormente a mediados del siglo XVII. Su llegada hasta este espacio sigue siendo una incógnita. Pero podríamos deducir a través de los ejemplos aportados, dos vías oportunas. Por un lado, un espacio de enterramiento de una familia, con un apego devocional al simulacro mariano y, por otro lado, el mecenazgo de algún alto cargo del cabildo catedral cuzqueño, que tuviera un fuerte arraigo a la devoción sevillana (fig. 8).

### 3. UN GIRO RADICAL. LAS DEVOCIONES SEVILLANAS DEL SIGLO XX A LA ACTUALIDAD

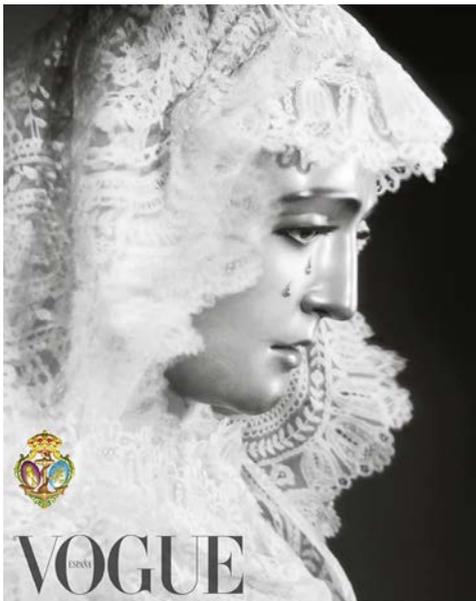
Los cambios sociales, políticos y económicos que ha vivido nuestra sociedad desde el siglo XX, nos ayudan a entender uno de los principales puntos de inflexión sobre este tema. La era de las tecnologías ha marcado un antes y un después en la concepción de la piedad popular. Esta, como hemos visto durante la Edad Moderna, ha tenido su razón de ser en todas las personas, que devotas o creyentes, han manifestado un apego hacia una imagen. La percepción de estas devociones en el imaginario colectivo de la actualidad ha sobrepasado la línea expresamente sagrada, heredada desde los tiempos de la Contrarreforma. La utilización de estas imágenes como iconos han reescrito sus historias y, sobre todo, han aportado una nueva lectura de los contextos a los que han sido sometidas. De esta forma, la convivencia de visiones sacras y meramente culturales, nos ayudan a entender esta nueva idea de piedad popular. Podríamos demostrarlo con miles de ejemplos: desde la aparición de la imagen de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder, anunciando películas como *Currito de la Cruz*<sup>30</sup>, hasta el protagonismo de Nuestra Señora de la Esperanza de Triana en revistas de moda con un impacto internacional como *Vogue*<sup>31</sup> (figs. 9 y 10).

Resulta curioso cómo en la actualidad, aquellas imágenes que como veíamos, tuvieron un impacto global y fueron virales<sup>32</sup>, han sido sustituidas por otras. Uno de los elementos que cabría destacar en la piedad popular sevillana es el auge de las cofradías de penitencia. El florecimiento y la puesta en valor de la fiesta de la Semana Santa desde finales del siglo XIX ha sido clave para entender como las cofradías de penitencia y sus imágenes pasaron a tener un papel fundamental en ese panteón devocional sevillano. Uno de los principales testimonios fue la celebración en la ciudad de la Exposición Iberoamericana

30. Adaptación de la novela de Alejandro Pérez Lugín.

31. Este reportaje se publicó en *Vogue*, septiembre 2020 (n.º 390). Fotografías de Txema Yeste.

32. Término «viral» llevado al mundo de la cultura visual moderna en PORRAS (2023).



Figuras 9-10. Arriba, ilustración de Juan Miguel Sánchez para la película *Currito de la Cruz*. A la izquierda, fotografía de Txema Yeste para la revista *Vogue*, septiembre de 2020. Hermandad de la Esperanza de Triana

de 1929. El resurgir de la fiesta tras los sucesos que marcaron la historia del país en el siglo anterior, tuvo su culmen en este magno evento. Este sirvió de escaparate para el renacer social, artístico y lúdico de la fiesta de primavera, poniendo de manifiesto un cambio conforme a los siglos anteriores.

Aquellas devociones de la ciudad que permanecieron unidas a ritos de raigambre bajomedieval y de época moderna, organizada en torno a las principales collaciones, iban siendo relegadas a un segundo plano. Estas cofradías fueron principalmente corporaciones letíficas, advocaciones marianas históricas que se vieron gravemente afectadas por uno de los problemas de la ciudad, el despoblamiento del centro. Las políticas llevadas a cabo desde los años 70 marcaron la progresiva ausencia de la razón de ser de estas cofradías, aquellos grandes vecindarios que rendían culto y celebraron fiestas en torno a sus «patronas». Ejemplos como la Virgen de la Alegría de San Bartolomé o la Virgen de la Salud de San Isidoro.

En cambio, este hecho favoreció a las grandes devociones de las cofradías de penitencia, ya que se valieron de esa irradiación de su población vecinal para externalizar sus cultos más allá de las fronteras de sus barrios, como ocurrió con el Gran Poder, la Macarena o la Esperanza de Triana. Del crecimiento de la ciudad y la construcción de nuevos barrios periféricos, puede destacarse el nacimiento de nuevas devociones como la de la Virgen de los Dolores del Cerro del Águila, que surge de esta nueva concepción a nivel poblacional de la urbe de Sevilla en el siglo XX.

#### 4. LA PROPAGANDA DE LOS CULTOS ACTUALES. NUEVOS CANALES PARA EL ENTENDIMIENTO DE LAS DEVOCIONES DEL SIGLO XX Y XXI

La importancia que tuvieron los grabados para la irradiación de los cultos entre los siglos XVI y XIX, quedó relegada a un segundo plano con el invento de la fotografía. Las típicas estampas que sirvieron a los fieles para llevar a sus devociones consigo, fueron sustituidas a lo largo del siglo XIX por las fotografías, teniendo un papel fundamental en la piedad popular contemporánea. Tras haber visto el giro radical que experimentó el panteón devocional sevillano de este tiempo, podremos comprobar que existieron notorios en cuanto a la invención de nuevos canales que definieron el devenir de las antiguas devociones. Las fotografías fueron determinantes para crear aquellos iconos que dieron la vuelta al mundo en este momento. Como si de antiguos verdaderos retratos se tratase, los reportajes fotográficos fueron esenciales para plasmar las características iconográficas de imágenes como la Macarena, el Gran Poder y la Esperanza de Triana. Estas reconocibles imágenes fueron prontamente llevadas a uno de los soportes materiales más utilizados, los azulejos cerámicos; la vuelta de esta industria al panorama sevillano decimonónico fue todo un reclamo para la piedad popular. Las típicas estampas de estas devociones fueron reproducidas por centenares en azulejos cerámicos que fueron a parar a distintas partes del mundo. Al Perú del siglo XX llegarán muchas de estos iconos, gracias a la afluencia de sacerdotes españoles (fig. 11).



Figura 11. *Esperanza de Triana*, fotografiada por Serrano. Archivo J. Sánchez

La devoción a la Macarena es un gran ejemplo que nos ayuda a contextualizar ese proceso de expansión desde principios del siglo. Un caso curioso sucedió en la iglesia de Vitarte, en Ate, provincia de Lima. Un sacerdote español destinado a esta iglesia llevó consigo innumerables estampas de la Macarena, colocando en un lugar especial de su sacristía un gran cuadro de la imagen sevillana. De esta manera tan simple, estas devociones comienzan a expandirse en distintos ámbitos geográficos. De la misma forma ocurre con los azulejos. Tanto en distritos como los de Magdalena del Mar, o en Miraflores, existen azulejos con la representación de dicha imagen mariana, representada con

los atavíos típicos de la época de Juan Manuel Rodríguez Ojeda o Juan Pérez Calvo, que se hicieron inmensamente famosos por las fotografías difundidas desde los años 30. El situado en Miraflores merece especial atención, ya que se trata de una antigua casona situada en la esquina de la avenida de Angamos Oeste con avenida de Arequipa, de considerables dimensiones, que debió ser fruto de algún devoto sevillano. Cercana a esta, puede encontrarse en la parroquia del Pilar del distrito de San Isidro otro ejemplo, en uno de los vitrales de la iglesia que contienen representaciones de distintas advocaciones marianas españolas. El caso sevillano se encuentra representado con la iconografía de la dolorosa, en la que puede verse con el manto camaronero, la saya de las hermanas Martín Cruz y ceñida con la corona de oro con los añadidos de la coronación canónica de 1964. En todas estas representaciones, se la puede ver con las características «mariquillas», los famosos broches en forma de flor que le regalara el torero Joselito el Gallo y que han protagonizado la formación del icono que conocemos hoy en día, exportado a todos los rincones del mundo. En la actualidad, en el distrito de La Perla de la provincia del Callao, se halla una pequeña parroquia consagrada bajo el nombre de la Virgen Macarena, donde se venera una imagen con los rasgos de la imagen sevillana (fig. 12).

La imagen de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder será otra de las grandes devociones en las que vemos reflejado en ese proceso de exportación de la imagen. El icónico semblante de la talla, caracterizado por su amplia zancada, y el dramatismo de su rostro, ha sido uno de los principales rasgos plasmados en las estampas, azulejos y copias de la talla original. En este caso, existen imágenes de talla en el Perú, donde se ha querido reflejar el modelo del icono original, siendo incluso efectuadas por artistas sevillanos, como

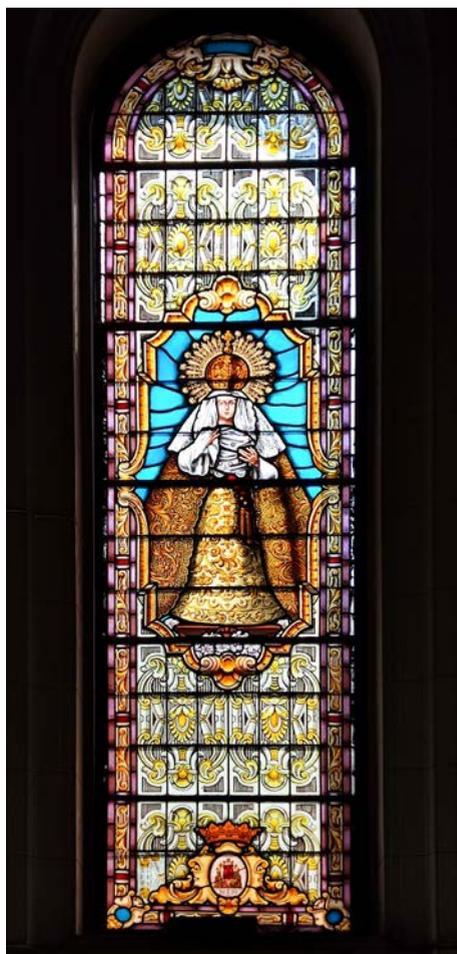


Figura 12. Vidriera donde se representa a la Esperanza Macarena, de la iglesia del Pilar del distrito de San Isidro en Lima (Perú)

el caso de Antonio Illanes. En la catedral de Tacna, se conserva una copia exacta realizada en 1954, sufragada por el aquel entonces obispo de la ciudad, monseñor Carlos Alberto Arce y el embajador de España en Lima, Tomás Suñer Ferrer. La hermandad, tuvo a bien costear una túnica, junto a las potencias y unas cantoneras para la cruz, para que la imagen luciera de la misma forma que la original. Fue bendecida en el convento de Santo Domingo de Lima, junto con una imagen de la Macarena, realizada por el escultor José Alarcón. Ambas imágenes reciben culto en la catedral tacneña, gracias a la labor de aquel obispo que visitó la ciudad de Sevilla a mediados del siglo XX. De esta forma, quiso llevarse al Perú dos de los mejores ejemplos de la piedad popular de la ciudad.

En esos mismos años, llegó a Arequipa otra copia del Gran Poder realizada por el escultor alicantino Valentín García Quinto. Arribó al Perú de forma parecida, gracias a la mediación de monseñor Leonardo Rodríguez Ballón, arzobispo de Arequipa, que quiso ser enterrado en la capilla donde actualmente se le da culto a la imagen cristífera. Esta sale en procesión el Domingo de Ramos por las calles de la ciudad, iniciando las procesiones de Semana Santa. Teniendo en cuenta los casos citados, la principal causa por la que llegan estas imágenes al territorio americano es por la figura intercesora de los sacerdotes. Fueron a ellos, los que, llamados por la tradición sevillana, quisieron asemejar estos cultos a sus ciudades de origen, perpetuando así la migración de las devociones sevillanas a lo largo del siglo XX (fig. 13).



Figura 13. *Jesús del Gran Poder*. Imagen de Valentín García Quinto para la ciudad de Arequipa (Perú). Hermandad Gran Poder de Sevilla



Figura 14.  
Esperanza de  
Triana venerada  
en Lima (Perú).  
Imagen realizada en  
1997 por Valentín  
García Quinto  
por mediación de  
Monseñor Brazzini

El último caso es el de Nuestra Señora de la Esperanza del barrio de Triana. Una devoción que, a lo largo del siglo XX, mantuvo su carácter local, hasta que creció exponencialmente en los años 70, fruto de las reformas a nivel social y urbanístico del barrio. Desde su coronación en 1984, su devoción ha crecido hasta convertirse en una de las imágenes más veneradas en la ciudad. Por ese motivo, su imagen ha sido también objeto de la cristalización de un icono reconocible en todo el mundo. Un ejemplo de ello es la imagen a la que se le da culto actualmente en la catedral de Lima. La talla es una copia de la imagen sevillana realizada también por el escultor mencionado anteriormente, García Quinto, que, como vemos, realizó muchas esculturas procesionales para las ciudades más importantes del Perú. Su relación con altos cargos de la iglesia hizo que se le encargara la dolorosa, por parte de monseñor Alberto Brazzini, obispo auxiliar de Lima (fig. 14). La talla llega a la capital peruana en 1997 para que procesionara el Sábado Santo de aquella Semana Santa, en un intento de recuperar esta tradición que perdió la ciudad desde finales del siglo XIX. Tras

la muerte del prelado no será hasta 2006 cuando se recupere el culto a la imagen por parte del obispo auxiliar monseñor Raúl Chau, comenzando a procesionar el Domingo de Ramos de la actual Semana Santa limeña. Lo hace siguiendo el modelo de los pasos sevillanos, bajo palio color verde alusivo a su advocación. En cuanto a su atavío, llama la atención el uso de ropajes que se asemejan al de la imagen trianera. Es usual ver a la talla con el característico tocado, apodado en Sevilla como el «refregador», que pusiera de moda el vestidor Fernando Morillo a partir de los años 40 del pasado siglo. Así mismo, llama poderosamente la atención la disposición del puñal y el ancla, además de la postura de su mano derecha, donde porta el pañuelo asemejándose a los elementos propios dentro de la iconografía de la Esperanza de Triana.

#### 4.1. Las redes sociales y su importancia en la devoción popular actual

Hablar de las principales plataformas de internet es comprobar que actualmente es una de las fuentes de las que se nutre la piedad popular contemporánea. YouTube, TikTok, Instagram, Facebook o X, son los principales canales de difusión de todo tipo de información. Ateniéndonos a las palabras que han dedicado los dos últimos pontífices, Benedicto XVI y Francisco, podremos comprobar que sus pontificados han estado estrechamente relacionados con una nueva forma de evangelización. Esto ha surtido efecto a la piedad popular en esta era, donde las nuevas tecnologías se mantienen constantes en nuestro ámbito cotidiano.

Algunos encuentros, como las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales, celebradas con motivo de la festividad de San Francisco de Sales, son reveladoras ante las posturas del impacto de estas plataformas. Las palabras del papa Benedicto XVI en el año 2013 nos dan una idea sobre la relevancia en estos ámbitos, hace ya más de una década<sup>33</sup>:

El ambiente digital no es un mundo paralelo o puramente virtual, sino que forma parte de la realidad cotidiana de muchos, especialmente de los más jóvenes. Las redes sociales son el fruto de la interacción humana, pero, a su vez, dan nueva forma a las dinámicas de la comunicación que crea relaciones; por tanto, una comprensión atenta de este ambiente es el prerequisite para una presencia significativa dentro del mismo. (Papa Benedicto XVI, 2013)

La utilización de estos medios como canales de propaganda de algunas de las devociones más importantes de la ciudad es un hecho. La convocatoria de los cultos principales que las cofradías realizan a sus titulares se hace a través de

33. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20190124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html)

páginas oficiales en internet. Esto se convierte en una oportunidad para que personas de todo el mundo puedan no solamente estar informadas, sino asistir de manera virtual a una misa. Desde la pandemia del coronavirus el pasado 2020, la retransmisión en vivo de ciertos eventos fue constante debido a la emergencia sanitaria. El hecho de que no se permitiese la presencia física en determinados espacios, hizo reinventarse a la mayoría de las corporaciones, que actualmente han utilizado estas plataformas como medio para dar cabida a «devotos virtuales». Estos fieles que, desde cualquier parte del mundo, pueden asistir a los actos piadosos en torno a imágenes, aunque se encuentren separados a miles de kilómetros. El concepto de instantaneidad, presente en todas estas plataformas, han hecho que se oficialicen presencias de iconos de gran peso devocional, presentándolas a través de las redes sociales como medio por el que llegar a sus devotos.

Dejamos a un lado aquellos antiguos canales, como eran los grabados o libros donde se oficializaban dichos cultos, e incluso, en algunos casos, las estampas devocionales. La gran mayoría de fotografías de estas imágenes se transmiten a través de estos medios, pudiendo disfrutar de ellas a través de un teléfono móvil en cuestión de segundos. ¿Hacia dónde se dirige esta nueva piedad popular? La accesibilidad de estas herramientas ha permitido la universalidad de todos sus receptores: desde un niño de 12 años que se encuentra con el móvil de sus padres, hasta personas con edades avanzadas, que bien por problemas de movilidad o lejanía, no puedan encontrarse presentes en un momento puntual. El carácter igualatorio e instantáneo de estas herramientas se abre a un universo virtual donde cualquier comunidad pueda verse relacionada con una devoción. La nueva forma de entender la proliferación de las devociones anteriormente citadas se debe a la exposición directa a estos medios. Desde cualquier parte del mundo, se puede asistir en directo a la misa del día de la Esperanza, el 18 de diciembre, en la basílica de la Macarena o en la capilla de los Marineros; incluso ver a la imagen en el horario de culto establecido, a través de cámaras que se encuentran grabando en todo momento (fig. 15).

La proliferación de estas «devociones a distancia» es un hecho. Un curioso ejemplo se encuentra en Filipinas y está ligado a la devoción que suscita en la actualidad la imagen de Nuestra Señora de la Asunción, titular de la parroquia de Cantillana en la provincia de Sevilla. La piedad popular asuncionista ha traspasado fronteras gracias a los



### Hermandad de la Macarena

@Hdad\_Macarena

Twitter Oficial de la Hermandad de la Macarena

📍 Pza. Esperanza Macarena, 2

🌐 [hermandaddelamacarena.es](http://hermandaddelamacarena.es)

📅 Se unió en marzo de 2012

54 Siguiendo 70.339 Seguidores

Figura 15. Perfil oficial de la Hermandad de la Macarena en la red social X



Figura 16.  
Nuestra Señora  
de la Asunción  
en procesión  
por las calles de  
Cantillana el 15 de  
agosto

recursos de las redes sociales. Su salida procesional el 15 de agosto y sus cultos son seguidos en directo a través de miles de personas por todo el mundo. Tanto es así, que desde el año 2019 existe una Asociación de Asuncionistas Filipinos que oficializó el culto asuncionista en la ciudad de Tanauan, provincia de Batangas. Todo surgió por la circulación de vídeos de estas fiestas entre la sociedad filipina, a través de las principales plataformas citadas de internet. La imagen se hizo tan famosa, que una familia decide encargar a un artista local una copia de la imagen cantillanera, bendecida en el santuario de Nuestra Señora de la Asunción de Bulakán en 2020. En ese mismo año, la copia del simulacro mariano de Cantillana salió por las calles de la ciudad de Tanauan, donde actualmente se le da culto en la parroquia de San Juan Evangelista. En la actualidad, cuenta con un gran número de devotos que se reúnen en torno a esta imagen vicaria; una imagen que bebe de una devoción y unas tradiciones que se encuentra a miles de kilómetros de distancia (figs. 16 y 17).



Figura 17. Imagen de Nuestra Señora de la Asunción en Tanauan, Filipinas

## 5. PRESENCIAS Y CAMBIOS

A modo de conclusión, este sorprendente ejemplo filipino nos sirve para ejemplificar los cambios de los que tratábamos en un principio. Las presencias de imágenes sevillanas que estudiamos estaban plenamente ligadas a la figura de devotos y a la propaganda de entidades religiosas. El componente físico era esencial, por eso hablábamos de la importancia del canal por el que transmitir estas devociones. El protagonismo de las estampas y las publicaciones por donde transmitir estos cultos, fueron claves en los movimientos migratorios del siglo XVI. De esta forma, hemos podido contextualizar presencias de imágenes de tanta importancia en el pasado, como el caso de la Virgen de la Antigua de la catedral de Sevilla. La realidad actual es algo distinta; no son las mismas imágenes las que se transmiten y el canal por el que viajan son completamente distintos. La aplicación de las nuevas tecnologías ha dado un vuelco a ese

componente físico, tan necesario como vimos en los casos anteriores. El conocimiento de esas familias filipinas sobre la existencia de la imagen de Cantillana ha sido a través de internet. Redes sociales como Facebook, se han convertido en el canal virtual, por donde se ha transmitido un mensaje que no tiene un receptor claro. Se dejan atrás relatos no tan lejanos vistos con la utilización de fotografías o los viajes de aquellos sacerdotes a lo largo del siglo XX. Es la mejor representación de ese concepto de inmediatez en estos canales de comunicación, que une al emisor y al receptor sin la necesidad de utilizar ninguno de los elementos en los que se ha apoyado la piedad popular a través de estos siglos.

Seguramente, en unos años estos canales vuelva a cambiar, debido a aplicaciones de tecnologías como la realidad virtual. ¿Cómo afectarán estas prácticas a la piedad popular en las próximas décadas? ¿Seguirá siendo un medio por el que canalizar la propagación de las devociones o surgirá una nueva forma de entender este hecho?

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA LUNA, O. I. (2013): «A su imagen y semejanza. Un retrato de la Virgen de la Antigua en Bogotá», *Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano* 3: 12-24.
- APARICIO FLORES, M. (2013): «La construcción de la Catedral», en T. Marcos Juez y C. Trivelli Ávila (eds.), *Tesoros de la Catedral del Cusco*: 46-77. Arzobispado del Cusco, Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco.
- BANDA Y VARGAS, A. de la (1983): «La espiritualidad y la cultura en la Sevilla seicentista», en J. Guerrero Lovillo, A. de la Banda y Vargas y E. Gómez Piñol (dirs.) y E. Pareja López (coord.), *Sevilla en el siglo XVII: exposición, salas del Museo de Artes y Costumbres Populares, diciembre 1983-enero 1984*: 39-48. Sevilla, Ministerio de cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- CARRILLO Y AGUILAR, A. (1738): *Noticia del origen de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Antigua de la (...) iglesia de Sevilla: descripción del adorno de su (...) capilla: relación de las solemnes fiestas y celebre novenario para su estreno, al (...)*. Sevilla, por Don Florencio Joseph de Blas y Quesada.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, F. (2018): *La Casa de la Contratación: una oficina de expedición documental para el gobierno de las Indias (1503-1717)*. Sevilla, El Colegio de Michoacán A. C. y Editorial Universidad de Sevilla.
- FERNÁNDEZ VALLE, M. A. (2012): «Sueños y esperanzas en los viajes atlánticos. Imágenes devocionales en los siglos XVII y XVIII», *Semata. Ciencias sociais e humanidades* 24: 73-88.
- FERNÁNDEZ VALLE, M. A. (2013): «A los ojos se muestra y a los deseos se pinta. Retratos divinos indianos en el Viejo Mundo», en M. A. Fernández Valle, C. López Calderón y M.<sup>a</sup> I. Rodríguez Moya (coords.), *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. II: 335-352. Santiago de Compostela, Andavira Editora.
- FLÓREZ DE OCÁRIZ, J. (1674): *Libro Primero de las Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Madrid, Joseph Fernández de Buendía, Impresor de la Real Capilla de su Majestad.

- LAGUNA PAÚL, T. (2014): «Devociones reales e imagen pública en Sevilla», *Anales de historia del arte* 23 SE 2: 127-157. [https://doi.org/10.5209/rev\\_ANHA.2013.v23.42833](https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2013.v23.42833)
- LEVY, E. A. (2004): *Propaganda and the Jesuit Baroque*. University of California Press.
- MEDIANERO HERNÁNDEZ, J. M. (1983): «La gran Tecleciguata: notas sobre la devoción de la Virgen de la Antigua en Hispanoamérica», en B. Torres Ramírez y J. J. Hernández Palomo (coords.), *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América*: vol. 2, 365-380. Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- MEDIANERO HERNÁNDEZ, J. M. (2008): *Nuestra Señora de la Antigua. La Virgen «decana» de Sevilla*. Diputación de Sevilla.
- MONTES GONZÁLEZ, F. (2017): «Virgen de la Antigua», en R. López Guzmán y F. Montes González (coords.), *Religiosidad andaluza en América: repertorio iconográfico*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- MONTES GONZÁLEZ, F. (2019): *Sevilla guadalupana: arte, historia y devoción*. Sevilla, Diputación de Sevilla.
- MORGADO, A. y GONZÁLEZ J. (2022 [1881-1884]): *Sevilla Mariana. Reseñas histórico-descriptivas sobre las diferentes devociones marianas en la Archidiócesis de Sevilla*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla (Colección Bibliofilia, n.º 13).
- PALACIOS ONTALVA, J. S. (2011): «Cultura visual e iconografía de la Reconquista: imágenes de poder y cruzada», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* 17: 303-362. <https://doi.org/10.14198/medieval.2011.17.11>
- PÉREZ GARCÍA, R. (2006): «Imitatio Christi. Arte religioso doméstico, devociones privadas y espiritualidad en la sociedad sevillana del Renacimiento, 1520-1570», en F. Lorenzana de la Puente y F. Mateos, *Arte, poder y sociedad y otros estudios sobre Extremadura*: 55-70. Llerena, Sociedad Extremeña de Historia.
- PORRAS, S. (2023): *The firstviral images: Maerten de Vos, antwerpprint and the Early Modern globe*. University Park, USA, Penn StateUniversityPress.
- RAMOS SOSA, R. (2005): «El cabildo catedral de Lima: los gustos artísticos de una élite intelectual (1600-1630)», en M. C. García Bernal, L. Navarro García y J. B. Ruiz Rivera (coord.), *Elites urbanas en Hispanoamérica. De la conquista a la independencia*: 397-400. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- VARGAS UGARTE, R. (1956): *Historia del culto de María en Iberoamérica*. Tomo II. Madrid, Talleres Gráficos.
- VENCES VIDAL, M. M. (2013): *La Virgen de la Antigua en Iberoamérica: «ecce Maria venit»*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- WRIGHT, A. (2000): «The Memory of Faces: Representational Choices in Fifteenth-Century Florentine Portraiture», en G. Ciappelli y P. L. Rubin (eds.), *Art, Memory, and Family in Renaissance Florence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WUFFARDEN, L. E. (2004): «La catedral de Lima y el triunfo de la pintura», en G. Lohmann Villena, A. San Cristóbal Sebastián, R. Ramos Sosa, A. Sánchez Málaga, P. Victorio Cánovas y L. Eduardo Wuffarden, *La Basílica Catedral de Lima*: 242-313. Lima, Banco de Crédito de Perú.



## El desarrollo de la Semana Santa de Ferrol (A Coruña)

### The Development of the Holy Week in Ferrol (A Coruña)

JOSÉ ANIDO RODRÍGUEZ

**Resumen:** Hasta el año 1945 las celebraciones de la Semana Santa de Ferrol (A Coruña) se centraban de modo tradicional en los días del Triduo Pascual. A partir del citado año, comienza una transformación (aparición de nazarenos, de nuevas cofradías y de nuevas procesiones) que conducirá a su actual configuración y relevancia en el panorama gallego y español. En esta comunicación se presentarán tanto el punto de partida de esa evolución como las líneas de desarrollo que marcan su singular carácter.

**Palabras clave:** Ferrol, cofradías, procesiones, Viernes Santo.

**Abstract:** Until 1945 the Holy Week celebrations in Ferrol (La Coruña) were traditionally centred on the days of the Paschal Triduum. From that year onwards, a transformation began (the appearance of «nazarenos», new Confraternities and new processions) that would lead to its current configuration and relevance in the Galician and Spanish context. This paper will present both the starting point of this evolution and the lines of development that mark its distinctive character.

**Keywords:** Ferrol, confraternities, processions, Good Friday.

Ferrol, ciudad situada en la costa, en el noroeste de la provincia de A Coruña, en la diócesis de Mondoñedo, pertenece al contexto europeo de la cristiandad latina de rito romano. La vivencia pública de la fe durante la Semana Santa en esa pequeña villa de pescadores no era distinta a la que encontramos en ese ámbito más amplio. Hasta principios del siglo XVII no tenemos noticias ciertas sobre cómo se desarrollaban en particular esas celebraciones. Desde esa fecha y, sobre todo, desde el crecimiento de la ciudad tras ser designada como capital del departamento marítimo del norte en el siglo XVIII, contamos, por fin, con documentación que nos permite seguir la evolución de su Semana Santa. No

obstante este recorrido multiseccular, será tras la Guerra Civil, en el siglo XX, cuando las celebraciones de esos días adquieran su aspecto actual.

El objetivo de estas páginas es presentar las peculiaridades de su evolución a lo largo de estos cuatro siglos documentados. No pretendemos dar una visión detallada de la historia concreta, sino, en la medida de lo posible, dibujar un panorama general que nos permita conocer las líneas fundamentales de su desarrollo y sus principales etapas. Aunque, en ocasiones, descendamos al recuento minucioso de datos, al fin de cada apartado haremos un resumen que permita el reconocimiento de las estructuras de su evolución general. Este es nuestro objetivo. Una meta que sería inalcanzable sin la obra de excelentes historiadores que han estudiado la Semana Santa de Ferrol en detalle como Emilio Fernández Díaz, Alfredo y Ana Martín García o Margarita Sánchez Yáñez. En sus estudios encontramos la síntesis perfecta entre el dato concreto y la visión general. También ha sido imprescindible la consulta de los artículos de la revista *Ecce Homo*, editada primero por la coordinadora de cofradías y hoy por la Junta General de Hermandades. Un trabajo de síntesis solo posible gracias al análisis de tantos investigadores previos. Somos enanos subidos a hombros de gigantes.

## 1. LA CELEBRACIÓN TRADICIONAL (c. 1616-1939)

Las primeras noticias documentales sobre la Semana Santa las encontramos a principios del siglo XVII vinculadas al primitivo núcleo de población. Esta villa, a finales del siglo XVI, contaba con menos de 2000 habitantes. Esta población descenderá al perderse la vinculación que había existido en tiempos de Felipe II con los astilleros de la Armada<sup>1</sup>. Sin embargo, hay tres elementos que hacen que podamos retrotraer el origen de esas celebraciones a las décadas anteriores: en primer lugar, la instalación en 1377 del convento de San Francisco en la villa de Ferrol<sup>2</sup>. La orden franciscana está ligada a la puesta en valor de la humanidad de Jesucristo de distintos modos (representación del nacimiento, rezo del *Via Crucis*). En segundo lugar, la implantación de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563): frente a las posiciones iconoclastas de la reforma protestante, el concilio quiso reafirmar la doctrina tradicional sobre la veneración de las imágenes y defenderá su función educativa (*DH* 1824-1825). En tercer lugar, a partir de los primeros datos conservados, podemos inferir que las procesiones en Ferrol habían comenzado con cierta anterioridad, aunque no podamos fijar cuánto tiempo antes. Dejemos pues el campo de las suposiciones, por fundadas que estas sean, y comencemos el recorrido histórico.

---

1. GRANADOS LOUREDA (1999: 157).

2. PÉREZ RODRÍGUEZ (1999: 59).

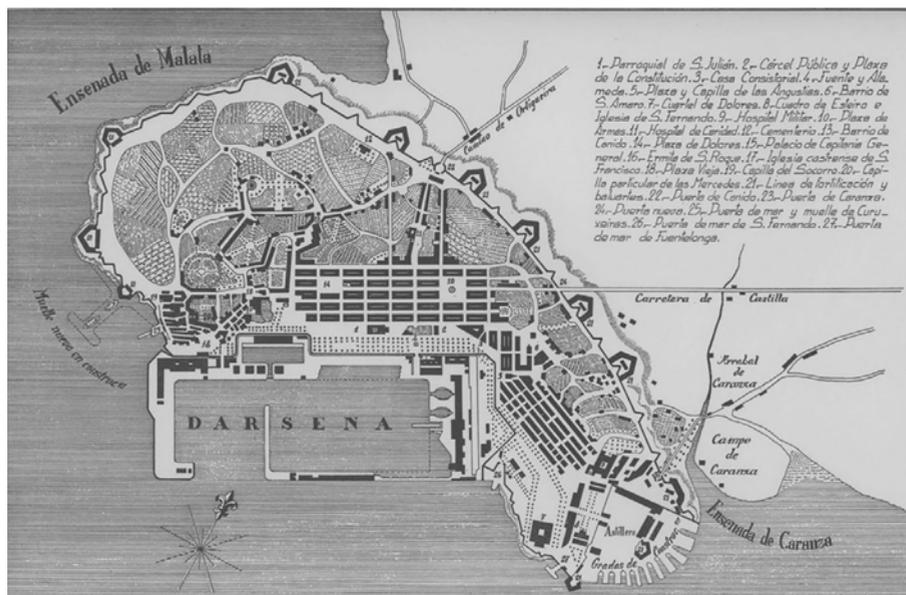


Figura 1. Mapa de Ferrol de 1859

### 1.1. Primeras noticias documentales y desarrollo inicial (c. 1616-1743)

Las primeras fuentes que nos permiten conocer la Semana Santa de Ferrol son las visitas pastorales de los obispos de Mondoñedo. En 1614, don Alonso Mesía de Tovar enumera en la parroquia de San Julián de Ferrol cuatro cofradías (del Santísimo, del Rosario, del Santo Cristo y de San Roque) y dos capillas además de la iglesia parroquial (la de San Roque y la de la Magdalena). No menciona cofradías que pudieran estar situadas en la iglesia del convento de San Francisco<sup>3</sup>. Esta visita, sin embargo, no menciona procesiones penitenciales asociadas a dichas corporaciones. Habrá que esperar dos años a que el 21 de septiembre de 1616, durante su visita pastoral, don Pedro Fernández Zorrilla prohíba el uso de las albas parroquiales en las procesiones del Jueves y Viernes Santo<sup>4</sup> para que tengamos la primera noticia documental. En este comienzo de siglo encontramos una estructura básica que continuará hasta el siglo XIX con modificaciones: una procesión general de la Pasión en la tarde del Jueves Santo y las celebraciones tradicionales del Viernes Santo, Santo Encuentro, Desenclavo (fig. 2) y Santo Entierro.

El siglo XVII verá el crecimiento de las corporaciones y la edificación de nuevas iglesias. En el convento de San Francisco se documentan las cofradías

3. BARREIRO MALLÓN (2010: 32).

4. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 64).



Figura 2. Celebración actual de la ceremonia del Desenclavo, Crucificado articulado, anónimo, siglo XVIII. Grupo RET para la Junta General de Hermandades

de la Purísima Concepción y de la Vera Cruz, y la participación de los franciscanos en las procesiones parroquiales; en la iglesia parroquial de San Julián, a las hermandades ya mencionadas se añade la de Ánimas<sup>5</sup>, y, a principios del siglo siguiente, se incorporan las cofradías de San José, San Juan y San Antonio<sup>6</sup>. También se construirán en esta época las capillas de San Amaro (en 1659, en el actual barrio de Esteiro), y la del Cristo [del Buen Viaje] (en 1688, en un arco de la antigua muralla)<sup>7</sup>. Los recorridos son conocidos por los pleitos de vecinos y nobles en la segunda mitad del siglo XVIII para mantener sus derechos sobre los mismos. Así los Bermúdez reclamarán el privilegio de que las procesiones transcurran por delante de su casa, alegando costumbres seculares<sup>8</sup>.

En el siglo XVIII, Ferrol se transformará por completo de la mano de la Armada. En 1726, el intendente general de Marina, José Patiño, designa Ferrol como cabeza del Departamento Marítimo del Norte, aunque las obras de los astilleros y de los nuevos barrios tardarán más de veinte años en comenzarse.

5. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 64).

6. BARREIRO MALLÓN (2010: 37).

7. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 427-428).

8. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 67).

El proyecto definitivo solo llegará a comienzos de los años 60 de la mano del arquitecto Julián Sánchez Bort<sup>9</sup>. En ese *impasse* entre el nuevo papel de la ciudad y su desarrollo efectivo, el obispo don Antonio Sarmiento de Sotomayor intervendrá para garantizar la dignidad de las celebraciones: en 1735, recrimina al clero parroquial que no participe en las procesiones, y ordena que estas no se celebren por la noche por el orden público; y seis años más tarde, en 1741, adjudica las imágenes pasionistas a las distintas cofradías de modo que queden bajo su custodia (el paso de la Sagrada Cena a la Cofradía de San Roque, la Oración en el huerto a la obra pía de la Magdalena y, con posterioridad, a la Cofradía de San José, Cristo atado a la columna o Azotes a la de San Antonio, el Nazareno con la Cruz a cuestras a la del Rosario, el Crucificado del Descendimiento y el Sepulcro a la de las Ánimas del Purgatorio, y la Virgen de la Soledad a la del Santo Cristo)<sup>10</sup>.

## 1.2. Nuevas fundaciones, nuevos templos (1743-1837)

Los nuevos tiempos para la ciudad traerán no solo la consolidación de lo existente, sino la aparición de nuevas celebraciones y nuevos espacios. Las órdenes terceras, los seglares, van a jugar un papel determinante en estos cambios.

Del convento franciscano, a la altura del siglo XVIII, había dejado de salir en procesión el Jueves Santo, el Cristo de la Vera Cruz. Es esta una celebración de la que solo tenemos noticia en al constatar su desaparición<sup>11</sup>. Aunque los frailes sigan colaborando, los terciarios franciscanos serán quienes tomen la iniciativa en cuanto a las procesiones. En 1743, los terciarios aprueban la celebración de una procesión acompañando la imagen de *Ecce Homo* (fig. 3) en la tarde del Domingo de Ramos. Siguen en esto el ejemplo de las órdenes terceras situadas en otras localidades<sup>12</sup>. La actual imagen fue tallada por Florencio Gambino, escultor compostelano afincado en Ferrol, en 1790<sup>13</sup>. En 1766 se edifica también una iglesia propia para la Orden Tercera junto a la de San Francisco. Con este motivo entre laicos y religiosos establecen una concordia para asegurar el cumplimiento de las obligaciones mutuas en las celebraciones<sup>14</sup>. Ahí se menciona por vez primera la procesión de la Soledad, aunque se dice que databa de algún tiempo antes. Se celebraba la tarde noche del Viernes Santo, tras el Santo Entierro. Ocupará esta posición con algunas vacilaciones.

---

9. GRANADOS LOUREDA (1999: 191, 209-210); RODRÍGUEZ-VILLASANTE PRIETO (1999: 268-273).

10. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 69-70).

11. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 403, 405).

12. MARTÍN GARCÍA (2010: 46).

13. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 62).

14. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 416).



Figura 3. *Ecce Homo* de Florencio Gambino, 1790, y *Virgen de la Soledad*, anónima, siglo XVIII. Roberto Marín y Grupo RET para la Junta General de Hermandades

Por su silencio y solemnidad será conocida como «Os Caladiños». La imagen que presidía esta procesión había sido donada a mediados del siglo XVIII por un matrimonio de la villa<sup>15</sup>. Hay dudas de si, en origen, esta procesión estuvo vinculada a alguna imagen que de la Dolorosa se conservaban en la iglesia parroquial<sup>16</sup>, sin embargo, los primeros datos seguros adscriben la imagen franciscana a esta procesión. A esta iglesia de la Orden Tercera, en 1826, al ser demolida la muralla, se trasladará la imagen del Cristo del Buen Viaje (hoy de la Luz o de la Buena Muerte)<sup>17</sup>.

En 1750, el 6 de diciembre, se funda la Orden Tercera de Siervos de María en la capilla del Cristo de los Navegantes de la antigua iglesia parroquial de San Julián. Allí se veneraba una imagen de la Virgen de los Dolores<sup>18</sup>. Esta imagen será trasladada a la capilla de San Roque en 1762, cuando la parroquial amenace ruina y, de ahí, en 1782, pasará a la nueva iglesia de la corporación

15. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 72-73).

16. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 71).

17. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 427).

18. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 409); FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 31).

servita<sup>19</sup>. Esa imagen, así como la llamada Dolorosa del Encuentro, la de la Verónica y la de San Juan Evangelista quedarán bajo el cuidado de los servitas. Estos se encargarán de la parte correspondiente de la procesión del Santo Encuentro en la mañana del Viernes Santo, y de participar en el Santo Entierro en la tarde. El regreso de la Dolorosa del Encuentro a su templo desde la iglesia de San Julián tras esa procesión acabará por desplazar a la Virgen de la Soledad de los terciarios franciscanos en el siglo XIX.

La renovación también se ve reflejada en la construcción de la nueva iglesia de San Julián. La primitiva iglesia parroquial, situada junto al puerto, con capillas dedicadas a la Santísima Trinidad, al Cristo de los Navegantes y a Nuestra Señora del Rosario<sup>20</sup>, amenazaba ruina y, tras una serie de derrumbes, en 1762 se cierra y se traslada la sede parroquial a la capilla de San Roque<sup>21</sup>. El nuevo templo, diseño neoclásico del ingeniero Julián Sánchez Bort, será consagrada en 1772 y se ubicará entre el nuevo barrio de la Magdalena y la muralla del arsenal. En ella se encuentran altares dedicados a la Virgen del Rosario, a las Ánimas del Purgatorio, a la Santísima Trinidad, a San José y a San Antonio<sup>22</sup>. Indica Montero y Arostegui que la parroquial de San Julián «tiene para las funciones de Semana Santa efigies para los pasos, cuya excelente [*sic*] escultura el estado de las artes en Ferrol en último tercio del siglo [XVIII]»<sup>23</sup>. Además de otros misterios para la tarde noche del Jueves Santo, destacaban el Nazareno que participaba en el Santo Encuentro en la mañana del Viernes Santo y el Crucificado articulado con el que se realizaban la función del Descenso y la procesión del Santo Entierro en la tarde de ese mismo día.

Junto al puerto se edificará también una nueva iglesia, titulada del Socorro, en 1767. En ella se albergará el Cristo de los Navegantes que estaba en la primitiva iglesia de San Julián. También se trasladarán a ella las imágenes de San Pedro y de San Amaro cuando se derruyó la capilla de este último santo<sup>24</sup>. La actual imagen de San Pedro puede atribuirse a la gubia de Florencio Gambino<sup>25</sup>.

Por último, dentro de las fundaciones del siglo XVIII, debemos mencionar que la de la Cofradía de la Virgen de las Angustias (dolorosa con el cuerpo exangüe de su Hijo en brazos) en 1768 en la capilla de San Amaro. Desde ahí se trasladará la imagen a su nueva iglesia en 1787<sup>26</sup>. Hasta el siglo XX, no participará en los desfiles penitenciales de la Semana Santa. En este siglo XVIII se

19. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 410); FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 31).

20. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 377).

21. FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 19-20).

22. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 383).

23. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 387).

24. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 428).

25. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 66).

26. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 417-418).

incrementará también su patrimonio: se adquiere con anterioridad a 1789 una imagen de un Nazareno (hoy, Jesús de Medinaceli, talla anónima), y entre esa fecha y la de 1791 un crucificado, el Cristo de la Agonía, talla atribuible a Florencio Gambino<sup>27</sup>.

La edificación de una nueva ciudad, con sus barrios, además trajo consigo el problema de los recorridos de las procesiones: como se ha indicado, esto será fuente de pleitos constantes para defender los antiguos recorridos<sup>28</sup>. El propio ayuntamiento tendrá que defender el lugar tradicional del Santo Encuentro en la mañana del Viernes Santo, delante de la casa consistorial, cuando los servitas pretendan modificar su lugar<sup>29</sup>. La resolución de los pleitos en favor de la costumbre y las disposiciones de la autoridad municipal harán que las procesiones deban mantenerse en un equilibrio entre innovación y tradición.

A finales del siglo XVIII, la Semana Santa ferrolana había alcanzado su apogeo con las nuevas procesiones de la Orden Tercera Franciscana (*Ecce Homo*, antes de 1743; Soledad, antes de 1766) y la edificación de su iglesia (1766), la fundación de la Orden Tercera de Servitas (1750) con su nuevo templo (1782), la construcción de la nueva iglesia de San Julián (1772), y, sobre todo, la nueva población en su conjunto. Su celebración quedaba así configurada: el Domingo de Ramos por la tarde se realizaba la procesión del *Ecce Homo* desde la iglesia de la Orden Tercera Franciscana. El Jueves Santo por la tarde, la procesión de la Pasión con distintos misterios (al menos, Santa Cena, Oración en el Huerto, Jesús atado a la Columna, Jesús con la Cruz a cuestas), organizada desde la parroquia con la colaboración de las distintas cofradías a las que se les había encomendado su cuidado. El Viernes Santo, por la mañana, procesión del Encuentro organizada por la parroquia (paso del Nazareno) y la Orden Tercera Servita (Dolorosa del Encuentro, San Juan, la Verónica); por la tarde, acto del Descendimiento y procesión del Santo Entierro, organizada por la parroquia; y, por la noche, procesión de la Soledad u «Os Caladiños», organizada por la Orden Tercera Franciscana.

### 1.3. Decadencia y casi desaparición (1837-1939)

Tras la muerte de Fernando VII en 1833, Ferrol también se verá afectado por los distintos cambios políticos: el 4 de septiembre de 1837 se jurará la constitución en la iglesia parroquial de San Julián, y el 11 de septiembre de 1840 la

27. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 419); SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 151-152).

28. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2010: 67).

29. FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 18-20).

ciudad secundará el pronunciamiento liberal de Espartero<sup>30</sup>. La asunción del liberalismo por la corporación municipal traerá consigo los correspondientes cambios en las procesiones. La desamortización de Mendizábal en 1837 llevó a la expulsión de los frailes franciscanos de la ciudad y a la prohibición a sus terciarios para realizar las procesiones del *Ecce Homo* y de la Soledad<sup>31</sup>. Cuando entre 1856 y 1869 vuelvan a salir el *Ecce Homo* y la Soledad, deberán hacerlo juntos en la tarde del Domingo de Ramos<sup>32</sup>. En el primer tercio del siglo XX, ambas imágenes saldrán, al menos, en 1921. Después de ese año se pierden los datos, hasta que en 1932 se tiene constancia de que ya no participaban en las celebraciones públicas de la Semana Santa. En algún momento de esa década se interrumpió la frágil recuperación<sup>33</sup>.

El ayuntamiento liberal, de quien dependía el orden y el sufragar los gastos ocasionados, intervendrá en las celebraciones para intentar adecuarlas a una nueva sensibilidad. En 1841, por una parte, trata de suprimir las procesiones de la Pasión del Jueves Santo y la del Santo Encuentro del Viernes Santo por la mañana<sup>34</sup>; por otra, tras la suspensión de la procesión de la Virgen de la Soledad de la Orden Tercera Franciscana, recupera para la noche del Viernes Santo la procesión de «Os Caladiños», pero con la imagen de la Dolorosa que salía en las procesiones del Encuentro y del Santo Entierro y que se veneraba en la iglesia de los servitas<sup>35</sup>. Las prohibiciones del ayuntamiento no tendrán efecto hasta 1848, será este el año de la supresión definitiva de la procesión del Jueves Santo: las razones que se aducen es que la población está visitando los sagrarios, el poco orden que se observa en la procesión y que, incluso, los niños arrojaban piedras al paso de las imágenes<sup>36</sup>. El Viernes Santo, sin embargo, a pesar de los intentos de supresión de la procesión de la mañana, se quedará con la configuración tradicional: por la mañana se celebraba el Santo Encuentro en la plaza Vieja, al igual que en el periodo anterior. La Virgen de los Dolores (la del Encuentro) se trasladaba desde la iglesia de los terciarios servitas para la celebración del Descendimiento a la iglesia de San Julián y, a continuación, participaba en el Santo Entierro. Los gastos de estos actos corrían a cargo del ayuntamiento. La vuelta procesional a su templo se realizaba de noche en la procesión de «Os Caladiños», procesión en la que había substituido a la Virgen de la Soledad de los terciarios franciscanos<sup>37</sup>.

30. LLORCA FREIRE (1999: 318).

31. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 57, 73).

32. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 416); MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 57).

33. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 58, 74).

34. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 31).

35. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 40-41).

36. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 32-33).

37. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 412).



Figura 4. Dolorosa del Encuentro (actual Virgen de la Piedad) y Virgen de los Dolores, ambas anónimas, siglo XVIII. Grupo RET para la Junta General de Hermandades

Conocemos la descripción del acompañamiento de la Virgen de los Dolores: al lado de la imagen marchaban seis diputados con hachones de cera verde, chupa ajustada y enaguas de holandilla negra, adarga y peluca. Los precedía otro diputado vestido de igual forma y portando un *senatus*. Al resto de los hermanos se le recomendaba que acudieran vestidos de nazarenos portando una cruz grande<sup>38</sup> (fig. 4).

La supresión de la procesión de la Pasión el Jueves Santo fue también el resultado de la extinción de las diferentes cofradías que desde un siglo antes tenían a su cargo el cuidado de los distintos misterios participantes. A mediados del siglo XIX, en la iglesia de San Julián habían desaparecido las cofradías de San José y la de San Antonio, que tenían adjudicados los pasos de la Oración en el Huerto y el del Cristo atado a la Columna<sup>39</sup>. También consta la extinción de la Cofradía de San Roque: el paso de la Santa Cena, que estaba bajo su responsabilidad, se quedará en su capilla donde se utilizará como parte del Monumento tras los Oficios del Jueves Santo<sup>40</sup>.

El periodista compostelano Antonio María de la Iglesia González nos ha dejado una descripción detallada de las celebraciones de Semana Santa ferrolana en 1864. El Viernes de Dolores, al finalizar el septenario en su honor, sale desde su iglesia la procesión acompañando a la Virgen de los Dolores<sup>41</sup>. El Domingo de Ramos, tras las celebraciones litúrgicas de la mañana y las bendiciones de las palmas y los ramos, sale desde la iglesia de la

38. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 411-412).

39. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 400).

40. MONTERO Y AROSTEGUI (1859: 408).

41. DE LA IGLESIA GONZÁLEZ (2017: 44-45).

Orden Tercera Franciscana, la procesión con las imágenes del *Ecce Homo* (acompañada por las autoridades de la Marina) y de la Virgen de la Soledad (acompañada de las hermanas de la citada Orden Tercera)<sup>42</sup>. El Jueves Santo consiste en las celebraciones litúrgicas de la Cena del Señor al mediodía y la visita de los monumentos en donde se reserva al Santísimo<sup>43</sup>. Desde ese momento, se van a conjugar tres elementos: celebraciones litúrgicas, sermones y procesiones. En la tarde del Jueves Santo se realiza el lavatorio de los pies y sermón del Mandato en la iglesia de San Julián. En la mañana del Viernes Santo se celebra la procesión del Santo Encuentro con las imágenes del Nazareno con la Verónica, que salía de la iglesia de San Julián, y la Virgen de los Dolores (del Encuentro) y San Juan Evangelista, que parten desde la iglesia de los Dolores. A continuación, en las iglesias de San Francisco y de San Julián se celebran los oficios de la Pasión del Señor. Comienzan entonces los sermones: en San Francisco se celebra el sermón de las Tres Horas (con música de Haydn); y en San Julián el del Desenclavo con la ceremonia del Descendimiento a continuación. Con la imagen articulada del Crucificado descendida, se realiza la procesión del Santo Entierro, acompañado por las imágenes de San Juan y la Virgen de los Dolores, y con la participación de las autoridades municipales. A la vuelta al templo de San Julián, se pronuncia el sermón de la Soledad y, a continuación, se acompañan en procesión de silencio las imágenes de San Juan y de la Virgen de los Dolores a su iglesia propia<sup>44</sup>.

El siglo XIX, sin embargo, no supuso solo una desaparición de corporaciones y procesiones. En los años centrales y finales de este siglo se produce un cierto incremento patrimonial que será determinante para las celebraciones del siguiente periodo. La Orden Tercera de Servitas encargará a dos imagineros afincados en Ferrol, un Nazareno, en 1863 a Francisco Guerra Felipe, y un Crucificado, el denominado Cristo de la Misericordia, en 1868 a Baldomero Baño<sup>45</sup>. La Cofradía de las Angustias, todavía no penitencial, también encarga un nuevo crucificado, el Cristo del Perdón, a Francisco Guerra Felipe en 1864<sup>46</sup>. En 1892 se adquieren un nuevo Cristo Yacente y su correspondiente urna procesional. El encargo se realiza en Santiago de Compostela en los talleres de Urbano Anido. El titular del taller se encargará de realizar la urna en caoba rodeada de iconografía pasionista, convirtiéndola en una auténtica catequesis de la Pasión del Señor. Su discípulo, Manuel Corgo, tallará el nuevo Yacente que vendrá a substituir la imagen

---

42. DE LA IGLESIA GONZÁLEZ (2017: 47).

43. DE LA IGLESIA GONZÁLEZ (2017: 49-50).

44. DE LA IGLESIA GONZÁLEZ (2017: 51-52).

45. FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 190, 193).

46. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 152).



Figura 5. Cristo Yacente del Santo Entierro en su urna procesional, Manuel Corgo (Cristo) y Urbano Anido (urna), 1892. Grupo RET para la Junta General de Hermandades

del Crucificado articulado que servía para el Descendimiento y el Santo Entierro<sup>47</sup> (fig. 5).

La decadencia continuará en el cambio de siglo: desde finales del siglo XIX, perdemos las noticias de la celebración del Santo Encuentro y, desde 1920, deja de procesionar la imagen de la Dolorosa del Encuentro para hacerlo la Virgen de los Dolores que presidía el altar mayor de la iglesia de los servitas<sup>48</sup>. Además, en 1912 es la última vez que se celebra la ceremonia del Descendimiento<sup>49</sup>. En vísperas de la proclamación de la República, en 1931, las procesiones de Semana Santa en Ferrol quedaban reducidas a la procesión del Santo Entierro y la vuelta a su iglesia de la Virgen de los Dolores en la procesión de «Os Caladiños». Frente al desarrollo de los siglos anteriores, es esta una Semana Santa reducida a su mínima expresión que, incluso, llegará a desaparecer durante los turbulentos años de la República.

47. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 99, 149).

48. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 54, 56).

49. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 59).

## 2. LA SEMANA SANTA MODERNA (1939-PRESENTE)

Las celebraciones de Semana Santa en Ferrol habían llegado a su punto más bajo durante el primer tercio del siglo XX. El escritor Gonzalo Torrente Ballester, en *Dafne y ensueños*, afirma que para Ferrol «el tiempo de verdadera fiesta era la Semana Santa»<sup>50</sup>. Los militares y los marinos participaban en las actividades religiosas de la ciudad, en la parroquia castrense de San Francisco, visitando los sagrarios y en la procesión del Santo Entierro. También es este escritor el que deja constancia de cuál fue la primera señal de la recuperación: tras describir una Semana Santa tradicional reducida en sus procesiones, nos dice que, un año, al final de la procesión de «Os Caladiños», «se oyó una saeta, cantada en medio de la plaza por un marinero del Sur. Fue la avanzada de la transformación». Y añade «los modelos del Sur han cambiado el concepto de la Semana Santa ferrolana»<sup>51</sup>. Es esta transformación, que configura el aspecto actual de la celebración de la Pasión en Ferrol, la que trataremos de presentar ahora.

### 2.1. La aparición de una nueva Semana Santa (1939-1972)

En 1937, mientras continúa la Guerra Civil, comienza la recuperación: vuelven a celebrarse las procesiones a las que había quedado reducida la Semana Santa y, además, comienzan las mejoras patrimoniales. Pero el inicio del cambio tendrá lugar en 1939: en la procesión de «Os Caladiños» aparecen ocho terciarios servitas vestidos como penitentes, con hábito, capuz e insignias<sup>52</sup>. Desde entonces se incorporan a las procesiones que se celebraban: traslado de la Virgen de los Dolores y San Juan a la iglesia de San Julián, Santo Entierro, y procesión de «Os Caladiños» de vuelta a la iglesia de Dolores.

Tras esos modestos inicios, la gran expansión comenzará en 1945, bajo la dirección del que será el impulsor y alma de la Semana Santa ferrolana, Demetrio Casares Fontenla: ese año funda la Cofradía del Santísimo Cristo de la Misericordia en honor del crucificado de Baldomero Baño que se veneraba en la iglesia de Dolores. Saldrá por primera vez la noche del Jueves Santo de 1946<sup>53</sup>. Ligadas al núcleo fundador de esa cofradía, ya sea de modo directo, ya sea por su ejemplo, se crean nuevas corporaciones (tabla 1). La mayor parte de ellas, aunque nazcan como independientes, incluso en una sede canónica distinta, se acabarán integrando en las cofradías que tienen su sede en la iglesia de los Dolores

50. Citado en PONTE FAR (2017: 35).

51. TORRENTE BALLESTER (2010: 78).

52. COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-a); FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 63-64).

53. COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-a); FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 66).

y, en muchos casos, acompañando al Cristo de la Misericordia el Jueves Santo. Un proceso de integración que solo terminará a finales del siglo XX (fig. 6).

Tabla 1.

| Cofradía                 | Fecha fundación | Observaciones   |
|--------------------------|-----------------|---|
| Virgen de la Piedad      | 1948            | Su primera salida la realizará el Jueves Santo de 1949. Su imagen titular, bajo nueva advocación, será la antigua Dolorosa del Encuentro.                                   |
| San Juan                 | 1949            | Fundada en la iglesia castrense de San Francisco. Su primera salida será el Viernes Santo de 1949. Al año siguiente se trasladará a la iglesia de Dolores.                  |
| Santa Cena               | c. 1950         | Fundada en la iglesia de San Julián. Solo realizará su salida procesional el Martes Santo de los años 1953 y 1954.  |
| Nazareno                 | 1950            | Su primera salida será el Jueves Santo de 1953.   |
| Santo Entierro           | 1950            | Su primera salida será el Viernes Santo de 1951. En 1961, traslada su sede canónica a la iglesia de San Julián.   |
| Virgen de la Merced      | 1951            | Cofradía de estudiantes. Fundada en la iglesia de Dolores, acompañará a la Cofradía del Cristo de la Misericordia. En 1958 pasará a la capilla de los PP. Mercedarios.      |
| Oración en el Huerto     | 1954            | Vinculada a la de la Santa Cena, la acompañará el Martes Santo de 1954. Al año siguiente se integrará en la Cofradía del Cristo de la Misericordia pasando al Jueves Santo. |
| Virgen de la Paz         | 1956            | Su primera salida será el Jueves Santo de 1957, desde 1966 acompañará a la Cofradía de Jesús atado a la columna. Tendrá una vida efímera.                                   |
| Jesús atado a la Columna | 1965            | Su primera salida será el Martes Santo de 1966. Dos años más tarde se integrará en la Cofradía del Cristo de la Misericordia.   |

Fuente: COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-b); FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 67-70, 73-74); FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 145-146).

Las únicas que alcanzarán una plena independencia serán la Cofradía del Santo Entierro y la de la Merced. En un caso, su objetivo era dotar de mayor dignidad la procesión del Santo Entierro. La vinculación a esta tradición multiseccular favoreció su continuidad a través de las décadas hasta su definitiva independencia<sup>54</sup>. En el otro caso, la cofradía de estudiantes estaba ligada al colegio

54. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 70).



Figura 6. Cristo de la Misericordia, Romero Benítez, 1999, cruz arbórea de Fernando Murciano, 2019. Roberto Marín para la Junta General de Hermandades

Tirso de Molina de los PP. Mercedarios. Esto favorecerá su traslado a la capilla mercedaria en 1958 y su procesión independiente el Miércoles Santo. Desde 1961, en esta procesión saldrá también el Calvario que en 1925 había realizado el escultor compostelano José Rivas para la capilla de los mercedarios<sup>55</sup>.

A este renacimiento, centrado en el barrio de la Magdalena, se unirá el barrio obrero de Esteiro, cuando en 1949 se reorganice la Cofradía de la Virgen de las Angustias para incorporarse a la Semana Santa. Su procesión saldrá por vez primera el Jueves Santo de 1950 a las ocho de la tarde. Al coincidir con la procesión del Cristo de la Misericordia, hubo que negociar la hora de salida y, de esta época, es el primer intento de establecer una coordinación entre las distintas cofradías<sup>56</sup>. Poco a poco incorporará las imágenes conservadas en su iglesia: en 1952 el Cristo de la Agonía de atribuido a Florencio Gambino, y en 1954/1955 el Nazareno o Jesús de Medinaceli del mismo escultor. En 1956/1957 se encarga al ferrolano Guillermo Feal un Cristo Yacente que también saldrá el Jueves Santo<sup>57</sup>. En 1956, la cofradía decide colaborar con el hospital de Caridad de la ciudad: el donativo se entregará tras una nueva procesión realizada entre la capilla de la cofradía y el citado hospital en la noche

55. COFRADÍA DE LA MERCED (s. f.); COFRADÍA DE LA MERCED (2012: 3).

56. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 164, 178-182).

57. FERNÁNDEZ DÍAZ (2007: 79); SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 151-153).

del Sábado Santo. Preside la procesión la imagen de la Virgen de las Angustias sin el cuerpo de su Hijo y vestida de luto riguroso<sup>58</sup>.

Por último, también los terciarios franciscanos se incorporan a esta recuperación gracias a la iniciativa de Alfredo Martín Lorenzo<sup>59</sup>. En 1957, se funda la Cofradía de la Virgen de la Soledad que recupera su salida procesional con su imagen titular en la tarde del Sábado Santo. Dos años más tarde, en 1959, saldrá acompañada de la imagen de la Magdalena abrazada a la Cruz realizada por Guillermo Feal. En 1968, se crea de modo independiente la Cofradía del *Ecce Homo* con el fin de recuperar la procesión en la tarde del Domingo de Ramos<sup>60</sup>.

En 1959, el Domingo de Ramos por la tarde, sale por vez primera la Cofradía infantil de la Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén desde la parroquia del Carmen<sup>61</sup>. El Miércoles Santo, en 1949, desde la parroquia del Socorro en el puerto, comenzará también a procesionar el Cristo de los Navegantes, con una nueva imagen encargada al santiagués Enrique Carballido<sup>62</sup>. Por fin, el Viernes Santo, en los años sesenta, se recupera la procesión tradicional del Santo Encuentro cuya celebración durará hasta comienzos de los setenta<sup>63</sup>.

La Semana Santa moderna en Ferrol surge a partir de 1945 con la proliferación de nuevas cofradías y procesiones. Los modelos, gracias a la presencia de la Marina en la ciudad, provendrán del sur: Málaga y Cartagena son los referentes estéticos claros tanto en la forma de procesionar los nazarenos, en formación y marcando el paso, como en el modo de portar los tronos, a hombro por fuera. Al final de esta etapa, podemos hablar de un cierto esplendor con celebraciones a lo largo de casi toda la semana. Existían tres núcleos cofrades: las cofradías vinculadas a la del Cristo de la Misericordia, en la iglesia de los Dolores (además de las cofradías de la Merced y del Santo Entierro), las cofradías de la iglesia de la Orden Tercera Franciscana, y la Cofradía de las Angustias. Sin embargo, la Semana Santa de Ferrol todavía habría de volver a morir y resucitar una vez más.

## 2.2. Una crisis profunda (1971-1973)

El crecimiento de posguerra entra en crisis a principios de los años 70 debido a los cambios sociales y religiosos. Por una parte, la recepción del Concilio Vaticano II lleva a un alejamiento de las formas tradicionales de religiosidad

58. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 191).

59. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 25, 27).

60. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 58, 73).

61. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 69); «Las Sagradas Imágenes...» (2018: 28).

62. «Las Sagradas Imágenes...» (2018: 35).

63. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 74).

popular: el mismo clero que ve su desaparición como algo deseable<sup>64</sup>. Por otra parte, los cambios sociales de los años 60 desembocan en enfrentamientos constantes entre los trabajadores de los astilleros, que reivindican mejoras laborales y transformaciones políticas, y las fuerzas policiales. Esta situación estalla en el año 1970: las masivas manifestaciones dejan un saldo de dos muertos por la policía el 10 de marzo<sup>65</sup>. La Semana Santa se celebrará con cierta normalidad, pero al año siguiente, para evitar cualquier complicación, el obispo don Miguel Ángel Araújo Iglesias, el 13 de febrero de 1971, prohíbe que los nazarenos salgan cubiertos<sup>66</sup>. Ese año las procesiones se reducen de forma radical y, en 1972, por acuerdo de todas las cofradías, se suspenden en su totalidad.

La revocación del decreto en 1973 no supuso una restauración automática: la Cofradía de la Merced había cesado definitivamente en sus actividades<sup>67</sup>; las cofradías vinculadas a la Orden Tercera Franciscana tardarán todavía un año más en recuperar sus procesiones<sup>68</sup>; la Cofradía de las Angustias, que está pasando por una crisis existencial al derruirse el antiguo barrio de Esteiro y proponerse también el derribo de su capilla propia, solo podrá salir con el trono de la Virgen de las Angustias<sup>69</sup>; las cofradías de la iglesia de Dolores consiguen realizar sus procesiones del Jueves Santo (solo con dos pasos), el traslado a San Julián, la participación en el Santo Entierro y la vuelta en «Os Caladiños»; el Santo Entierro sí se celebrará con una cierta normalidad, así como la procesión del Cristo de los Navegantes (sin penitentes, en este caso)<sup>70</sup>.

### 2.3. Recuperación y esplendor (1973-presente)

La recuperación se realizará de modo paulatino. En el campo institucional se produce una estabilización de las corporaciones: en 1974, se unen las cofradías de la Soledad y la del *Ecce Homo*<sup>71</sup>. En 1981 se aprueban los nuevos estatutos de la Cofradía de las Angustias en el contexto de la nueva Constitución española y las disposiciones emanadas del Concilio Vaticano II<sup>72</sup>. Una década más tarde, en 1991, se produce la definitiva independencia estatutaria de la Cofradía del Santo Entierro<sup>73</sup>; y, al año siguiente, se produce la fusión de las cofradías

64. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 75).

65. Cf. LLORCA FREIRE (1999: 387-390).

66. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 75); MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 31, 59).

67. COFRADÍA DE LA MERCED (2012: 3).

68. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 59).

69. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 194-195).

70. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 76).

71. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 32).

72. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 202).

73. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 72).

que tenían su sede en la iglesia de Dolores, encabezadas por la propia de la Virgen de los Dolores y la del Cristo de la Misericordia<sup>74</sup>. Esta estabilidad institucional favoreció la expansión de las procesiones a lo largo de toda la semana. A diferencia de la etapa anterior, esto no supuso la creación de nuevas hermandades, sino, en todo caso, la de nuevas secciones (al menos hasta el año 2000, como veremos) (fig. 7).

Las cofradías de Dolores llevarán el mayor peso en el nuevo crecimiento. El Domingo de Ramos recuperan la procesión de la Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén: sale de forma puntual en 1977 organizada por la parroquia de El Pilar, y de forma continuada, desde 1984, por las cofradías de Dolores<sup>75</sup>. El Lunes Santo se configura en torno a la Virgen de la Amargura y su tercio propio desde 1993, formado por mujeres mayores de edad<sup>76</sup>. Su titular cristífero variará a lo largo del tiempo. En el Martes Santo, desde 1976, se recupera la procesión de Jesús atado a la columna<sup>77</sup>. La titular mariana de la procesión será la Virgen de la Esperanza: en 1984 se creará su tercio formado por niñas, y, desde 1987, el trono será portado por mujeres. Una de las primeras veces que, en España, las mujeres portaban un trono de Semana Santa. Esta situación se haría oficial en 1993, y, además, se añadirá también el trono del Nazareno<sup>78</sup>. El Miércoles Santo contará con su procesión desde 1988, con un Cristo Yacente propio elaborado ese mismo año<sup>79</sup>. El Jueves Santo recuperará su esplendor al irse incorporando distintos pasos para narrar la pasión del Señor, por ejemplo, la Oración en el Huerto volverá a salir en 1981. Por último, en 1980, se recupera el Viernes Santo por la mañana la procesión del Santo Encuentro<sup>80</sup>. A esta expansión correspondió la adquisición de nuevas imágenes: la más importante es la nueva imagen del Santísimo Cristo de la Misericordia en 1999, obra del sevillano Romero Benítez. Además, se encargan un nuevo Cristo Yacente al leonés Pablo Lanchares, 2016; una nueva Virgen de la Esperanza al sevillano Jesús Hurtado, 2014; al sevillano Murciano Abad se le encargarán la nueva imagen de Jesús Cautivo y de la Virgen de la Amargura, 2009, una nueva cruz arbórea para el Santísimo Cristo de la Misericordia, 2019, y las nuevas imágenes del San Juan y de Jesús de la Salud en la Oración en el Huerto, 2022, y de Jesús atado a la Columna, 2024<sup>81</sup>. De este modo, las cofradías de Dolores llegan a desplegar su actividad a lo largo de casi toda la Semana Santa. La procesión del Santo Entierro, con su cofradía, se mantendrá estable tras recuperarse en 1973. Su gran innovación llegará en el

74. COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-a).

75. «Las Sagradas Imágenes...» (2018: 28).

76. COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-b).

77. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 76).

78. MARTÍN GARCÍA (2012: 62-64).

79. COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-b).

80. FERNÁNDEZ DÍAZ (2006: 76).

81. «Las Sagradas Imágenes...» (2018: 36, 39, 48); COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-c).



Figura 7. Moderna procesión del Santo Encuentro con las imágenes del Nazareno de Guerra Felipe, 1863, san Juan, Fernando Murciano, 2022, Verónica, anónima, siglo XVIII, Virgen de los Dolores, anónima, siglo XVIII. Grupo RET para la Junta General de Hermandades

siglo XXI, en 2022, se recupera la función del Desenclavo con el Cristo articulado del siglo XVIII, tras más de un siglo sin celebrarse<sup>82</sup>.

Las cofradías de la Orden Tercera Franciscana o de la Soledad también recuperarán y ampliarán su presencia: el Domingo de Ramos de 1974 vuelve a salir la procesión del *Ecce Homo*, y en 1976 se crea el tercio de San Pedro como femenino, la primera vez en la Semana Santa ferrolana con la imagen de San Pedro conservado en la parroquia del Socorro<sup>83</sup>. El Martes Santo, en 1997 saldrá la imagen del Cristo de la Luz o de la Buena Muerte, imagen del siglo XVII<sup>84</sup>. Ya en el siglo XXI, en 2014, el Miércoles Santo, saldrá una procesión con una imagen de Jesús camino del Calvario<sup>85</sup>. La procesión de la Virgen de la Soledad se mantendrá estable desde 1974, primero el Sábado Santo, y, desde 1993, el Viernes Santo, su día tradicional<sup>86</sup>. También esta cofradía renovará algunas

82. LOUREIRO (2022).

83. COFRADÍA DE LA SOLEDAD (s. f.); MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 58); MARTÍN GARCÍA (2012: 61).

84. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 90).

85. COFRADÍA DE LA SOLEDAD (s. f.).

86. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 75-76).



Figura 8. Virgen de las Angustias el Jueves y el Sábado Santo, anónima, siglo XVIII. Roberto Marín y Grupo RET para la Junta General de Hermandades

de sus imágenes: el Cristo de la Buena Muerte por el ferrolano David Dosantos Feal en 2005. El sevillano Juan José Negrí realizará una Virgen del Perdón y la Misericordia para el Miércoles Santo en 2015, y una María Magdalena para el Domingo de Resurrección en 2016<sup>87</sup>.

La Cofradía de las Angustias seguirá el mismo proceso: el Domingo de Ramos, en 1992, celebrará en colaboración con la parroquia de El Pilar su propia procesión de la Borriquita. En 1986, el Miércoles Santo comienza a salir en procesión con la imagen del Cristo del Perdón de Guerra Felipe y en 1993 se incorpora la imagen de la Virgen de los Desamparados (talla anónima portuguesa del siglo XIX)<sup>88</sup>. Tras el parón de principios de los años 70, el Jueves Santo y el Sábado Santo se recuperan con la misma disposición las procesiones de la Virgen de las Angustias y la de la Caridad y el Silencio, respectivamente.

En el año 2000, se refunda la antigua Cofradía de la Merced dentro del Movimiento Juvenil Mercedario y el colegio Tirso de Molina<sup>89</sup>. Refundada el 10 de abril de 2000, no tendrá profesión propia hasta el Miércoles Santo de 2004, con una imagen de la Virgen de la Merced obra del sevillano Jesús Méndez Las-trucci. Su desarrollo será rápido: en el ámbito institucional, estatutos propios

87. COFRADÍA DE LA SOLEDAD (s. f.); «Las Sagradas Imágenes...» (2022: 41, 45).

88. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 208-209).

89. COFRADÍA DE LA MERCED (2012: 3); ANIDO RODRÍGUEZ (2012: 87-88).



Figura 9. Nuestra Señora de los Cautivos, José María Hurtado, 2011, y Cristo Redentor con las imágenes de San Juan y la Magdalena, José Rivas, 1925, cruz arbórea de Jesús Yáñez, 2007. Grupo RET para la Junta General de Hermandades

en 2002, renovados en 2007 y 2012<sup>90</sup>. En el devocional, el Miércoles Santo, a la Virgen de la Merced se unirá en 2005 la imagen del Cristo Redentor de José Rivas. El Jueves Santo, desde 2024, saldrá la nueva imagen de Nuestro Padre Jesús de la Humildad en el beso de Judas, de la escultora gaditana Ana Rey<sup>91</sup>. Además, el Viernes Santo, desde 2007 celebra la procesión del Crucificado con la imagen de José Rivas y una nueva cruz arbórea del ferrolano Jesús Sánchez Leira<sup>92</sup>. Desde 2010, realizará el 24 de septiembre una procesión de gloria con la imagen citada de la Virgen de la Merced. Esto llevará a que se encargue al sevillano José María Hurtado una nueva Dolorosa, Nuestra Señora de los Cautivos, en 2011, para la procesión del Miércoles Santo (fig. 9). De este modo, adquirirá la doble condición de hermandad de penitencia y de gloria<sup>93</sup>. Estas tres últimas cofradías, Soledad, Angustias y Merced, a petición del obispo de Mondoñedo-Ferrol, don José Gea Escolano celebrarán desde 2006, de forma conjunta, en la mañana del Domingo de Resurrección, la procesión del Gozoso Encuentro, donde las imágenes del Señor Resucitado, la Magdalena y la Virgen de la Luz (esta última es la misma que la Virgen de los Desamparados, vestida toda de blanco)<sup>94</sup>.

La integración de la mujer se dará también poco a poco desde los años 70: las sucesivas reformas de estatutos van eliminando las restricciones que

90. COFRADÍA DE LA MERCED (2012: 3-4).

91. LA VOZ DE GALICIA (2024).

92. COFRADÍA DE LA MERCED (2012: 3-4).

93. ANIDO RODRÍGUEZ (2012: 95).

94. MARTÍN GARCÍA y MARTÍN GARCÍA (2007: 91-92).

podiesen quedar en el seno de las cofradías. Será en el siglo XXI cuando se comienza a romper la última barrera que quedaba: el gobierno de las hermandades. Aunque ya habían entrado mujeres en distintas juntas directivas, todavía no se había visto a ninguna la frente de las mismas. El primer paso será el de María del Carmen Arcos como presidenta de la Coordinadora de Cofradías entre el 2000 y 2014<sup>95</sup>. Al año siguiente, el 28 de abril de 2015, el obispo don Manuel Sánchez Monje, nombraba comisaria de las cofradías de Dolores a María Inmaculada Augusto Martínez<sup>96</sup>, cargo que desempeñaría hasta el 1 de octubre de 2017<sup>97</sup> cuando se produjeron las elecciones ordinarias de la corporación. Cuatro años más tarde, Ferrol vería la primera hermana mayor electa, Helena Pena Villasuso, en la Cofradía de la Merced<sup>98</sup>.

A esta actividad de las cofradías respondió la actividad de las instituciones: tras los fracasos de 1950 y 1963<sup>99</sup>, por fin, dejando atrás los desencuentros entre la autoridad eclesiástica y las cofradías, en 1993, el obispo don José Gea Escolano, crea la Coordinadora de Cofradías, cuya presidencia estará ocupada por Mario Villamil Pérez, Félix Sande Rodríguez, María del Carmen Arcos Gómez y César Carreño Yáñez. En 2014 se transformará en Junta General de Cofradías y Hermandades<sup>100</sup>. Además de la labor armonizadora entre las distintas cofradías, fomentará el conocimiento y la proyección de la Semana Santa ferrolana. A los dos años de su fundación, en 1995 se conseguía el reconocimiento de Interés Turístico Nacional, y veinte años más tarde, en 2014, el de Interés Turístico Internacional<sup>101</sup>. Desde 2001 publicará la revista *Ecce Homo* a modo de anuario de actividades y recopilatorio de estudios académicos<sup>102</sup>. Por último, en el 2018 se inaugurará el museo de la Semana Santa de Ferrol<sup>103</sup>. Además, el obispado establecerá en 2011 un estatuto marco para todas las cofradías de la diócesis con el fin de favorecer su adecuación a las exigencias pastorales<sup>104</sup>.

Más allá de la multitud de datos concretos, las tendencias fundamentales de esta época son dos: institucionalización y expansión. La institucionalización se aprecia en las fusiones de distintas cofradías, regularización de sus estatutos, recuperación de una de ellas, plena integración de la mujer, y establecimiento

95. «De Coordinadora a Junta General...» (2015: 51).

96. BOLETÍN OFICIAL DO BISPADO DE MONDOÑEDO-FERROL (B.O.B.M.-F.) (2015: 91).

97. BOLETÍN OFICIAL DO BISPADO DE MONDOÑEDO-FERROL (B.O.B.M.-F.) (2017: 74).

98. DIARIO DE FERROL (2021).

99. SÁNCHEZ YÁÑEZ (2007: 178-179); «De Coordinadora a Junta General...» (2015: 51).

100. «De Coordinadora a Junta General...» (2015: 51).

101. «La Semana Santa de Ferrol declarada...» (2014: 15).

102. «Editorial» (2010: 5).

103. JUNTA GENERAL DE COFRADÍAS Y HERMANDADES DE LA SEMANA SANTA DE FERROL (s. f.).

104. «De Coordinadora a Junta General...» (2015: 52).

de un marco común y de un organismo de coordinación y proyección cultural y turística. La expansión se materializa en el aumento continuado de procesiones, imágenes y tercios. A lo largo de este periodo se cubren todos los días de la Semana Santa y hay un interés constante por parte de todas las cofradías de crecer en el número de sus procesiones. Para esto ponen en valor imágenes que ya se poseían o se encargan unas nuevas, además de crear las secciones o tercios correspondientes. Es significativo que, frente a los autores gallegos o ferrolanos en los siglos XVIII y XIX, ahora, con alguna excepción, se prefiera encargar las tallas a artistas andaluces, en especial sevillanos. Las redes sociales y el mayor conocimiento de las celebraciones en otras latitudes hacen que las influencias estéticas atraviesen España entera.

### 3. CONCLUSIONES

Este recorrido histórico ha dejado fuera aspectos importantes: el detalle de las relaciones entre cofradías y autoridades civiles y militares, en especial la Marina; la presencia de las bandas y la música cofrade; la evolución de la geografía urbana y los recorridos procesionales; la estética de la uniformidad y enseres de las distintas corporaciones; las celebraciones litúrgicas o la acción caritativa más allá de la Semana Santa. Sin embargo, las pinceladas presentes sobre la historia institucional de las cofradías nos ofrecen un paisaje completo de las celebraciones de Semana Santa en Ferrol. La actual existencia de cinco cofradías en la ciudad puede hacer que caigamos en el presentismo y ver el resultado de la evolución como el único posible. No es así: los años 30 o 1971 pudieron suponer el fin de las celebraciones públicas de la Semana Santa. Del mismo modo, el proceso de fundación en los años 50 y de unificación en los años 90 pudo tener un resultado distinto con una configuración diferente de las hermandades. Esta situación hace que los estudios y las fuentes conservadas primen las cofradías existentes frente aquellas que han desaparecido con el tiempo.

Con esas limitaciones presentes, podemos dividir el desarrollo en dos grandes etapas: la celebración tradicional, desde antes de 1616 hasta los años 30 del siglo XX; y la celebración moderna, desde finales de los años 30 y años 40 hasta nuestros días. En un caso, tenemos un desarrollo paulatino centrado en el Jueves y Viernes Santo, con el añadido posterior del Domingo de Ramos. Las transformaciones del siglo XVIII en la ciudad de Ferrol llevarán a plenitud este modelo. A lo largo del siglo XIX, los cambios sociales y religiosos provocarán su casi desaparición. Desde los años 40 y, en especial, en los años 50, se produce una recuperación bajo influencias del sur (Cartagena y Málaga en un primer momento; Sevilla en los últimos tiempos). La proliferación de cofradías y procesiones mostrará su debilidad ante la decisión del obispo de Mondoñedo a principios de los años 70. Sin embargo, se conseguirá recuperar en

las décadas siguientes: la reorganización interna y la creación de mecanismos de coordinación crearán la estabilidad institucional necesaria para un crecimiento constante, que llevará consigo su reconocimiento como de Interés Turístico Internacional.

La historiografía de las cofradías y la Semana Santa es un campo siempre abierto: nuevos enfoques y nuevas metodologías pueden aumentar nuestra comprensión. Un panorama general como el presentado aquí solo puede ser un marco exterior que no elimina la necesidad de estudios más detallados. Que el tiempo por venir nos traiga también un mayor conocimiento de la Semana Santa de Ferrol.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANIDO RODRÍGUEZ, J. (2012): «La Merced: hermandad de gloria, hermandad de pasión», *Ecce Homo* 12: 87-95.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2010): «La compleja realidad de las cofradías de Ferrolterra», *Ecce Homo* 10: 24-37.
- Boletín Oficial do Bispado de Mondoñedo-Ferrol (B.O.B.M.-F.)* (2015): CLIX (2). Mondoñedo-Ferrol.
- Boletín Oficial do Bispado de Mondoñedo-Ferrol* (2017): CLXI (4). Mondoñedo-Ferrol.
- COFRADÍA DE LAS ANGUSTIAS
- COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-a): *Antecedentes históricos*. Accesible en: <https://www.cofradiadedolores.org/antecedentes-historicos/>
- COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-b): *Tercios*. Accesible en: <https://www.cofradiadedolores.org/tercios/>
- COFRADÍA DE DOLORES (s. f.-c): *Sagradas Imágenes*. Accesible en <https://www.cofradiadedolores.org/category/hermandad/sagradas-imagenes/>
- COFRADÍA DE LA MERCED (s. f.): *Historia*. Accesible en <https://www.cofradiamerced.es/historia>
- COFRADÍA DE LA MERCED (2012): *Estatutos. Cofradía de Nuestra Señora de la Merced y del Santísimo Cristo Redentor*. Ferrol.
- COFRADÍA DE LA SOLEDAD (s. f.): *Hermandad*. Accesible en <https://cofradiasoleidadferrol.com/hermandad/>
- CORRAL, M. (2015): «Mirada de mujer en la Semana Santa ferrolana». *Ecce Homo* 15: 39-47.
- «De Coordinadora a Junta General de Cofradías» (2015): *Ecce Homo* 15: 51-55.
- DE LA IGLESIA GONZÁLEZ, A. (2017): «Semana Santa de 1864 en Ferrol», *Ecce Homo* 17: 42-53.
- DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P. (2017): *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder.
- DIARIO DE FERROL (30 mayo 2021): «La cofradía de la Merced elige a Helena Pena Villasuso como nueva Hermana Mayor». Accesible en <https://www.diariodeferrrol.com/texto-diario/mostrar/2930913/cofradia-merced-elige-helena-pena-villasuso-como-nueva-hermana-mayor>

- «Editorial» (2010): *Ecce Homo* 10: 5.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, E. (2006): *La Semana Santa de Ferrol en sus Procesiones y sus Imágenes I*. Ferrol, Edicións Émbora.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, E. (2007): *La Semana Santa de Ferrol en sus Procesiones y sus Imágenes II*. Ferrol, Edicións Émbora.
- GRANADOS LOUREDA, J. A. (1999): «Ferrol na Idade Moderna», en E. Ramil, F. J. Pérez Rodríguez, J. A. Granados Loureda, J. A. Rodríguez-Villasante Prieto y G. Llorca Freire, *Historia de Ferrol*. 108-230. Vigo, Vía Láctea.
- JUNTA GENERAL DE COFRADÍAS Y HERMANDADES DE LA SEMANA SANTA DE FERROL (s. f.). *Museo*. Accesible en: <https://semanasantaferrrol.com/museo/>
- «Las Sagradas Imágenes en la Semana Santa de Ferrol» (2018): *Ecce Homo* 18: 27-54.
- «La Semana Santa de Ferrol declarada de Interés Turístico Internacional» (2014): *Ecce Homo* 14: 15-19.
- LA VOZ DE GALICIA (26 febrero 2024): «El nuevo Jesús de la Humildad refleja el carácter de la Merced». Accesible en: [https://www.lavozdegalicia.es/noticia/ferrol/2024/02/26/nuevo-jesus-humildad-refleja-caracter-merced/0003\\_202402F26C1995.htm](https://www.lavozdegalicia.es/noticia/ferrol/2024/02/26/nuevo-jesus-humildad-refleja-caracter-merced/0003_202402F26C1995.htm)
- LLORCA FREIRE, G. (1999): «Ferrol Contemporáneo», en E. Ramil, F. J. Pérez Rodríguez, J. A. Granados Loureda, J. A. Rodríguez-Villasante Prieto y G. Llorca Freire, *Historia de Ferrol*: 304-393. Vigo, Vía Láctea.
- LOUREIRO, R. (16 abril 2022): «Ferrol recupera en San Julián la ceremonia del Desenclavo, que no se celebraba desde 1916», *La Voz de Galicia*. Accesible en: <https://www.lavozdegalicia.es/noticia/ferrol/ferrol/2022/04/15/ferrol-recupera-san-julian-ceremonia-desenclavo-celebraba-1916/00031650037422479644583.htm>
- MARTÍN GARCÍA, A. (2010): «A Procesión do *Ecce Homo* ea Terceira Orde Franciscana na Galicia do Antigo Réximen», *Ecce Homo* 10: 44-51.
- MARTÍN GARCÍA, A. y MARTÍN GARCÍA, A. (2007): *Las cofradías de la Orden Tercera de Ferro. Estudio histórico-artístico*. Ferrol, Cofradías de la Orden Tercera.
- MARTÍN GARCÍA, A. (2012): «Semana Santa en femenino plural», *Ecce Homo* 12: 55-65.
- MONTERO Y AROSTEGUI, J. (1859): *Historia y descripción de la ciudad y departamento naval del Ferro*. Madrid, Beltrán y Viñas.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (1999): «Ferrol na Idade Media», en E. Ramil, F. J. Pérez Rodríguez, J. A. Granados Loureda, J. A. Rodríguez-Villasante Prieto y G. Llorca Freire, *Historia de Ferrol*: 58-107. Vigo, Vía Láctea.
- PONTE FAR, J. A. (2017): «Ferrol, Semana Santa y Torrente Ballester», *Ecce Homo* 17: 33-35.
- RODRÍGUEZ-VILLASANTE PRIETO, J. A. (1999): «Arte e tecnoloxía na construción de Ferrol», en E. Ramil, F. J. Pérez Rodríguez, J. A. Granados Loureda, J. A. Rodríguez-Villasante Prieto y G. Llorca Freire, *Historia de Ferrol*: 232-302. Vigo, Vía Láctea.
- SÁNCHEZ YÁÑEZ, M. (2007): *Historia del Culto, Cofradía y Santuario de Nuestra Señora de las Angustias de Ferrol*. Salamanca, Kadmos.
- SÁNCHEZ YÁÑEZ, M. (2010): «Historia de las procesiones de Semana Santa en Ferrol hasta mediados del siglo XVII», *Ecce Homo* 10: 62-71.
- SÁNCHEZ YÁÑEZ, M. (2011): «Historia das procesións da Semana Santa ferrolá no século XVIII», *Ecce Homo* 11: 29-35.
- TORRENTE BALLESTER, G. (2010): «La liturgia católica concibió...», *Ecce Homo* 10: 78.



# La aplicación de las normas de propiedad intelectual en las hermandades y cofradías

## The application of intellectual property rules in Brotherhoods and Confraternities

JOSÉ CARLOS PÉREZ ARIAS  
*Universidad Carlos III Madrid*

**Resumen:** Durante los últimos años, la devoción a las imágenes sagradas de las hermandades y cofradías se extiende a través de distintos medios y formatos. Sin embargo, esta difusión también conlleva cuestiones legales que deben ser tenidas en cuenta, máxime cuando terceros utilizan reproducciones de las imágenes sin el consentimiento de la hermandad. A lo largo de esta comunicación, se detallarán los mecanismos existentes en la actualidad para proteger los derechos e intereses legítimos de las hermandades y cofradías en lo referente a sus símbolos religiosos y devocionales.

**Palabras clave:** normas, propiedad intelectual, patentes, marcas, hermandades.

**Abstract:** Over the last few years, devotion to the sacred images of the Brotherhoods and Confraternities has spread through different media and formats. However, this dissemination also entails legal issues that must be taken into account, especially when third parties use reproductions of the images without the consent of the Brotherhood.

Throughout this communication, we will detail the mechanisms that currently exist to protect the rights the legitimate rights and interests of the Brotherhoods and Confraternities with regard to their religious and devotional symbols.

**Keywords:** Rules, Intellectual Property, Patents, Trademarks, Brotherhoods.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las hermandades y cofradías se han erigido en asociaciones religiosas de fieles dinámicas y que no viven ajenas a los cambios que experimenta la sociedad del momento. Más allá del cumplimiento de los fines esenciales (culto, formación y caridad), las hermandades y cofradías han adquirido una relevancia social, actuando como dinamizadores de la Iglesia católica en un contexto de secularización.

A su vez, la devoción a los Sagrados Titulares de las hermandades y cofradías se ha plasmado a través de distintas manifestaciones y expresiones artísticas. La devoción a una imagen del Señor o la Santísima Virgen no solo se propaga con el culto que recibe en un templo, sino que se multiplica a través de medios como las redes sociales.

Paralelamente, durante los últimos años se ha producido una transformación en estas instituciones que se resume en una palabra: mercantilización. Por un lado, se han introducido pautas y directrices que han contribuido a una mayor profesionalización en la gestión de las corporaciones. Asimismo, en el seno de las grandes corporaciones, se ha venido trabajando en la obtención de ingresos económicos adicionales para garantizar el cumplimiento de los fines sociales y asistenciales, lo que se ha traducido en la apertura de tiendas de recuerdos físicas y *online* con diversos artículos.

Sin embargo, el ejercicio de la libertad religiosa mediante la devoción a las sagradas imágenes de las hermandades no está exento de dificultades y obstáculos. Por ejemplo, el uso indebido de las imágenes religiosas sin autorización previa y de forma indecorosa se ha convertido en una práctica que se ha producido en los últimos años.

Asimismo, el uso de estas imágenes conlleva un conflicto de derechos. En concreto, estas situaciones pueden generar un conflicto entre los derechos a la libertad religiosa, la libertad de expresión y la libertad económica (basada en el ejercicio de los derechos de propiedad intelectual).

En la actualidad, el derecho a la libertad de expresión se está interpretando en un sentido amplio por los juzgados y tribunales. Dentro de esa interpretación amplia, se incluye la crítica libre a las creencias religiosas. Esta tendencia viene impulsada por algunas decisiones de los poderes públicos, entre las que se encuentran la despenalización de la blasfemia o la existencia de proyectos para la eliminación de los delitos contra los sentimientos religiosos.

A pesar de esta línea interpretativa, ¿cuál es la posibilidad con la que cuentan las hermandades para proteger a sus sagradas imágenes de usos indecorosos y no autorizados de las mismas? La inscripción de las imágenes religiosas en la Oficina Española de Patentes y Marcas (OEPM) se ha erigido en una solución que está siendo contemplada por las corporaciones para proteger el uso y la difusión que se hace de sus Sagrados Titulares.

Otro dato relevante que tener en cuenta en este punto es que la introducción de esta medida de protección fue promovida en el año 2001 por dos grandes corporaciones sevillanas: Pontificia y Real Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso y la Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestra Señora del Santo Rosario, Nuestro Padre Jesús de la Sentencia y María Santísima de la Esperanza Macarena. Con posterioridad, distintas hermandades se han ido sumando a esta línea de actuación ante la Oficina Española de Patentes y Marcas.

A lo largo de este artículo, se profundizará en las distintas vías existentes para proteger a las imágenes religiosas ante usos indebidos e inadecuados. Además, se detallarán las normas que son aplicables en la inscripción de las imágenes como marcas, destacándose como ejemplo práctico las situaciones sufridas por la Hermandad de la Macarena y su respuesta integral con la que salvaguarda la difusión de buena parte de su patrimonio religioso y artístico. Por último, este trabajo culminará con unas conclusiones sobre la problemática planteada con una visión de futuro.

## 2. LOS MECANISMOS DE PROTECCIÓN DE LAS IMÁGENES SAGRADAS DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

De forma reiterada en el tiempo, se han producido situaciones en las que terceras personas han llevado a cabo un uso «poco decoroso» o indebido de imágenes religiosas que son titulares de hermandades y cofradías. Tal y como se ha indicado en la introducción, el ejercicio de la acción penal carece de utilidad en la práctica, porque los poderes públicos confieren una prevalencia al ejercicio de la libertad de expresión, y de forma simultánea, fomentan la libertad religiosa en el marco de un Estado aconfesional.

Ahora bien, los poderes públicos tienen la obligación expresa de promover en un sentido positivo el ejercicio colectivo de la libertad religiosa. En torno a esta exigencia, el Tribunal Constitucional se ha pronunciado en los siguientes términos:

sin perjuicio de la neutralidad religiosa del Estado ínsita en su aconfesionalidad, se impone un mandato dirigido a todos los poderes públicos para mantener relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones (art. 16.3), que «exige de los poderes públicos una actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa» [...] de cara a promover las condiciones para que esa libertad fundamental sea real y efectiva (art. 9.2 CE), tanto en su vertiente interna e individual como en la externa y colectiva<sup>1</sup>.

---

1. SENTENCIA TRIBUNAL CONSTITUCIONAL n.º 207/2013, de 5 de diciembre.

## 2.1. El delito contra los sentimientos religiosos contenido en el Código Penal

El delito contra los sentimientos religiosos, tal como está contemplado en el Código Penal español, ha sido objeto de debate en el ámbito jurídico y social, especialmente en lo que respecta al equilibrio entre la protección de los sentimientos religiosos y la libertad de expresión. Según el artículo 525 del Código Penal, incurren en responsabilidad penal aquellos que «para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican». Esta disposición legal se ha utilizado en varias ocasiones para perseguir actos considerados ofensivos hacia símbolos y creencias religiosas, aunque su aplicación ha sido controvertida.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha defendido la prevalencia de la protección de los sentimientos religiosos frente a la libertad de expresión<sup>2</sup> calificando como lícita la confiscación de una película basada en la inclusión dentro del derecho a la libertad de expresión de «la obligación de evitar, en la mayor medida posible, expresiones que sean gratuitamente ofensivas para otros y que, por tanto, no contribuyen a ninguna forma de debate público capaz de promover el progreso de los asuntos»<sup>3</sup>.

También, la referida sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos aglutinó opiniones discordantes de otros jueces sustentadas en el carácter excepcional de la interferencia del derecho a la libertad de expresión o la no garantía del derecho a la protección de los sentimientos religiosos, dado que se incluye el derecho a «expresar puntos de vista críticos sobre las opiniones religiosas de los demás»<sup>4</sup>.

¿Cuándo se produce un abuso en el uso de la libertad de expresión? El uso abusivo de la libertad de expresión suele comenzar a partir de la normalización de una burla o una sátira que da lugar con posterioridad a un discurso de odio. Dentro del ámbito jurídico, la doctrina sostiene que «no está claro que haya una frontera nítida entre formas de expresión ofensivas y abiertamente violentas»<sup>5</sup>.

En los últimos años, ha surgido un movimiento que aboga por la despenalización del delito contra los sentimientos religiosos en España, argumentando que esta norma es incompatible con una sociedad pluralista y democrática que debe garantizar la libertad de expresión, incluso cuando esta pueda resultar

2. SENTENCIA TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS de 20 de septiembre de 1994.

3. CONTRERAS MAZARIO (2018).

4. ATIENZA (2007: 68).

5. PALOMINO LOZANO (2007).

ofensiva para ciertos grupos. Este movimiento ha ganado fuerza, y actualmente se encuentra pendiente de tramitación un proyecto de ley que propone la eliminación de este delito del Código Penal.

Los defensores de la despenalización sostienen que la protección de los sentimientos religiosos no debe prevalecer sobre la libertad de expresión, especialmente cuando esta se ejerce en un contexto de crítica o sátira. Argumentan que mantener este delito puede conducir a una autocensura que limita el debate público y la crítica social, aspectos fundamentales en una democracia. Por otro lado, los opositores a la despenalización advierten que eliminar esta protección podría abrir la puerta a discursos de odio y actos ofensivos que no solo hieran sensibilidades, sino que también atenten contra la convivencia pacífica y el respeto mutuo entre diferentes grupos religiosos y culturales.

## **2.2. La inscripción en la Oficina Española de Patentes y Marcas de imágenes y símbolos religiosos**

Para poder entender la utilidad práctica de este mecanismo legal, debe partirse de una premisa. Las imágenes religiosas son obras artísticas de indudable valor, y pueden estar sujetas a todo tipo de usos (devocional, expositivo, comercial, etc.). De igual forma, las imágenes religiosas ocupan un lugar central en la cultura y devoción de muchas comunidades, especialmente en el contexto de las hermandades y cofradías en España.

Debido a esa condición de obras artísticas, el uso y la difusión en diversos medios y formatos de las imágenes de una hermandad puede ser susceptible de protección mediante su inscripción en la Oficina Española de Patentes y Marcas (OEPM).

La inscripción de estas imágenes en la OEPM adquiere especial relevancia como mecanismo de protección jurídica frente a su uso indebido, asegurando así la tutela de los derechos de autor, marcas y otros derechos de propiedad intelectual relacionados. En este sentido, conviene incidir en que la inscripción es un procedimiento reglado por diversas normas, entre las que se encuentra la Ley 17/2001, de 7 de diciembre, de Marcas.

Con carácter general, una hermandad puede solicitar la inscripción de una imagen religiosa como marca. Obviamente, dicha inscripción queda condicionada al cumplimiento de los requisitos de distintividad y que no contravenga al orden público o la moralidad pública.

A mayor abundamiento, ¿cuáles son los documentos que requieren las hermandades y cofradías para la correcta realización de estas inscripciones?

Para llevar a cabo la inscripción, las hermandades deben cumplir con una serie de requisitos en relación con la solicitud, entre los cuales destacan:

- Identificación del solicitante: la hermandad tiene la obligación de estar debidamente constituida como entidad, acreditando su personalidad jurídica.
- Representación de la imagen: es obligatoria la presentación de una representación gráfica clara y nítida de la imagen sobre la que se va a llevar a cabo el registro. El requisito imprescindible es la suficiencia de distintividad de la imagen y que la misma no esté inscrita con anterioridad por otra entidad.
- Clase de productos o servicios: es imprescindible la especificación de la clase de productos o servicios sobre los que se pretenda el uso de la marca, de acuerdo con las Clasificaciones de Niza y Viena.

Tras la presentación de la solicitud, la OEPM iniciará un examen que consta de las siguientes fases:

- Examen formal: consistente en la verificación del cumplimiento de los requisitos formales.
- Examen de fondo: se efectúa por parte de la OEPM una evaluación de la distintividad de la imagen y la verificación de la inexistencia de impedimentos absolutos, relativos y derechos previos sobre la marca.
- Publicación en el Boletín Oficial de la Propiedad Intelectual (BOPI): en caso de superación de todos los exámenes, se procede a la publicación de la marca en el BOPI para posibilitar la presentación de instancias de oposición por terceras personas en el plazo de dos meses.

Como último paso, el plazo para la resolución final por parte de la OEPM suele ser de aproximadamente 12 meses desde la presentación de la solicitud, siempre que no se presenten oposiciones o incidencias.

En cuanto a la jurisprudencia, el Tribunal Supremo en su Sentencia de 15 de julio de 2015<sup>6</sup> reiteró que la inscripción de imágenes religiosas como marcas debe hacerse con el debido respeto a los derechos preexistentes y teniendo en cuenta la función social de dichos símbolos, subrayando que el registro no debe ir en contra de la buena fe ni del interés general.

Es crucial que las hermandades actúen con celeridad y asesoramiento legal adecuado para llevar a cabo este proceso, evitando que terceros registren o usen indebidamente imágenes religiosas de gran valor simbólico. Además, deben ser conscientes de la necesidad de renovar la inscripción cada 10 años para mantener la protección de la marca, conforme a lo dispuesto en la Ley de Marcas. La gestión de estos derechos no solo protege el patrimonio de las hermandades, sino que también contribuye a la preservación de la identidad cultural y religiosa de la comunidad.

---

6. SENTENCIA TRIBUNAL SUPREMO n.º 3275/2015 de 15 de julio de 2015.

En resumen, la inscripción de imágenes religiosas en la OEPM es un proceso riguroso que requiere un análisis detallado de la normativa aplicable, el cumplimiento de plazos específicos y una estrategia clara para proteger el patrimonio cultural y religioso de las hermandades, siempre en consonancia con la doctrina y la jurisprudencia existente.

En definitiva, la apuesta por esta vía de protección también supone un impulso para la labor que realizan las hermandades con respecto a la venta de productos para financiar la labor de caridad, reforzando «el destino del beneficio logrado con dicha venta general para obras sociales en ayuda a los más necesitados, en la mayoría de los casos»<sup>7</sup>.

### 3. NORMAS APLICABLES A LAS PATENTES Y MARCAS DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

En su interior, las hermandades y cofradías cuentan con numerosos símbolos y señas de identidad que hacen alusión directa a la unción y devoción a sus Sagrados Titulares. De forma indiscutible, la difusión de estas imágenes ayuda a propagar su conocimiento y devoción.

Si bien es cierto que esta actividad es necesaria y positiva, esta acción de difusión debe ser complementada con una labor de control y protección que se canaliza a través de las inscripciones en la Oficina Española de Patentes y Marcas.

Este proceso de inscripción no se desarrolla de forma azarosa. De hecho, existen unas normas que regulan el proceso y que se analizan a continuación.

#### 3.1. Directiva (UE) 2015/2436, del Parlamento Europeo y del Consejo de 16 de diciembre de 2015

En líneas generales, esta norma supone una armonización de la protección de las marcas en el seno de la Unión Europea. De forma específica, sus disposiciones se erigen en un sistema de equilibrio en materia de propiedad intelectual entre los sistemas nacionales y el sistema comunitario.

En el ámbito comunitario, ¿qué se entiende por una marca? Según se establece en el artículo 3 de la Directiva, pueden considerarse como marcas todos los signos, incluyéndose las palabras, letras, cifras, colores, sonidos o la forma del producto y su envase, siempre que se cumplan las siguientes premisas de idoneidad:

---

7. HIDALGO HERNÁNDEZ, MARTÍN CARRASCAL y JIMÉNEZ DÍAZ (2018).

1. La diferenciación de los productos o los servicios de una empresa con respecto a los del resto de empresas.
2. Una representación en el registro oficial correspondiente que posibilite a las autoridades competentes y al público en general determinar el objeto claro y preciso de la protección.

De forma complementaria, el artículo 4 de la citada norma contiene un listado de motivos que justifican una denegación o nulidad absoluta de la marca:

- Los signos que ya gozan del carácter de marca.
- Las marcas que carezcan de carácter distintivo.
- Las marcas que tengan únicamente signos o distinciones que se utilicen únicamente en el comercio para designar la especie, la calidad, cantidad, el destino, el valor, la procedencia geográfica, la época de obtención del producto o la calidad del servicio, entre otros rasgos.
- Las marcas que se compongan exclusivamente de signos o indicaciones habituales en el lenguaje común o las costumbres leales y constantes del comercio.
- Los signos conformados exclusivamente por:
  - La forma o una característica necesaria del producto.
  - La forma u otra característica necesaria del producto esencial para lograr un resultado técnico.
  - La forma u otra característica que proporcione un valor sustancial al producto.
- Las marcas que resulten contrarias al orden público o a las buenas costumbres.
- Las marcas que induzcan a error o confusión, por ejemplo, con respecto al origen geográfico del producto.
- Las marcas que puedan ser denegadas o anuladas en virtud de lo dispuesto por el artículo 6ter del Convenio de París.
- Una marca idéntica o similar a una anteriormente inscrita.
- La solicitud de una marca por el agente o representante de la misma en su propio nombre y sin contar con el titular de la marca.
- El uso de una marca que cuente con una solicitud de denominación de origen ya presentada o cuente ya con dicho reconocimiento y disponga del derecho de prohibición para su uso por terceras personas.

Incluso, cualquier Estado miembro puede denegar el registro de una marca o decretar su nulidad en caso de que se encuentre registrada si concurre alguno de los siguientes presupuestos:

- La existencia de unos derechos de marca previamente adquiridos que cuenten con un derecho de prohibición.
- La confusión de una marca con una anteriormente registrada en el extranjero, siempre que en la fecha de solicitud conste la mala fe con la que obre el solicitante.

- La posibilidad de prohibición expresa sobre un derecho al nombre, derecho de autor, derecho a la propia imagen o derecho de propiedad industrial.

En resumen, la Directiva (UE) 2015/2436 ofrece un marco robusto para la protección de imágenes religiosas mediante la aplicación de normas de propiedad intelectual. La capacidad de registrar estas imágenes como marcas, así como las salvaguardias contra su uso indebido, subraya la importancia de la propiedad intelectual en la preservación y respeto de los símbolos religiosos dentro de la Unión Europea. Sin embargo, es crucial que las comunidades religiosas y los titulares de derechos se mantengan vigilantes y utilicen activamente estas herramientas legales para asegurar que sus imágenes sagradas no sean explotadas sin el debido respeto y autorización.

### 3.2. Ley 17/2001, de 7 de diciembre, de Marcas

Para abordar la cuestión de la protección de las imágenes religiosas en la Oficina Española de Patentes y Marcas (OEPM) a la luz de la Ley 17/2001, de 7 de febrero, de Marcas (en adelante, Ley de Marcas), es fundamental destacar varios puntos y disposiciones que inciden directamente en este ámbito.

La Ley de Marcas establece en su artículo 4 que «podrá constituir una marca cualquier signo susceptible de representación gráfica, que sirva para distinguir en el mercado los productos o servicios de una empresa de los de otras». Esto incluye no solo palabras o logotipos, sino también imágenes que pueden tener un carácter religioso. Sin embargo, para que una imagen religiosa sea registrada como marca, debe cumplir con los requisitos legales de distintividad y no estar incurso en ninguna de las prohibiciones relativas o absolutas que la ley establece.

Además, la Ley de Marcas no solo regula las inscripciones en sí mismas, sino que introduce una serie de prohibiciones absolutas de importancia en el caso de las imágenes religiosas. Tal y como se prevé en el artículo 5.1 f), se contempla la prohibición del registro de marcas que sean contrarias a la ley, al orden público o a las buenas costumbres. Este punto adquiere especial relevancia cuando se trata de una imagen religiosa, puesto que la preservación de los sentimientos religiosos es una cuestión de especial sensibilidad para la sociedad.

Paralelamente, la Ley de Marcas establece en su artículo 6 unas prohibiciones relativas de registro, que podrían incidir de forma directa sobre las imágenes religiosas cuando puedan surgir confusiones con marcas previamente registradas. En relación con estas prohibiciones, si una imagen religiosa registrada previamente como marca o que esté en proceso de solicitud de registro, podría dar lugar a conflictos con otras solicitudes similares, debido a la falta de distintividad o a la posibilidad de inducir a error sobre el origen de los productos o servicios.

Adicionalmente, otra cuestión que puede resultar especialmente controvertida es la prevalencia en el tiempo de una solicitud frente a otra. Y a este respecto el artículo 12 de la Ley de Marcas es taxativo: «la solicitud de registro de una marca o el registro de esta no podrá prevalecer frente a derechos anteriores». Por consiguiente, la protección previa de una imagen religiosa bajo otro título de propiedad intelectual, por lo que la primera inscripción será la que prevalezca.

Un aspecto relevante introducido por la doctrina es el equilibrio que debe existir entre la protección de las marcas y los derechos fundamentales, especialmente el derecho a la libertad religiosa consagrado en el artículo 16 CE. Según la doctrina, cualquier intento de registrar una imagen religiosa como marca debe ser analizado a la luz de este derecho fundamental, de modo que «no se vulnere la libertad religiosa ni se ofendan los sentimientos religiosos de los ciudadanos»<sup>8</sup>.

En contraposición con la línea emprendida en los últimos años por las hermandades, la OEPM ha sido reticente a registrar imágenes religiosas como marcas, basándose principalmente en las disposiciones del artículo 5 de la Ley de Marcas, y también considerando la jurisprudencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE) que ha sostenido criterios similares en el ámbito comunitario. La doctrina, en este sentido, ha apoyado esta cautela al subrayar «la necesidad de evitar la banalización de símbolos religiosos a través de su uso comercial»<sup>9</sup>.

### **3.3. Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia**

En síntesis, el Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (en adelante, TRLPI), contiene varias disposiciones que repercuten de forma directa sobre la protección de las imágenes religiosas. A continuación, se desarrollan los principales puntos de este cuerpo normativo que resultan relevantes para la cuestión planteada.

El TRLPI establece en su artículo 10 que pueden ser protegidas mediante la propiedad intelectual la totalidad de las creaciones originales literarias, artísticas o científicas expresadas a través de cualquier medio o soporte, tangible o intangible, ya sea una realidad presente o un invento futuro. En este sentido,

8. GARCÍA RUBÍ (2003: 101-125).

9. RODRÍGUEZ TAPIA (2015: 235-260).

las imágenes religiosas pueden considerarse como obras de arte, siempre que cumplan con el requisito de la originalidad. La doctrina ha señalado que «muchas de estas imágenes, al ser creaciones originales de carácter artístico, gozan de protección bajo el régimen de propiedad intelectual»<sup>10</sup>. De igual forma, se podrían aplicar las normas de propiedad intelectual a una imagen religiosa de una hermandad que todavía sea un boceto o proyecto o a la réplica o mascarilla de la misma.

Asimismo, de conformidad con lo establecido en el TRLPI, el autor de la imagen religiosa podría gozar de la preservación de sus derechos morales en línea con lo establecido en el artículo 14. Estos derechos incluyen, entre otros, el derecho al reconocimiento de la autoría y el derecho a la integridad de la obra, que permite al autor o a sus herederos impedir cualquier deformación, modificación, alteración o atentado contra la obra que pueda perjudicar su honor o reputación. En relación con las imágenes religiosas, este derecho adquiere especial relevancia, ya que «muchas de ellas tienen un significado profundo y espiritual, y cualquier alteración que desvirtúe su sentido original podría considerarse una violación de este derecho»<sup>11</sup>.

De forma excepcional y en paralelo al marco de protección fijado por la norma, el TRLPI prevé algunas limitaciones a los derechos de autor en el artículo 37. De este modo, las obras pueden ser reproducidas en algunos casos sin precisarse la autorización de su titular, como la realización de una copia privada o el uso de la imagen en el ámbito educativo o de investigación.

Otra gran cuestión que se ha suscitado en los últimos tiempos es si deben establecerse límites a la reproducción de las imágenes religiosas. La doctrina se ha pronunciado al respecto, apostando por una aplicación cuidadosa de las excepciones contenidas en la norma<sup>12</sup>.

También, no debe olvidarse que las imágenes religiosas pueden constituir el símbolo o icono de un colectivo social y del patrimonio cultural de los pueblos. Por ello, debe garantizarse con carácter general que las imágenes religiosas «no sean explotadas de manera que desvirtúe su significado religioso o cultural»<sup>13</sup>. Como consecuencia de esta dimensión, el derecho a la libertad religiosa debe ser protegido mediante la aplicación de las normas de propiedad intelectual desde una dimensión individual y colectiva.

Con respecto a las imágenes religiosas, la jurisprudencia «se ha priorizado la protección de los derechos morales y la integridad de las obras sobre los intereses comerciales»<sup>14</sup>. Esto se explica porque las imágenes y símbolos

---

10. DE CASTRO ARCO (2008: 45-62).

11. SÁNCHEZ ARANZUEQUE (2014).

12. LÓPEZ VILLANUEVA (2016).

13. GONZÁLEZ SANTIAGO (2012).

14. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ (2019).

religiosos precisan de un tratamiento más exhaustivo para que el uso comercial no se prevalezca sobre el valor espiritual y devocional.

En definitiva, el TRLPI se perfila como un instrumento normativo de amplias dimensiones para la protección de las imágenes religiosas en cuanto a su uso y difusión. Todo ello sin obviarse la necesidad de armonización de estos derechos con el respeto a la libertad religiosa y la identidad cultural.

### 3.4. Clasificación de Viena

La Clasificación de Viena es un sistema de clasificación internacional de marcas instaurada por el «Arreglo de Viena» de 1973. La gestión de la Clasificación de Viena corresponde a la Organización Mundial de la Propiedad Industrial (OMPI).

¿Por qué es importante la Clasificación de Viena para la inscripción de las imágenes religiosas en la Oficina Española de Patentes y Marcas? Con carácter previo, las hermandades, a través de su representante o agente de la propiedad industrial interviniente tienen que conocer el elemento identificativo que mejor representa el derecho marcario que van a proteger. De hecho, en atención a los criterios de la OMPI, ¿una imagen religiosa es calificada como un simple objeto material?

En líneas generales, el propósito de la Clasificación de Viena es organizar los elementos figurativos de las marcas en distintas secciones, categorías y divisiones para delimitar de forma minuciosa la descripción de las marcas que contienen elementos gráficos. La Clasificación de Viena contiene un conjunto de disposiciones esenciales para las hermandades y cofradías de cara a la culminación de las inscripciones en los registros oficiales de marcas, porque detalla las descripciones que deben usarse, que en el caso de las imágenes religiosas son las siguientes:

- A 22.5.12: Esculturas que representan a una mujer.
- A 22.5.13: Esculturas que representan a un hombre.
- A 22.5.14: Esculturas que representan a un niño.
- A 22.5.15: Esculturas que representan a un grupo de seres humanos.

## 4. LA HERMANDAD DE LA MACARENA COMO EJEMPLO DE PROTECCIÓN DE LAS IMÁGENES MEDIANTE LA INSCRIPCIÓN EN LA OFICINA DE PATENTES Y MARCAS

Desde hace más de dos décadas, la Hermandad de la Macarena ha ido conformando un marco de protección de marca en torno a sus Sagrados Titulares, extendiéndolo de forma progresiva a otros signos e iconos distintivos de la corporación.

En todo caso, las medidas de protección acordadas por la corporación macarena no son un asunto baladí, por lo que no obedece a una decisión rutinaria que puede adoptar la junta de gobierno de una hermandad en un momento dado de su mandato. Se ha tratado de ofrecer una respuesta conforme con la legalidad vigente para hacer frente a una realidad marcada por los siguientes factores:

- La defensa de la iconografía y valores de una devoción universal, la Virgen de la Esperanza Macarena. En torno a este punto, conviene incidir en el elevado número de hermanos (ya ha sobrepasado el total de 18 000 hermanos de nómina) y la existencia de hermandades filiales que profesan la devoción a la Esperanza Macarena a lo largo de la geografía mundial (se cuenta con 26 corporaciones filiales).
- La óptima explotación comercial de los productos para garantizar el sostenimiento económico de la Asistencia Social de la Hermandad, la cual sobrepasó los 850 000 € en el año 2020<sup>15</sup>.
- La posición de la Hermandad de la Macarena ante estas vulneraciones de derechos, ejerciendo como ejemplo y referente al igual que en otros ámbitos con respecto al resto de corporaciones andaluzas.

La Hermandad de la Macarena ha tenido que afrontar diversas situaciones en las que su derecho de marca ha sido vulnerado, poniendo en riesgo la protección de su iconografía religiosa. Dos casos destacados que ilustran estos desafíos son el polémico cartel que utilizó la imagen de la Virgen de la Esperanza Macarena y las camisetas «Like a Virgin» inspiradas en la cantante Madonna.

Uno de los incidentes más notorios ocurrió cuando un artista utilizó la imagen de la Virgen de la Esperanza Macarena en un cartel que causó gran controversia. Se trató del cartel anunciador del acto de presentación de la revista *Mongolia*.

El cartel, que pretendía ser una obra artística, mostraba a la Virgen en un contexto que muchos consideraron irrespetuoso y fuera de lugar. La Hermandad de la Macarena, al percibir que el uso de la imagen violaba sus derechos de marca, tomó medidas legales para proteger su patrimonio cultural y espiritual. Este caso subrayó la importancia de que las hermandades no solo registren sus imágenes como marcas, sino que también actúen con diligencia cuando estas son utilizadas de manera inapropiada, lo que podría dañar su reputación y el respeto hacia sus símbolos religiosos.

---

15. HERMANDAD DE LA MACARENA (2023).

#### 4.1. Las camisetas «Like a Virgin»: una batalla por el respeto a la iconografía religiosa

Otra situación de vulneración ocurrió con la comercialización de camisetas que presentaban la imagen de la Virgen de la Esperanza Macarena junto al lema «Like a Virgin» y «Macarena Hepburn», una clara alusión a la famosa canción de Madonna y a la célebre actriz Audrey Hepburn. Esta combinación, que buscaba jugar con el título de la canción, la pose de la actriz de Hollywood y la imagen sagrada, generó una fuerte reacción por parte de la hermandad, que consideró que este uso desvirtuaba la unción de la imagen y comercializaba de manera indebida un símbolo religioso de gran devoción.

La hermandad emprendió acciones legales para detener la venta de estas camisetas, argumentando que el uso de la imagen sin autorización y en un contexto que podría considerarse blasfemo era una violación de su derecho de marca. Este caso destaca cómo la protección de las imágenes religiosas va más allá de la mera inscripción en la Oficina de Patentes y Marcas, ya que requiere una vigilancia continua y una disposición para actuar contra usos que puedan degradar o banalizar la imagen.

Estos ejemplos demuestran la relevancia de que la Hermandad de la Macarena haya registrado sus iconos religiosos como marcas. La inscripción en la Oficina de Patentes y Marcas no solo protege contra el uso comercial no autorizado, sino que también ofrece un marco legal para responder ante situaciones en las que el respeto a las imágenes sagradas es comprometido. En un mundo donde la cultura popular y el arte a menudo buscan desafiar o reinterpretar símbolos tradicionales bajo un «vanguardismo malinterpretado», la protección jurídica de estas imágenes se vuelve esencial para mantener su integridad y significado religioso.

## 5. CONCLUSIONES

De forma indiscutible, podría afirmarse que las hermandades y cofradías no son ajenas a las circunstancias del tiempo que les toca vivir. La difusión de los valores religiosos entra en contraposición con la sátira, la crítica no constructiva y el escarnio de los sentimientos religiosos.

Debido a esta situación, las hermandades y cofradías están tomando la iniciativa, promoviendo las inscripciones en la Oficina Española de Patentes y Marcas como principal medida de protección.

¿Cuál es la tendencia de la problemática en el futuro? ¿El marco de protección se ha erigido en una medida eficaz? Podría decirse que estas cuestiones son las más importantes en torno a este análisis, extrayéndose las siguientes conclusiones en respuesta a dichas cuestiones:

- La libertad religiosa continúa en una compleja disyuntiva, marcada por el conflicto existente en la preservación de los derechos fundamentales inherentes a la misma y la progresiva exención de responsabilidad y despenalización de todas aquellas conductas que puedan resultar ofensivas contra los sentimientos religiosos. En todo caso, se evidencia la necesidad futura de reivindicar la libertad religiosa como derecho fundamental que posibilita el libre ejercicio de unas creencias.
- Las hermandades que han apostado por esta vía de protección ya han eludido los usos no autorizados de las imágenes, puesto que el registro en la Oficina Española de Patentes y Marcas conlleva el desarrollo de un protocolo. Toda persona o entidad que desee la reproducción y el uso de las imágenes con fin comercial o artístico debe solicitar la correspondiente autorización expresa.
- La apuesta por el desarrollo de estos mecanismos de protección es un fiel reflejo de la profesionalización y la modernización de la gestión de las hermandades y cofradías. Las juntas de gobierno están incorporando nuevas vías y soluciones que optimicen la gestión de las hermandades, llegando a regular el uso sin autorización de las imágenes e iconos de la hermandad con fines comerciales, artísticos, creativos, indecorosos, etc.

En conclusión, la libertad religiosa precisa de nuevas vías de protección. Y la inscripción en un registro oficial de marcas es una alternativa real y tangible, sin perjuicio de la aprobación de nuevas normas en un futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- ATIENZA, M. (2007): «Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión», *Revista Internacional de Filosofía Política* 30: 65-72.
- CONTRERAS MAZARIO, J. M. (2018): «Libertad de expresión, libertad de conciencia y medios de comunicación: análisis jurisprudencia», en R. Sánchez Gómez (dir.), B. Ballesteros Sastre (dir.) y A. Pulido Gutiérrez (pr.), *Proceso penal, presunción de inocencia y medios de comunicación*. Navarra, Aranzadi.
- DE CASTRO ARCO, M. (2008): «La Protección de las Creaciones Artísticas en el TRLPI», *Revista de Propiedad Intelectual y Derecho del Arte* 7: 45-62.
- GARCÍA RUBÍ, J. (2003): «El Derecho de Marcas y la Protección de los Derechos Fundamentales», *Revista Española de Derecho Constitucional* 68: 101-125.
- GONZÁLEZ SANTIAGO, R. (2012): «Propiedad Intelectual y Protección de la Identidad Cultural en España», *Revista Española de Derecho Cultural* 9: 23-39.
- HIDALGO HERNÁNDEZ, E.; MARTÍN CARRASCAL, A. y JIMÉNEZ DÍAZ, R. (2011). «Semana Santa y propiedad intelectual e industrial», *La Toga* 181: 18-29. Accesible en: <https://www.revistalatoga.es/semana-santa-y-propiedad-intelectual-e-industrial/>

- LÓPEZ VILLANUEVA, C. (2016): *Limitaciones a los Derechos de Autor y la Protección de Imágenes Religiosas*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, J. (2019): *La Protección de las Obras Religiosas en la Jurisprudencia Española*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- PALOMINO LOZANO, R. (2007). «Libertad de expresión y libertad religiosa: elementos para el análisis de un conflicto», en J. Martínez-Torrón y S. Cañamares Arribas, Santiago (coords.), *Tensiones entre libertad de expresión y libertad religiosa*: 34-68. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- RODRÍGUEZ TAPIA, A. (2015): «La Protección de Símbolos Religiosos en el Derecho de Marcas», *Revista de Derecho Mercantil* 297: 235-260.
- SÁNCHEZ ARANZUEQUE, A. (2014): *El Derecho Moral del Autor en el Ámbito Religioso*. Valencia, Tirant lo Blanch, 3.<sup>a</sup> ed.

### **Normativa**

- Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual. BOE-A-1996-8930.
- Ley 17/2001, de 7 de febrero, de Marcas. BOE-A-2001-3013.

### **Jurisprudencia**

- Sentencia del Tribunal Supremo n.º 3275/2015 de 15 de julio de 2015.
- Sentencia del Tribunal Constitucional n.º 207/2013, de 5 de diciembre de 2013.
- Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 20 de septiembre de 1994.

## «¿Quién es esta que sale como alba?» María, Señora de la Esperanza, en la espiritualidad cofrade: una lectura a la luz de san Juan de Ávila

‘Who is this who rises like the dawn?’ Mary, Lady of Hope, in the spirituality of the Brotherhood: a reading in the light of St. John of Avila

JOSÉ MANUEL SEIJAS COSTA  
*Universidad de Murcia (ITM)*

**Resumen:** La participación de las cofradías y hermandades en la vida de la Iglesia como comunidades de fe, remite a la esperanza cristiana, como núcleo del mensaje evangélico, y a la espiritualidad mariana, expresión primera de esta. San Juan de Ávila ve en María la realización de la santidad eclesial y la realización de la esperanza en Cristo, una manera de ser Iglesia que puede ayudar a que el culto, la formación y la caridad de hermandades y cofradías pueda ser testimonio de esperanza en el mundo de hoy.

**Palabras clave:** Virgen de la Esperanza, Juan de Ávila, evangelización, camino, testimonio.

**Abstract:** The participation of brotherhoods in the life of the Church as communities of faith refers to Christian hope, as the core of the evangelical message, and to Marian spirituality, its first expression. Saint John of Ávila sees in Mary the realization of ecclesial holiness and the realization of hope in Christ, a way of being the Church that can help the worship, formation and charity of brotherhoods to be a testimony of hope in today's world.

**Keywords:** Our Lady of Hope, John of Avila, evangelisation, journey, testimony.

## 1. INTRODUCCIÓN

El papa Francisco habla de una crisis de la modernidad, la crisis «de una humanidad que no se arriesga a hacerse humana»<sup>1</sup>, de un tiempo de incertidumbre y de falta de esperanza «marcado por el exceso de desesperación»<sup>2</sup>. El ser humano tiene sin embargo la necesidad de esperar<sup>3</sup>. La esperanza implica la constatación «de nuestra fragilidad y por otro lado nuestra respuesta confiada como criaturas ante un ser infinito»<sup>4</sup>. Por eso, la esperanza de Cristo no defrauda (Rm 5, 5), porque frente a lo contradictorio y lo limitado, presenta el destino del ser humano como un camino de configuración con Él<sup>5</sup>, en el que María nos acompaña asegurándonos, en medio de la historia, un horizonte de esperanza entre las dificultades y turbulencias de la vida<sup>6</sup>.

El esperar cristiano tiene en su núcleo el sabernos criaturas necesitadas de salvación y la confianza en un Dios rico en misericordia, por eso, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, María encarna esa esperanza cristiana. En su rostro, los cristianos encuentran la ternura y el amor de Dios y en ella se ve reflejado el mensaje esencial del Evangelio<sup>7</sup>; el Espíritu Santo la hizo madre de la esperanza al ser madre de Cristo, «pues conoció que en su Hijo nos daba toda nuestra segura esperanza»<sup>8</sup>.

La espiritualidad cofrade es también una espiritualidad mariana, porque Dios nos llama a todos en María<sup>9</sup> –«no se puede hablar de la Iglesia si no está presente María»<sup>10</sup>– y porque a través de ella, sus miembros participan, cada uno según su vocación, de una forma de ser Iglesia<sup>11</sup>. María nos hace entrar

1. FRANCISCO (2020).

2. FRANCISCO (2024).

3. «¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Pienso con Ortega, que no es posible un humano vivir que no sea un esperar», LAÍN ENTRALGO (1992: 147).

4. MARCEL (2005).

5. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1965: 22).

6. «Ella era la santa esperanza de los cristianos de entonces y de los que vendrían después: hasta el fin del mundo será mediadora y fortaleza de los creyentes» MÁXIMO EL CONFESOR (s. f.: n. 99).

7. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (2007: 265).

8. SOR MARÍA DE ÁGREDA (2013: n. 511).

9. «La espiritualidad mariana se anticipa a toda diferenciación de los carismas y precisamente por ello confiere el espíritu verdadero y fundamental de todos los carismas individuales, como espiritualidad de las espiritualidades», VON BALTHASAR (2001: 244).

10. PABLO VI (1974: 28).

11. «Las cofradías no son simples sociedades de ayuda mutua o asociaciones filantrópicas, sino un conjunto de hermanos que, queriendo vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, se proponen poner en práctica el mandamiento del amor, que impulsa a abrir el corazón a los demás, de modo especial a quienes se encuentran en dificultades», BENEDICTO XVI (2007b).

con ella en la inmensidad del amor de Dios al hombre y sentir toda su fuerza salvadora porque su camino es *unum* con el de Cristo.

La particular sensibilidad cofrade recorre un camino de vida cristiana que tiene como meta llevar a sus componentes al encuentro con Jesucristo; un camino de por vida que es un modo de estar en la Iglesia y en la sociedad, ya que a través del culto público de sus imágenes titulares que «nos recuerdan los misterios de nuestra salvación y nos hacen seguir su vida ejemplar»<sup>12</sup>, de sus tradiciones y costumbres, y de la caridad fraterna que acompaña sus actividades, las cofradías y hermandades se sitúan como elementos privilegiados de evangelización y su expresión pública en las salidas procesionales, hechas con devoción y dignidad cristianas, adquieren un valor catequético y misionero de singular actualidad como «lugares teológicos»<sup>13</sup>. Las hermandades y cofradías no son una simple asociación de personas, son «una forma de vivir en cristiano, de seguir a Jesucristo, de estar en la Iglesia, de caminar como ciudadanos de este mundo, de sentir el calor de la propia familia [...] son un espíritu, una vida, una fe, un patrimonio espiritual»<sup>14</sup>.

La espiritualidad popular no solo contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, sino que además constituye una verdadera experiencia de amor teologal<sup>15</sup>, la expresión religiosa de la fe del pueblo de Dios en un modo cultural concreto. Es, como todo encuentro con el Señor, un encuentro que configura como testigos porque la piedad popular es expresión verdadera de la acción misionera espontánea del pueblo de Dios donde el Espíritu Santo es el agente principal<sup>16</sup> y que precisamente porque apunta a una esperanza más allá del mundo presente tiene que ver también con la edificación del mundo<sup>17</sup>.

Por esencia entonces, los cofrades, que establecen una relación muy especial con las imágenes de la Virgen María<sup>18</sup>, son hombres y mujeres convencidos de que su vida debe ser testimonio del mensaje de salvación y esperanza

---

12. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1998: n. 20).

13. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023: n. 5).

14. AMIGO VALLEJO (2008: 151).

15. «No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla de un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal», CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (2007: 263).

16. FRANCISCO (2013a: n. 122).

17. BENEDICTO XVI (2017: 15).

18. Podemos decir que la presencia de las imágenes de la Virgen desde el siglo XVI, en especial por iniciativa cofrade, pero también de barrios, particulares, mercaderes, etc., desbordan toda la ciudad (Sevilla, Granada, etc.) en lugares de culto, pero también de paso y de comercio, a las que se unían estampas, medallas, insignias y rosarios y ante las que el pueblo pedía, rezaba e intercedía por las necesidades públicas (sequías, plagas, epidemias...) y privadas. A este respecto es interesante la conferencia de LÓPEZ-GUADALUPE (2013).

de Cristo y, a imitación de María, profetas de esperanza. Una esperanza que es, en palabras del beato cardenal Pironio, «confianza, camino y compromiso, que no es anuncio superficial de cosas fáciles; es, al contrario, descubrir el paso del Señor en las difíciles»<sup>19</sup>. Este ser testigos apasionados de la Buena Noticia<sup>20</sup> se configura desde su forma de ser Iglesia y constituye, al modo de María, una manera de conectar la esperanza con la memoria, el encuentro de lo sensible y lo simbólico, el silencio con la palabra, la oscuridad con el consuelo. En María se hace carne lo que Péguy aplicaba a la esperanza, porque: «(Ella) ve lo que sucederá... y ama lo que será»<sup>21</sup>.

## 2. JUAN DE ÁVILA Y LA ESPERANZA CRISTIANA

Dispuesto a dar el salto a América, salió el recién ordenado presbítero Juan de Ávila de su Almodóvar del Campo natal hacia Sevilla en 1526. La ciudad tenía un ambiente cofrade intenso, como han demostrado los estudios de Sánchez Herrero<sup>22</sup>, Pérez González<sup>23</sup> y Pro Jiménez<sup>24</sup>: las de origen medieval (devocionales, benefactoras, sacramentales, profesionales, de clérigos, asociadas a conventos...) y las nacientes de penitencia. Por influencia de Fernando Contreras y por mandato de don Alonso Manrique, arzobispo hispalense, el joven sacerdote se queda en la ciudad, predicando su primer sermón en la iglesia de San Salvador el Día de la Magdalena. Viviendo sencillamente, pronto pasa a predicar a los pueblos del arzobispado (Écija, Alcalá de Guadaíra y Lebrija) y en 1532, acusado de heterodoxia, el Santo Oficio lo encarcela probablemente en el castillo de San Jorge. Durante los meses de prisión hasta su libertad en julio de 1533, su biógrafo fray Luis de Granada nos dice que tenía esta prisión por dichosa porque

en este tiempo le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba en gran precio, que fue darle un muy particular conocimiento del misterio de Cristo, esto es, de la grandeza desta gracia de nuestra redención y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, alegrarnos en Dios y padecer trabajos alegremente por su amor<sup>25</sup>.

19. PIRONIO (2010).

20. «Cuando vosotros sentís un encendimiento dentro de vosotros, que os arde el corazón en amor de Dios, el Espíritu Santo es», JUAN DE ÁVILA (2019). Todas las citas de JUAN DE ÁVILA son de esta edición de obras completas.

21. «Porque la fe solamente ve lo que es, y ella ve lo que sucederá. El amor ama solamente lo que es, y ella ama lo que será», PÉGUY (1992).

22. SÁNCHEZ HERRERO (1999).

23. PÉREZ GONZÁLEZ (2005).

24. PRO JIMÉNEZ (2024).

25. FRAY LUIS DE GRANADA (2020: libro 1, 6, p. 75).

Al modo paulino, el maestro Ávila entiende que precisamente las tribulaciones son las que van perfilando los rasgos distintivos de la esperanza cristiana, que se ve aquilatada en las dificultades y pruebas: «nos gloriamos en las mismas tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce la constancia (*hypomonen*), y la constancia virtud aquilatada (*dokimén*), y esta la esperanza (*elpida*)...» (Rm 5, 3-4). Pablo dice que los tesalonicenses «acogieron la Palabra en medio de muchas tribulaciones con el gozo del Espíritu Santo» (1 Ts 1, 6) y eso los llevó a la espera gozosa del Hijo: para que la vida gloriosa de Jesús se manifieste en nosotros, antes hemos de reproducir en él sus sufrimientos mortales (II Cor 4, 7-12)<sup>26</sup>.

La esperanza es tema del ambiente teológico y humanista de la época; lo vemos en Carranza<sup>27</sup>, Cano y Soto que, maestro de Juan de Ávila, lo hizo en el comentario a los romanos de 1550<sup>28</sup>. El maestro Ávila nos transmite en sus escritos, con su particular lenguaje, esta noticia de esperanza que es la persona misma de Jesucristo, y lo hace con un lenguaje y una fuerza que es capaz de levantar el alma de toda tristeza y desconfianza, ya que nos invita con el Apóstol a no tener «tristeza como los que no tienen esperanza» (1 Ts 4, 13).

Para Ávila, como señala Fernández Cordero, la esperanza del cielo da sentido y fuerza para sobrellevar las dificultades de la vida, las cuales se convierten en camino de este si son vividas como medios para corresponder al amor que Jesús nos tuvo en la cruz y asemejarnos a él<sup>29</sup>: «pues si bien miramos qué tuvo Cristo en esta vida sino trabajos, mientras más fuéremos trabajados, más conformes, más cercanos a Cristo; y por eso más ciertos de serlo en el cielo, adonde limpiará Dios las lágrimas de nuestros ojos (Ap 7,17), adonde nos recibirá como Padre amador de sus hijos...»<sup>30</sup>. Y en esta esperanza, y no en la nuestra, hemos de osar emprender la empresa del servicio de Dios<sup>31</sup> porque en esto estriba nuestra esperanza: en los merecimientos y muerte de Jesucristo<sup>32</sup>, que la fundamenta en su mirada de amor al Padre<sup>33</sup>.

Cuando el creyente experimenta la misericordia de Dios, manifestada por Jesucristo y comunicada con la gracia del Espíritu Santo, está anclado

26. FERRARA (1962: 62).

27. En su «De recta spe filiorum Adae» citando a Rm 8, 31-34, el arzobispo de Toledo comenta la certeza de la esperanza en cuanto esta se funda en el amor de Dios que entrega a su Hijo por nosotros, no como resultado de la experiencia interna de ser hijos de Dios. Medina añadirá que la esperanza es un dogma de fe católica expresamente definido en Trento.

28. SÁNCHEZ-ARJONA (1969).

29. FERNÁNDEZ CORDERO (2018: 265).

30. JUAN DE ÁVILA (2019), OC IV, *Carta 81. A unos amigos atribulados*.

31. JUAN DE ÁVILA (2019), OC I, *Audi filia*, cap. 27, 3.

32. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 43*, 45.

33. «¡Cuán firmes son los estribos de nuestro amor! Y no lo son menos los de nuestra esperanza. Tú nos amas, buen Jesús, porque tu Padre te lo mandó, y tu Padre nos perdona porque Tú se lo suplicas», JUAN DE ÁVILA (2019), OC II, *Tratado del Amor de Dios*, 12.

firmemente en la esperanza como Abraham<sup>34</sup>, una esperanza que nace de la Pasión de Jesucristo<sup>35</sup>.

Esta esperanza, que es Cristo, nos ha venido por María: «y como no se puede pasar de la noche al sol sino por el alba, tampoco quiso Dios que alguno pasase del pecado mortal a la gracia sino por María»<sup>36</sup>. En particular, esa gracia nos ha venido en relación con su maternidad dolorosa como señal de identidad cristiana, porque la redención no es solamente un hecho histórico, sino que cambia nuestra vida: vivimos de otra manera porque tenemos esperanza<sup>37</sup>: «Es esto gran joya, siempre viva, en cualquier tiempo esperar en Dios: tu amor en Dios y lo que amares en amor de Dios»<sup>38</sup>.

### 3. MARÍA DOLOROSA, MADRE DE ESPERANZA

La esperanza de la Iglesia se basa en que los creyentes, unidos a Cristo en el Bautismo, comparten los sufrimientos de Cristo (Rm 6, 1-6), y participan de su gloria a través del Espíritu. María, realizando esta unión de una manera particular en su apertura a la Palabra de Dios y en el camino por el que la condujo el Espíritu hasta el pie de la cruz y más allá de esta, sabe ver que Dios actúa en el tiempo, porque ella ve todo cumplido bajo sus ojos, creyendo contra toda evidencia, esperando contra toda esperanza<sup>39</sup>. Si la paradoja de la esperanza es esa capacidad de proyectarse desde el lugar del dolor y la pérdida, María, que mantuvo fielmente su unión con Jesús hasta la cruz, se asoció con entrañas de madre a su sacrificio<sup>40</sup>, caracterizándose por la ofrenda generosa de todo su ser

34. «Aparejaos para mayores peleas y creed en esperanza contra esperanza (Rom 4, 18) como otro Abraham y viva en vos la fe de los merecimientos de Cristo nuestro Señor, aunque veáis falta de ellos en vos», JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Carta* 258.

35. Continúa afirmando fray Luis al respecto: «Y aunque par animar a esta virtud haya muchos motivos en las Santas Escrituras, pues, como el Apóstol dice, todas ellas sirven para fundar esta esperanza; pero el principal motivo que para esto hay es el beneficio de la Pasión de Nuestro Redentor, pues nos consta que todo cuanto Él padeció y mereció fue para nosotros, pues Él de nada tenía necesidad. Solos los trabajos y dolores fueron suyos; mas el fruto de ellos todo es nuestro; y con tales prendas seguramente podemos esperar el remedio de nuestros males». Fr. Luis de Granada, *Vida del P. Maestro Juan de Ávila*, I parte, cap. 3, § 9, en Fr. Luis de Granada-L. Muñoz, *Vidas*, pp. 69-70.

36. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 60.

37. BENEDICTO XVI (2017: 2).

38. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 6, 127.

39. «Tú, María, eres Madre del dolor, tú eres la que no cesa de amar a Dios no obstante su aparente ausencia, y en él no se cansa de amar a sus hijos, cuidándolos en el silencio de la espera. En tu Sábado santo, María, eres el icono de la Iglesia del amor, sostenida por una fe más fuerte que la muerte y viva en la caridad que supera cualquier abandono», MARTINI (2000).

40. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1964: 58).

en la fe<sup>41</sup>. Por eso podemos decir que «la misión de María hacia los hombres, de ninguna manera oscurece ni disminuye la única mediación de Cristo [...] María coopera de forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la *esperanza* y la encendida caridad, en la restauración de la vida sobrenatural de las almas»<sup>42</sup>.

La advocación de María como madre de la Esperanza, relacionada especialmente con el Adviento, tiene una antigua tradición en la Iglesia hispana<sup>43</sup>, aunque es a partir del siglo XVII cuando la advocación de la Esperanza evoluciona hasta el punto de ser titular de innumerables hermandades de penitencia que se fueron creando en España. La Esperanza no es ahora la expectación del Hijo que va a nacer, sino la Resurrección del mismo Hijo y por eso la representación de la Virgen evoluciona hacia el recogimiento<sup>44</sup>. María aparece mostrándose tal cual es, transmitiendo su dolor afrontado con serena esperanza, iluminando al creyente a tomarla como modelo: ella, como Cristo, acepta el dolor pacíficamente sobre sí y devuelve esperanza y paz<sup>45</sup>.

Sevilla tiene una gran tradición de devoción a la Esperanza desde su reconquista hasta el día de hoy, siendo advocación de los titulares de las múltiples Esperanzas Dolorosas y Esperanzas de Gloria como ha estudiado Nogales Márquez<sup>46</sup>. Puede que hasta Juan de Ávila que llama a María «Enfermera de la Misericordia divina»<sup>47</sup> conociese la imagen que desde la fundación del hospital de la Correduría en 1249 por el rey Fernando III se veneraba allí con el título de Nuestra Señora de la Esperanza (Divina Enfermera).

41. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (s. f.: 2622).

42. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1964: 60-61).

43. Hasta el siglo VII se celebraba la Maternidad Divina o la Fiesta de Santa María como se aprecia en los calendarios mozárabes. En el X Concilio de Toledo (656), san Eugenio III, san Fructuoso de Braga y san Ildefonso defendieron su instauración. En el siglo XI san Pedro de Mezonzo llama a María «Esperanza Nuestra» en la Salve y esta oración comenzó a circular por Europa a través del Camino de Santiago. En 1250 Gregorio IX aprobó su rezo en *Completas*. Gonzalo de Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora*. San Efrén de Siria «Esperanza de los patriarcas», «Áncora de mi esperanza». Alfonso X en la «Cantiga 409». Los Padres de la Iglesia ya se referían a ella como sostén de la esperanza cristiana (San Efrén), la introducción de la fiesta mariana de la maternidad divina en el X Concilio de Toledo (656), la difusión de la Salve («Esperanza nuestra») a través del Camino de Santiago, la presencia en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X o los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*.

44. VIEIRA ROLDÁN (2021: 16). No hay que exagerar la dicotomía entre una devoción anterior a la Virgen de carácter gozoso y una piedad dramática (angustias de María, piedad, etc.). Ambas conviven, aunque a partir del XVI y sobre todo en el mundo cofrade, las expresiones plásticas son más patéticas acompañando la idea de esperanza nacida en el dolor redentor de la muerte de Cristo.

45. MORENO ALMÁRCEGUI y SCALZO (2023: 1115).

46. NOGALES MÁRQUEZ (2009).

47. «En vuestras manos Señora, ponemos nuestras heridas para que las curéis, pues sois enfermera del hospital de la misericordia de Dios, donde los llagados se curan» OC IV, *Sermón 60*, 32.

La esperanza era en el ambiente religioso sevillano de este primer tercio del siglo XVI un elemento característico de una espiritualidad interiorizante y humanista en auge<sup>48</sup> que en su expresión ortodoxa aborrecía el formalismo religioso y buscaba un cristianismo más puro, sencillo e interior, en la que la contemplación de la pasión de Cristo insertada plenamente en su misterio pascual, desarrollaba la perspectiva de la esperanza cristiana en la escuela de la Virgen María, considerando a san Pablo el maestro de la vida espiritual<sup>49</sup>: «(Dios) tornónos a engendrar otra vez de agua y de Espíritu Santo para que fuésemos herederos de Dios, y dionos esperanza, que hace alegrar el corazón, [...] dionos esperanza viva, porque Jesucristo resucitó de entre los muertos»<sup>50</sup>.

Y es que, en la ternura de María, el pueblo de Dios ha buscado siempre el signo del rostro maternal y misericordioso de Dios, como señal de esperanza, porque el encuentro con María es siempre una experiencia de fe cristiana<sup>51</sup>. Y esa experiencia de fe es comunitaria, aunque se realice individualmente<sup>52</sup> y por tanto la espiritualidad mariana es al tiempo un camino personal<sup>53</sup> y comunitario, una experiencia de vida y de fe<sup>54</sup>.

La esperanza de María es una espera dolorosa alentada por el amor e iluminada por la fe en Cristo resucitado que alienta una espera compartida en la caridad fraterna y en la misión<sup>55</sup>. La vida de María enraizada en la esperanza de Israel y vivida en unión con Cristo es un aprendizaje de la esperanza, capaz de cambiar el sufrimiento en el gozo de la donación. La cercanía de Jesús, desde el día de la Encarnación, se convierte en experiencia de una presencia que es más allá de la visibilidad humana y de los éxitos inmediatos. María fue viviendo estas sorpresas gozosas y dolorosas, para contemplarlas a la luz de la misma palabra de Dios. El momento culminante de la experiencia dolorosa fue la cruz donde se evidencia que el paso a este más allá es siempre camino doloroso

---

48. Por ejemplo, fray Luis de Granada, biógrafo de Juan de Ávila, dice de la esperanza: «Y tenga por cierto que nunca tendrá verdadera paz y reposo de corazón, hasta que tenga esta manera de seguridad y confianza, porque sin ella todas las cosas lo turbarán, inquietarán y desmayarán, y con ella no tiene por qué turbarse, pues tiene a Dios por valedor», FRAY LUIS DE GRANADA, *Memorial de la vida cristiana*, p. 119.

49. SÁNCHEZ-ARJONA (1969: 120).

50. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 18*.

51. «La espiritualidad mariana es una experiencia de fe cristiana unificada por María», en AMATO (2000: 145).

52. «La espiritualidad mariana, en su sentido exacto, es idéntica a la espiritualidad eclesial», en VON BALTHASAR (1965: 68).

53. «La espiritualidad popular es una forma de encuentro personal con el Señor», en GALLI (2015: 460).

54. Interesante lo que desde el punto de vista de la tensión individual comunitario indica JOAS (2023).

55. ESQUERDA BIFET (2015).

de fe, esperanza y amor<sup>56</sup>. María está llamada a correr la misma suerte que el Redentor compartiendo su mismo dolor y en sintonía con su mismo amor<sup>57</sup> como expresión de su íntima comunión con Cristo.

La realidad dolorosa del Calvario parecía indicar que el reino había terminado de una manera frustrada, pero precisamente es en este momento en que María pasa a una nueva maternidad como madre de los creyentes. Este milagro de cambiar el sufrimiento en el gozo de la donación «solo podría hacerlo un Dios que, haciéndose hombre, entrase personalmente en la historia y sufriese en ella»<sup>58</sup> porque este sufrimiento queda traspasado por la luz del amor. María supo recorrer este mismo camino de esperanza gozosa y dolorosa, asociada al mismo Jesús, confiada en su nueva presencia y acción salvífica. Además, pudo experimentar que Jesús se había convertido en esperanza-certeza de que Dios ha entrado en nuestra historia para hacerla su misma historia. El estar de pie junto a la cruz equivalía a dirigir la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado<sup>59</sup> donde se experimenta que «el dolor del amor se convierte en nuestra salvación y nuestra alegría»<sup>60</sup>.

La nueva maternidad de María consistirá en acompañar a los creyentes para vivir esta misma experiencia que transforma el sufrimiento en un nuevo modo de amar, convirtiéndolo en esperanza fecunda para sí y para todos los demás. La fecundidad (espiritual y apostólica) es maternidad esperanzada, dolorosa y gozosa, sostenida en los merecimientos y muerte de Jesucristo<sup>61</sup>. El dolor de la Virgen es fecundo en cuanto anima a la conversión y la esperanza<sup>62</sup>.

La Virgen es «esperanza única de los pecadores»<sup>63</sup> porque Dios muestra su misericordia por Jesucristo, nacido de María. Así nosotros, unidos en torno a su imagen «acompañando y consolando a la Virgen y llorando con ella tanto dolor como por nuestra causa le vino» será capaz de «consolaros en vuestras tibiezas, socorremos vuestros trabajos; alcanzaros ha gracia y después gloria»<sup>64</sup> y, además, como imagen de la Iglesia, madre que abre las puertas de su casa no solo para que entren más hijos, sino para que los que viven en el hogar salgan al encuentro de los otros<sup>65</sup>.

56. ESQUERDA BIFET (1997: 5).

57. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 67*.

58. BENEDICTO XVI (2017: 37).

59. BENEDICTO XVI (2017: 44).

60. BENEDICTO XVI (2017: 47).

61. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 43*.

62. ROMÁN VILLALÓN (2021: 128).

63. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 70*.

64. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 67*.

65. FRANCISCO (2013a: 46).

#### 4. CAMINO, ESTANDARTE Y PALABRA

Juan de Ávila a lo largo de su vida se comprometió en que la fundación de cofradías, hermandades o asociaciones de carácter benéfico tomaran una orientación verdaderamente caritativa, de una espiritualidad profunda y de animación en el seguimiento de Cristo, aconsejando para ello al Concilio de Trento y a los preladados y clérigos con los que estableció contacto<sup>66</sup>.

Y esa perspectiva de reforma se realiza a imagen de María, porque para Ávila la renovación de la Iglesia se hace desde el descubrimiento de su rostro mariano. Según Esquerda Bifet la piedad mariana popular encuentra su punto de partida en estos tres criterios:

el ejemplo de María como cercana a las propias circunstancias de fe y de dificultad, la transparencia de María respecto al misterio de Cristo que ha tomado de ella carne y que la ha asociado a su obra salvífica como figura de la Iglesia, la función de María como madre que acompaña, ama, ayuda, intercede, como expresión de la misma acción salvífica de Cristo que asocia a María y la Iglesia<sup>67</sup>.

María es señora de la Esperanza porque recorre un *itinerario* que comparte la misma vida de Cristo, que no solo se hace hombre, sino que hace de su vida camino que nos invita a seguir. Este itinerario vital está representado en la salida procesional que no es solo un recorrido, es una peregrinación, un itinerario sacro que nos recuerda nuestra condición de *homo viator*, en el que la comunión y la escucha atenta de la Palabra de Dios son necesarias «para no faltar en el camino... y comenzar luego a caminar»<sup>68</sup>.

El camino que recorreremos es, como el de María, el camino del mismo Cristo, porque la comunicación en los padecimientos de Cristo, en su resurrección y en su vida gloriosa es la auténtica esperanza cristiana como señala san Pablo<sup>69</sup> y recoge Juan de Ávila. Solo la fidelidad de Dios expresada en Jesucristo, el rostro de la misericordia del Padre, y nuestra incorporación a Cristo en el bautismo nos hacen enraizar la esperanza en el amor que Dios nos tiene: «Ella guardó las palabras de Él. Sigamos nosotros a ella. Vamos por sus caminos, y entonces seremos bienaventurados, velando a las puertas de su misericordia y seremos oídos»<sup>70</sup>.

66. Así lo expusimos en nuestra intervención en el IV Congreso Internacional de Cofradías y Hermandades de Semana Santa de Málaga, 2021.

67. ESQUERDA BIFET (2009: 244-245).

68. JUAN DE ÁVILA (2019), OC IV, *Carta 28*.

69. «En efecto, la pasión, la muerte, la resurrección, la Ascensión, la vida gloriosa de Cristo en el cielo, da fundamento al Apóstol para apoyar la esperanza cristiana, precisamente por la unión íntima y vital de Cristo con sus miembros, por la que les hace o los hará partícipes de todos sus misterios. Por eso llama a Jesucristo “nuestra esperanza” (I Tim 1, 1), en ORBISO (1944: 199).

70. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 68, 16*.

Solo en la esperanza anclada en Jesucristo (Heb 6, 19-20) y no en la nuestra, como María<sup>71</sup>, hemos de emprender este camino que lo es de servicio y de conversión, en el que tenemos la esperanza de que nuestro pecado sea sanado: «El que no cabe en los cielos, en sus entrañas se encerró; bien cabrás, pecador, en las entrañas de la Virgen»<sup>72</sup>.

Con frecuencia resaltamos los esfuerzos necesarios por preparar el recorrido procesional con determinación y con cuidado, pensando en todos los detalles y en que el ambiente sea el más adecuado. Preparar la procesión es también preparar el camino que nos hace comprender lo que debe ser nuestra vida de bautizados, es preparar un acto de evangelización<sup>73</sup>. Porque si no, como dice el maestro Ávila: «¿Qué aprovecha hacer procesiones y andar con los pies buenos pasos, si nos estamos en nuestros malos pasos de nuestros pecados?»<sup>74</sup>. Esa preparación y recorrido tiene que ser una imagen del caminar de la Iglesia peregrina hacia un encuentro definitivo con Cristo donde María «permanece», es decir, está presente como Madre de la esperanza<sup>75</sup>. Ella «antecede con su luz al Pueblo de Dios peregrinante como signo de esperanza y de consuelo»<sup>76</sup> porque todos los momentos de la vida de María indican una experiencia de esperanza.

En el camino hace falta tener una mirada contemplativa como la de María para descubrir las presencias reales y misteriosas por las que Dios nos sale al encuentro por Cristo en la vida cotidiana. En ese misterio de la vida cotidiana hoy también surgen las voces que dicen «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 42, 3). A los cofrades se les hace esta pregunta desde la calle y como María, la respuesta debe ser vivir la esperanza mostrada, porque «poco aprovecha a muchos que sepan los mandamientos de Dios, que son el camino para el cielo, si no los ponen en obra»<sup>77</sup>. En cierto modo la actitud vital de María responde a la pregunta del salmo señalando con su vida a Jesús, diciendo «haced lo que Él os diga».

Como familia cofrade, exponemos públicamente con nuestros actos que hemos tenido en el camino de la vida esa experiencia contemplativa de «toparse con Dios»<sup>78</sup> como la Virgen; un encuentro directo, que «no es un conocimiento en el que uno se cansa a base de pensamientos y discursos»<sup>79</sup>, sino que es un conocimiento por amor, una experiencia de unión afectiva e inmediata como si «Dios estuviera tocando el alma».

71. JUAN DE ÁVILA (2019), OC II, *Audi filia*, 27, 3.

72. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 63, 7.

73. CUESTA GÓMEZ (2020: 165 y ss.).

74. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 68, 23.

75. BENEDICTO XVI (2017: 50).

76. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1964: 68).

77. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 60, 9.

78. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Plática* 3.<sup>a</sup>, 14.

79. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Plática* 3.<sup>a</sup>, 175.

Al paso del Señor y de su Madre por las calles de las ciudades y pueblos, profundizamos en esa experiencia de encuentro donde «todas las cosas, Señor, dan voces de que te quieren bien a ti, porque todas ellas son testigos de quién eres tú y de las dádivas que nos das»<sup>80</sup>; este es el Jesús que se muestra en los acontecimientos y el estilo de María que encuentra a Dios en lo cotidiano de la vida, que se convierte en una escuela de fe.

Porque como señala Pío XII<sup>81</sup>, «la fe religiosa y la vida popular forman una unidad comparable a la unidad del alma y cuerpo» que hay que evidenciar para que los gestos externos sean creíbles, o incluso coadyuven a la fe<sup>82</sup>: «imita a la Virgen [...] para que tu vida pasada, que fue ejemplo de oscuridad y causa de que otros pecasen, sea ya lumbre para traer al servicio de Dios a los que están en tinieblas»<sup>83</sup>.

Nuestra Señora va delante, cerca del Señor: de la misma manera que ya glorificada es la imagen y principio de la Iglesia, ella nos *antecede* de modo que la esperanza configura nuestro caminar de gozo y dolor, y sostenidos por ella entendemos que el amor consiste en configurarnos «tramo a tramo» con Cristo, sin tener miedo «porque es señal de no tener esperanza»<sup>84</sup>. Tramo a tramo, como en las procesiones, acompañar la imagen de María de la Esperanza nos pone en la dinámica precisa de estar siguiendo el camino adecuado: «sea Él en quien esperamos y Él sea lo que esperamos»<sup>85</sup>.

Y, por eso, como peregrinos, depositar nuestra mirada sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios implica al amor que «se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio»<sup>86</sup>. Ávila es muy consciente de esto y por eso al Concilio de Trento le aconseja que se tenga cuidado con los vestidos de las imágenes para que, al vestirlas, no se caiga en la profanidad al contrario sean «tan bien hechas que provocasen a la devoción»<sup>87</sup>. A una imagen de Nuestra Señora del Pópulo rezaba Juan de Ávila en su casa de Montilla y delante de una imagen de María pide el santo maestro que los predicadores «avisen al pueblo –según encarga el Concilio Tridentino– que no han de poner la esperanza ni el amor en las imágenes...

80. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Plática 16*.

81. PÍO XII (1953: 5).

82. A este respecto, sería interesante señalar el papel que las cofradías y hermandades tienen en consolidar la coherencia creyente y la continuidad fe-vida con sus gestos y actuaciones. Algunos sociólogos contemporáneos sugieren que la religión en el marco europeo ha salido de las instituciones, y que las creencias se han colocado en una especie de menús individuales. Cf. HERVIEU-LÉGER (2004).

83. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 60, 30*.

84. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 82*.

85. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Carta 44*.

86. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (2007: 260).

87. JUAN DE ÁVILA (2019), OC I, *Memorial primero al Concilio de Trento, 11*.

porque ellas solamente están para traernos a la memoria lo que representan por lo representado»<sup>88</sup>.

Las imágenes de los titulares de hermandades y cofradías son pues un estandarte del amor de Dios porque, como señala Ávila, el mismo Jesús podría ir diciendo en ella:

aquí voy, hombres, en esta procesión en testimonio que no estoy arrepentido de haber andado la otra al monte Calvario, sudando y derramando sangre por vuestro remedio; y si es menester tornar otra vez a pasar lo que allí pasé y a morir otra vez en la cruz, todo lo que se me pidere haré y sufriré porque tu ánima no se pierda, mas alcance la eterna salud<sup>89</sup>.

María tampoco se arrepiente de su sí, a pesar del dolor y el sufrimiento, y va señalando a ese Señor que «sale a buscar por las calles aun a los que no te van a buscar a tu templo, y vas a convidar con tu vista aun a los que no te quieren ver»<sup>90</sup>.

Con su «sí» se convirtió en el «Arca viviente de la Alianza», signo de una nueva presencia de Dios en el mundo. Una comprometida vida cofrade debe ser hoy también un Arca viviente de la Alianza para orientar a los que viven alrededor hacia «una esperanza que vaya más allá»<sup>91</sup>. Ese «sí» es una esperanza viva como nos indica Ávila: «Hermano, si presumes en tu corazón y lo dices con las palabras que has de ir al cielo y no tienes los efectos en las obras, esta esperanza muerta es... Quiero decir que el que tiene esperanza y con ella tiene obras, declara que es para ir al cielo». Y si no hay nada de esto, sino solamente dice con la boca: «Al cielo tengo de ir, esperanza tengo de ir allá», esta tal «esperanza muerta es y sin fruto alguno»<sup>92</sup>.

El sí de María se convierte en único y modélico para todo discípulo y para la vida de la Iglesia<sup>93</sup> y por eso, también es modelo para la vida cofrade. Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista<sup>94</sup>. Porque ella con su sí, le ha dado a Dios lo que le pide: «dad, hermanos, a nuestro Señor lo que os pide, para ir como debéis en su santa procesión (confesión y comunión), a imagen de las procesiones celestiales<sup>95</sup>». Com-

88. JUAN DE ÁVILA (2019), OC II, *Escrito séptimo, Reglamento de las misiones*, 1.

89. JUAN DE ÁVILA (2019), OC, *Sermón 37, Procesiones de Pasión y procesión de alegría*, 41.

90. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Procesiones de Pasión y procesión de alegría*, 41.

91. BENEDICTO XVI (2017: 30).

92. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 82*.

93. DECLARACIÓN CONJUNTA DE LA COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA (2005).

94. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (1979: 301).

95. «Os acordéis de aquellas procesiones que eternalmente se han de hacer, no en las calles lodosas o pedregosas de aqueste destierro, más en las plazas de la Jerusalén celestial» (JUAN DE ÁVILA, 2019), OC III, *Procesiones de Pasión y procesión de alegría*, 57.

prometidos en este itinerario de fe –representado en la salida procesional– los hermanos también quieren decir «sí» como María, en conversión de costumbres y en comunión con el Señor en la eucaristía y con los demás. Porque la eucaristía no solo plasma la existencia personal del cristiano, sino también la vida de la comunidad eclesial e impulsa a vivir profundamente la comunión de amor significada y realizada por la participación en la única mesa.

La cofradía, como la Iglesia, puede convertirse así en «pan partido» para el mundo: para la gente en medio de la cual vive, especialmente para los más necesitados<sup>96</sup>. La Esperanza nos señala a la sabiduría eterna del Padre: «cuán callado parece que vas, puesto en las andas [...] venid a mi todos los que trabajáis y estáis cargados, que yo os recrearé, eso mismo que entonces tu lengua decía, dice ahora tu corazón yendo en las andas»<sup>97</sup>. Porque el estilo mariano de la Iglesia se expresa en la proximidad de la humildad, el acercamiento, el encuentro y el cariño<sup>98</sup>; esa proximidad es una actitud fundamental de la esperanza que «mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, por otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios»<sup>99</sup>.

## 5. PORTADORES DE ESPERANZA

La dimensión mariana comunica a la piedad popular un sentido fuerte de Iglesia contemplativa, caritativa y misionera<sup>100</sup>, una Iglesia que es portadora de la esperanza que ha germinado en el punto extremo del abajamiento del Señor en la cruz «que es también el punto más alto del amor» donde «ha nacido y renace siempre nuestra esperanza»<sup>101</sup>.

María experimenta en su misma historia la esperanza-certeza de que Dios ha entrado en nuestra historia para hacerla su misma historia<sup>102</sup> y que, por tanto, unidos al Crucificado y Resucitado, nuestra condición es la de portadores de esperanza, una esperanza creativa que se concreta en el acercamiento a los que más lo necesitan, porque «en cada hermano y hermana en dificultad abrazamos la carne de Cristo que sufre»<sup>103</sup>.

96. JUAN PABLO II (1998).

97. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Procesiones de Pasión y procesión de alegría*, 40; *Sermón 37*.

98. FRANCISCO (2013a: 288).

99. JUAN PABLO II (1999: 46).

100. ESQUERDA BIFET (2009: 245).

101. FRANCISCO (2017).

102. BENEDICTO XVI (2017: 43).

103. FRANCISCO (2013b).

Al levantar en su trono a la esperanza, somos imitadores de su «mu-cha caridad y lealtad con que tú nos eres madre, y muy piadosa»<sup>104</sup>, y es la verdadera forma de ser portadores de esperanza porque la misión del discípulo, recibida a los pies de la cruz, es configurarse como familia de Jesús junto a María para llevar a todos la Buena Noticia de la salvación. Debajo del hábito en cada cofrade debe latir la certeza de que el reino de Jesús está siempre más allá de todas las esperanzas humanas y que la única manera de vivir auténticamente es imitar como María al crucificado: «de manera que, mirándote, Señor, todo me convida a amor: el madero, la figura, el misterio, las heridas de tu cuerpo; y, sobre todo, el amor interior me da voces que te ame y que nunca te olvide de mi corazón»<sup>105</sup>.

Porque como cofrades: «¿qué aprovecha hacer procesiones y andar con los pies buenos pasos, si nos estamos en nuestros malos pasos de nuestros pecados?»<sup>106</sup>. La esperanza que portamos tiene una doble dirección: por un lado, de carácter integral porque no mira a una parte del ser cristiano sino a todo su ser, experimentando la providencia divina en los acontecimientos de la vida que a veces ilógicos y sin sentido, se iluminan con la fe<sup>107</sup>, y por otro animando a actuar el bien desde la gratuidad, comprometiéndose con las necesidades del mundo, y no tomar por definitivo lo que es transitorio<sup>108</sup>. Una esperanza que no pueda ser para todos no es esperanza.

Las cofradías y hermandades se hacen misioneras redescubriendo su propia realidad de mediación materna, como instrumentos de vida en Cristo<sup>109</sup>. De hecho, no solo nacieron con la intención de realizar obras caritativas y solidarias sino mucho más, porque junto a María, como los primeros discípulos, lo suyo es una propuesta de otro modelo de relación humana basado en la fraternidad evangélica. Una fraternidad fundada en Cristo que fomenta y representa al exterior la unidad de los corazones que debe existir en el interior (como en Pentecostés en el cenáculo) alimentada por la oración y dispuesta a una vida apostólica de caridad sencilla y cordial como la de María que salió de prisa a visitar a Isabel y le hizo ver a Jesús que no quedaba vino en las bodas.

La pastoral misionera debe movernos además a ir hacia los más alejados para reflejar el amor de Cristo porque la misión pone a prueba la cercanía maternal de la Iglesia: «si piensas que no hay en el cielo quien se acuerde de ti, ni te pueda remediar, ni lo quiera, abre tus orejas a tan alegre nueva que

104. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 70*.

105. JUAN DE ÁVILA (2019), OC I, *Tratado del Amor de Dios, 11*.

106. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 68, 23*.

107. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Carta 41*.

108. De hecho, la crisis de esperanza, según Martínez-Gayol «tiene dos niveles, uno más subjetivo –más personal– y otro con una implicación más comunitaria y social» (MARTÍNEZ-GAYOL (2016: 9).

109. ESQUERDA BIFET (2009: 245).

te envía a decir la Virgen María: [...] no tengo olvidado al pobre y menestero<sup>110</sup>». Corazón de madre está llamada a ser la cofradía como ejemplo de paso de una pastoral sedentaria, autorreferencial y estática a otra itinerante, peregrina y extática<sup>111</sup>.

Y es que los hermanos, deben ser como la Madre: «¡Oh dichosa la casa donde entras a visitarla! ¿Qué bien habrá que no traigas contigo pues llevas contigo a Dios?»<sup>112</sup>, generando la cultura del encuentro en una plural armonía<sup>113</sup>, acercándose «por estas calles a buscar a mis hermanos, para darles el fruto de mi muerte, que con ferventísimo amor por ellos pasé»<sup>114</sup>, por esas calles donde transcurre la vida cotidiana de la gente, respondiendo con la imagen de María que no hay que tener miedo porque tenemos esperanza<sup>115</sup>. Así la devoción y la piedad se convierten en espacio de encuentro con Jesucristo<sup>116</sup>. Puede flaquear nuestra esperanza, pero nos sentimos alentados por todo un pueblo en marcha: «al que verdadera esperanza tiene asentada en su alma, todo se le hace liviano, aunque sean grandes trabajos»<sup>117</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

La devoción mariana, particularmente a la Señora de la Esperanza, pertenece a la identidad de nuestras cofradías y hermandades y a su patrimonio genético-religioso.

En el alba de la madrugada del Viernes Santo, donde todo parece final y oscuridad, donde se concitan la desesperación y la soledad que también atezan a nuestras vidas, escuchamos la voz del santo Maestro hablando de la estrella de la mañana: «ya es tiempo de caminar, ¡levantad los dormidos [...] la Virgen está desde el cielo dándote voces en este santo día... que despertéis del sueño del pecado y que andes en la lumbre de ella, que te será fiel abogada y piadosa madre... toda la Iglesia te desean ver fuera de esa triste noche en que vives»<sup>118</sup>.

Qué gran expresión de la esperanza en Cristo es acompañar a María: «(Señora) hacednos amigos de vuestro benditísimo Hijo... y alcanzadnos tan fuerte amor suyo, que de aquí en adelante le escojamos por nuestra mejor

110. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 71*, 29.

111. GALLI (2015: 250).

112. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 66*, 12.

113. FRANCISCO (2013a: 220).

114. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Procesiones de Pasión y procesión de alegría*, 38.

115. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 82*, 58.

116. CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (2007: 258-265.)

117. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 65*.

118. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón 60*.

parte»<sup>119</sup>. En la madrugada, Señora, «salís como alba... y dais alegría a los que os miran»<sup>120</sup>, porque la oscuridad, el dolor del Viernes y el silencio del Sábado Santo, se convirtieron también, para la fe de María, en un más allá de certeza de esperanza y mañana de Pascua.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMATO, A. (2000): *María y la Trinidad*. Salamanca, Secretariado Trinitario.
- AMIGO VALLEJO, C. (2008): *Religiosidad Popular*. Madrid, PPC.
- BENEDICTO XVI (10 noviembre 2007): *Discurso a la Confederación de cofradías de las diócesis de Italia*. Ciudad del Vaticano.
- BENEDICTO XVI (2007): *Spe Salvi. Carta encíclica*. Biblioteca Autores Cristianos.
- BYUN-CHUL HAN (2024): *El espíritu de la esperanza*. Barcelona, Herder.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (s. f.).
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (21 noviembre 1964): «Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*», en Conferencia Episcopal Española (ed.), *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (7 diciembre 1965): «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*», en Conferencia Episcopal Española (ed.), *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (2022): *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (CELAM) (1979): «Documento de Puebla», en *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (CELAM) (2007): «Documento de Aparecida», en *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*.
- CUESTA GÓMEZ, D. (2020): *La procesión va por dentro*. Bilbao, Mensajero.
- DECLARACIÓN CONJUNTA DE LA COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA (ARCIC) (16 mayo 2005): *Sobre el papel de María en la vida y doctrina de la Iglesia*. Seattle.
- ESQUERDA BIFET, J. (1997): *El gozo de la esperanza*. Barcelona, Balmes.
- ESQUERDA BIFET, J. (2009): *Espiritualidad mariana*. Madrid, Atenas.
- ESQUERDA BIFET, J. (2015): «La Virgen Dolorosa, Madre de la Esperanza, en san Juan de Ávila», *Estudios Marianos* 81: 113-130.
- FERNÁNDEZ CORDERO, M. J. (2018): «El cielo en la predicación y el acompañamiento espiritual de san Juan de Ávila», en M. M. Graña Cid (coord.), *El cielo: historia y espiritualidad*: 257-280. Madrid, Editorial Universidad Pontificia Comillas.

119. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 71, 31.

120. JUAN DE ÁVILA (2019), OC III, *Sermón* 60.

- FERRARA, R. (1962): «La esperanza cristiana en las epístolas paulinas», *Teología* 1: 55-88.
- FRANCISCO (2013): *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. La alegría del Evangelio*. Madrid, Ediciones Palabra.
- FRANCISCO (2013): *Visita al Hospital San Francisco de Asís de la Providencia. Discurso del santo padre Francisco*. Río de Janeiro. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130724\\_gmg-ospedale-rio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130724_gmg-ospedale-rio.html)
- FRANCISCO (2017): *Audiencia general*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco\\_20170405\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170405_udienza-generale.html)
- FRANCISCO (7 julio 2020): *L'Osservatore Romano*. Accesible en: <https://www.osservatoreromano.va/es.html>
- FRANCISCO (9 mayo 2024): *Segundas Vísperas de la Solemnidad de la Ascensión del Señor*. Accesible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2024/documents/20240509-indizione-giubileo.html>
- FRAY LUIS DE GRANADA (2020): *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila y las partes que ha de tener un predicador del Evangelio*. Barcelona, Linkgua.
- GALLI, C. M. (2015): «Dios vive en la ciudad», en L. Martínez Sistach (coord.), *La pastoral de las grandes ciudades*. Madrid, PPC.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2004): *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, Helénico.
- JOAS, H. (2023): *El poder de lo sagrado: una alternativa al relato del desencantamiento*. Barcelona, Herder.
- JUAN DE ÁVILA (2019): *Obras completas de san Juan de Ávila*. Madrid, BAC. Introducción, edición y notas de F. Martín Hernández y L. Sala Balust.
- JUAN PABLO II (2 diciembre 1998): *Audiencia general*. Accesible en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_02121998.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf_jp-ii_aud_02121998.html)
- JUAN PABLO II (1999): *Tertio Millennio Adveniente*.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1992): *Creer, esperar y amar*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- LÓPEZ-GUADALUPE, M. L. (2013): *Cinco siglos de devoción mariana en Granada: cofradías y fervor popular*.
- MARCEL, G. (2005): *Homo Viator*. Salamanca, Sígueme.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N. (2016): «La pequeña esperanza se abre paso a través de la historia», en XXXV *Semana Argentina de Teología*.
- MARTINI, C. M. (2000): *Carta pastoral Nuestra Señora del Sábado Santo*. Milán.
- MÁXIMO EL CONFESOR (s. f.): *Vida de María*. Madrid, Ciudad Nueva.
- MORENO ALMÁRCEGUI, A. y SCALZO, G. (2023): «María como arquetipo de libertad: un análisis de la evolución histórica de las advocaciones de la Virgen», *Cauriensia* XVIII: 1105-1138.
- NOGALES MÁRQUEZ, C. F. (2009): «Las Vírgenes de la Esperanza en Sevilla», en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*: 545-562. San Lorenzo de El Escorial, Real Centro Universitario María Cristina.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1998): *Las hermandades y cofradías*.

- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (2023): *María, estrella de la evangelización. La fuerza evangelizadora de la piedad popular*. Accesible en: <https://archidiocesisgranada.es/wp-content/uploads/2023/06/Maria-estrella-de-la-Evangelizacion-La-fuerza-evangelizadora-de-la-Piedad-popular-Carta-Pastoral-de-los-Obispos-del-Sur-de-Espana.pdf>
- ORBISO, T. (1944): *Estudios bíblicos, V Semana Bíblica española*.
- PABLO VI (1974): *Carta encíclica Marialis Cultus*.
- PÉGUY, C. (1992): *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Madrid, Encuentro.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. (2005): *Los laicos en la Sevilla medieval: sus devociones y cofradías*. Huelva, Universidad de Huelva.
- PÍO XII (1953): «Palabras al congreso de los Etats Généraux du folklore», *Ecclesia* 13: 4-8.
- PIRONIO, E. (2010): *La hora de la esperanza*. Barcelona, Lumen.
- PRO JIMÉNEZ, R. (2024): *Hermandades y conventos de Sevilla*. Sevilla, José Antonio Romero Gómez.
- ROMÁN VILLALÓN, Á (2021): «Una mariología parenética: La Virgen María en los sermones de san Juan de Ávila», *Isidorianum* 30(2): 105-148.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1999): *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología y arte*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- SÁNCHEZ-ARJONA, F. (1969): «La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca» en *Scripta Theologica*, 1(1): 119-146.
- SOR MARÍA DE ÁGREDA (2013): *Mística Ciudad de Dios*, Navarra, Guadete.
- VIEIRA ROLDÁN, J.A. (2021): *La advocación de esperanza*. <https://www.esperanza-dehuelva.com/articulo-monografico-la-advocacion-de-esperanza/>
- VON BALTHASAR, H. U. (1965): «El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia», *Concilium* 1: 7-25.
- VON BALTHASAR, H. U. (2001): *Spiritus Creator (Ensayos teológicos III)*. Madrid, Encuentro Ediciones.



# La Hermandad de Gloria de Nuestra Señora del Amparo. Del siglo XVIII al XXI

The Brotherhood of Glory of our Lady of Amparo.  
From the 18th to the 21st century

JOSÉ MANUEL YUSTE ÁLVAREZ

*Facultativo de Archivos y Bibliotecas de la Universidad de Huelva*

**Resumen:** Desde mediados del siglo XVI se venera la imagen de Nuestra Señora del Amparo en la parroquia de Santa María Magdalena de Sevilla. En 1736 es fundada por el clero parroquial una Hermandad de Gloria para gestionar el culto ya tributado por los feligreses a esta imagen. Se estudia el devenir histórico y devocional de la Virgen del Amparo, considerada Patrona de su Feligresía, y de su hermandad, hoy uno de los principales referentes entre las hermandades letíficas de la ciudad.

**Palabras clave:** Virgen del Amparo, Hermandad de Gloria, patrona de la Feligresía, parroquia de Santa María Magdalena, hermandades rosarianas.

**Abstract:** Since the middle of the 16th century, the image of Our Lady of Amparo has been venerated in the Parish of Santa María Magdalena in Seville. In 1736, a Brotherhood of Glory was founded by the parish clergy to manage the cult already paid by the parishioners to this image. The historical and devotional development of the Virgin of Amparo, considered Patron of her Parish, and of her Brotherhood, today one of the main references among the lethific brotherhoods of the city, is studied.

**Keywords:** Virgen del Amparo, Brotherhood of Glory, patroness of the Parish, parish of Santa Maria Magdalena, Rosarian Brotherhoods.

Bajo tu Amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios. No deseches nuestras súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades, antes bien líbranos de todo peligro, ¡oh siempre Virgen gloriosa y bendita!

Es la de Amparo, *Praesidium* en latín, una de las advocaciones más antiguas de la Virgen Santa María. Esta oración se conserva en griego en un papiro egipcio del siglo III, impetrando su Amparo los afligidos cristianos de aquella época de persecuciones, y es la oración más antigua dirigida a la Virgen después del «Ave María» del saludo del ángel Gabriel.

Con este dulcísimo título de Amparo se fundó en 1736 una hermandad para honrar y venerar a una hermosísima imagen (fig. 1) que desde antiguo se veneraba en la real parroquia de Santa María Magdalena de Sevilla, donde sigue.

## 1. ORÍGENES

### 1.1. Las leyendas

Tal y como sucede con muchos de los iconos marianos de antigua y arraigada veneración, el origen de la devoción a Nuestra Señora del Amparo está envuelto en cierto halo de leyenda, que contribuye al misterio que rodea a tan señera y venerada imagen. Desde antiguo se vinculan imagen y advocación a una institución titulada «Amparo de María Santísima y San José» fundada en 1558<sup>1</sup>. Este origen se viene repitiendo continuamente en cuantos artículos o noticias tratan de su historia<sup>2</sup>. Sin embargo, nada hay documentado ni seguro en este posible origen de la imagen y su advocación.

Tampoco hay fundamentos para relacionarla con el Colegio de Nuestra Señora del Amparo y Niñas Huérfanas, a pesar de estar en la misma plaza de la Magdalena, pues se sabe que presidía su capilla una imagen de vestir<sup>3</sup>, distinta de la titular de la hermandad.

Bien conocida por sus devotos es también la leyenda que dice que el primitivo título de la Señora era el de Gracia y que se cambió por el de Amparo a raíz de un suceso milagroso que tuvo como protagonista a un ladrón. Al intentar robarle la corona se quedó extrañamente adherido a ella sin que por nada ni por nadie, de los que a la postre lo descubrieron, pudiera ser separado;

1. Esta institución no es otra que la que más tarde fuera conocida como Casa Cuna que había sido fundada en la catedral de Sevilla en 1558 por el mencionado arzobispo Fernando de Valdés y el vicario general Juan de Obando con la finalidad de recoger a los niños abandonados en la ciudad.

2. MARTÍNEZ ALCALDE (1988: 329).

3. DELGADO ABOZA (2005: 813-815).



Figura 1. Venerada imagen de Nuestra Señora del Amparo. Parroquia de Santa María Magdalena (Sevilla)

implorado el Amparo de la Señora sobre aquella alma pecadora quedó por fin liberado. La más antigua de las versiones es la recogida en el manuscrito del que fuera cura párroco de Santa María Magdalena y hermano mayor de la Hermandad del Amparo a mediados del siglo XVIII, don Antonio González Cantero, texto que se conserva en la biblioteca del arzobispado de Sevilla, ampliamente estudiado y publicado por Roda Peña<sup>4</sup>. En esta primitiva versión es el propio señor arzobispo el que, reconocido el Amparo de Nuestra Señora, liberó al apesadumbrado ladrón. Copia literalmente este mismo texto don José Alonso Morgado al tratar sobre la Virgen del Amparo en la revista *Sevilla Mariana*<sup>5</sup> en 1881. Más libre en su redacción literaria había sido, sin embargo, la insigne escritora Fernán Caballero<sup>6</sup>, feligresa de la parroquia de Santa María Magdalena. En esta no aparece la figura del señor arzobispo, sino que es un devoto anónimo el que reconoce el Amparo de la Señora; tampoco se menciona la corona, sino que se habla de «las magníficas alhajas con las que la adornara la devoción de los fieles». Destacable es también la versión literaria del relato publicada por José Muñoz San Román<sup>7</sup>, devotísimo también de la Señora, en la revista *Caras y Caretas* de Buenos Aires (Argentina) en 1922. En ningún caso se da fecha para el cambio de la advocación de Gracia por el de Amparo.

Existe otra leyenda diferente que da a la imagen el título de Rosario y que sí fecha tal cambio en torno a 1550. Relata esta leyenda José Tinoco, cura teniente de la Magdalena que en 1775 anotó en el Libro 30 de Bautismos de la parroquia noticias relacionadas con el terremoto de Lisboa y la devoción a Nuestra Señora del Amparo<sup>8</sup>.

## 1.2. Hechos históricos

Los pocos hechos históricos documentados sobre la devoción a Nuestra Señora del Amparo antes de 1736, en que se fundara su hermandad, se deben casi en su totalidad a las investigaciones de campo realizadas en el Archivo del Palacio Arzobispal y en el Archivo Histórico Provincial de Sevilla por el doctor Roda Peña.

4. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 95-96).

5. ALONSO MORGADO (1881: 213-223), si bien hemos utilizado la reedición realizada por la Editorial Universidad de Sevilla con estudio introductorio de Alonso Morgado (ALONSO MORGADO y AGUDELO HERRERO, 2022: 122-123).

6. FERNÁN CABALLERO (1876).

7. MUÑOZ SAN ROMÁN (1922).

8. «no se sabe el origen de esta imagen; primero se llamó del Rosario, y por un milagro con que libró a un caballero Teniente de Justicia de esta Ciudad, de imposturas con la inquisición, la hicieron una gran fiesta por los años de 1550, y le pusieron el título del Amparo que oy tiene» (Archivo de la Parroquia de Santa María Magdalena, Libro 30 de Bautismos, 1775: f. 159v).

Las primeras noticias de la existencia de la imagen son indirectas, siendo mencionada en contratos con el imaginero Roque de Balduque en que le solicitan la hechura de una imagen tal como la que ya había hecho para la Magdalena. Así, en 1555, para una imagen de la Virgen para la parroquia de Santa Marina y en 1556 para otra para la de San Román. Si bien las cualidades estilísticas de la imagen hicieron que desde el siglo XX se le atribuyera al mencionado imaginero, tal documentación valdría por sí sola para demostrar fehacientemente que la Virgen del Amparo es una obra de Roque de Balduque, como bien afirma Roda Peña<sup>9</sup>, que la considera además una de las obras más afortunadas del imaginero de la Madre de Dios, sobrenombre que le dio Hernández Díaz<sup>10</sup>. Lo cierto es que desde su realización la Virgen del Amparo ya despertó la admiración de cuantos la vieron, por lo que no es extraño que muy pronto fuese una de las imágenes más veneradas de su parroquia y, en breve, de toda la ciudad. Consta la fundación en 1603 por Luis Zumeño de Porras de una capellanía perpetua de veinte misas rezadas cada mes en el altar de la Virgen del Amparo, ante el que se hallaba por expreso deseo la sepultura familiar<sup>11</sup>. Esta capellanía seguía vigente en tiempos de González Cantero (+1774), administrada por el hospital de la Misericordia como él mismo refiere en su manuscrito<sup>12</sup>, aunque fuera ya la hermandad la que estaba al cuidado de la imagen y su altar por concesión del arzobispo coadministrador de la diócesis, don Miguel José de Cossío, de 3 de noviembre de 1752<sup>13</sup>.

Conocemos que este altar de la Virgen del Amparo se encontraba situado «al lado derecho del Altar Mayor, y bajo del Arco toral de dicha Capilla Mayor»<sup>14</sup> y que allí siguió siendo venerada hasta que fue trasladada en 1810 al convento de San Pablo por la orden del invasor francés de derribar el antiguo templo mudéjar de la Magdalena.

González Cantero da también noticia de que uno de los principales devotos de Nuestra Señora del Amparo a finales del siglo XVII fue el propio señor arzobispo de Sevilla don Jaime de Palafox y Carmona (arzobispo entre 1684 y 1701), que acostumbraba a sentarse ante su altar a admirar la hermosura de la imagen y venerarla durante largo rato<sup>15</sup>, para lo cual se le descorría el velo que normalmente la cubría, pues solo se desvelaba en los momentos de especial

9. RODA PEÑA (2009: 263-267).

10. HERNÁNDEZ DÍAZ (1944: 17-24).

11. RODA PEÑA (2009: 267-268).

12. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 95).

13. RODA PEÑA (2009: 291).

14. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 95).

15. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 152): «en tiempo del Señor D. Jaime de Palafox, Arzobispo que fue de Sevilla, todas las tardes que dicho Señor no tenía ocupación grave, se descubría [sic] a dicho Señor Arzobispo, quien la veneraba y adoraba, y después permanecía largo tiempo sentado contemplando sus perfecciones, hermosura y gracia».

culto o veneración, hecho que contribuía a aumentar el misterio en torno a la sagrada imagen (esta costumbre aún se conserva en muchas ciudades y pueblos de Italia, especialmente en Sicilia).

No sería la mencionada de Luis Zumeño la única capellanía fundada en el Altar de la Santísima Virgen. Conocemos también la fundada en 1700 por Juan Francisco Carrera, escribano de su majestad, y su esposa Francisca Antonia Hurtado de Mendoza, consistente en 12 misas rezadas en distintas fiestas a lo largo del año<sup>16</sup>.

Otra muestra evidente de la devoción a la Virgen del Amparo es el hecho documentado de que, al menos desde los primeros años del siglo XVIII, la Santísima Virgen contaba con capiller y camarera propios, conociéndose incluso sus nombres gracias a las últimas voluntades del capiller, Juan de la Espina, que compareció ante escribano público el 1 de febrero de 1730 encargando de su entierro y cuidado de las alhajas de la Santísima Virgen a su camarera, doña María Manuela de Siancas. El propio capiller relata el interesantísimo dato de que había sido el promotor de la hechura de las coronas de plata dorada, de la media luna de plata y del primitivo cetro del corazón alado con su «salvilla» o bandejita de plata, todo gracias a las limosnas recogidas entre sus muchos devotos<sup>17</sup>. La corona y la media luna son las mismas que aún hoy conserva la Santísima Virgen, fechadas a principios del siglo XVIII, estando la corona en la línea del quehacer del orfebre Juan Laureano de Pina, que trabajó para la parroquia y la hermandad sacramental de la misma por esas fechas. Emociona saber que estas piezas, que la Santísima Virgen aún luce en sus cultos principales, fueron donación de sus devotos, años antes incluso de que se fundara su hermandad. El cetro fue posteriormente sustituido en 1756<sup>18</sup> por otro nuevo de plata dorada al que más tarde se añadiría un halo circular de rayos en torno al corazón y que es el más antiguo de los que hoy tiene la Virgen.

## 2. LA FUNDACIÓN DE SU HERMANDAD

El 22 de diciembre de 1736 quedaban aprobadas las Reglas de la Hermandad de Nuestra Señora del Amparo por parte del arzobispo de Sevilla don Luis de Salcedo y Azcona con el fin principal del mayor culto a la Santísima Virgen (fig. 2).

16. RODA PEÑA (2011).

17. RODA PEÑA (2017): «Y declaro estar cuidando de muchos años a esta parte de Nuestra Señora del Amparo, zita en el altar collateral del lado del Evangelio de la dicha yglesia de Santa María Magdalena, a quien le hizo la corona de plata sobredorada que tiene su Magestad y la media luna de plata y el corazón y salvilla de plata que se le pone en la mano derecha, que juntó de limosnas y pertenece a dicha Santa Ymagen».

18. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 110).



Figura 2. Grabado en cobre de Juan Fernández en torno a 1750 sobre dibujo de Pedro Tortolero que muestra a la Virgen del Amparo tal y como se encontraría en el momento de la fundación de su hermandad en 1736

Varias son las consideraciones que se nos antoja hicieron necesaria la fundación de la misma. Por una parte, el culto que, ya desde antiguo, hemos visto que recibía la Santísima Virgen: las distintas capellanías y demandas de misas; por otra parte, el ajuar y ricas preesas y joyas que ya poseía la imagen y que era preciso custodiar convenientemente. No hemos de pasar por alto la cercanía en las fechas entre la erección canónica de la hermandad y la muerte de su devotísimo y dedicadísimo capiller, Juan de la Encina, ocurrida apenas seis años antes. Quizá la falta de esta persona dedicada en cuerpo y alma al cuidado de la Sagrada Imagen fuera un revulsivo para sus devotos y el propio clero de la parroquia para constituir formalmente una hermandad. Añadimos además la cuestión de la organización de los rosarios públicos, que sin duda se llevarían a cabo desde antes y que necesitaban de regulación. Conocida es la gran devoción rosariana surgida en Sevilla desde finales del siglo XVII<sup>19</sup> y la explosión de los distintos rosarios públicos de parroquias, capillas y oratorios que salían a las calles de la ciudad para cantar las avemarías. No sería ajena la parroquia de la Magdalena a esta devoción generalizada por el rezo en público del Santo Rosario (teniendo en cuenta además su cercanía al convento dominico de San Pablo) y no es extraño que esta se organizase en torno a su principal devoción mariana, la Virgen del Amparo. Nace la hermandad con un indudable carisma rosariano<sup>20</sup>, que ocupa buena parte de sus reglas, dedicadas a la organización de estos rosarios públicos cada noche después del toque de oraciones<sup>21</sup>. Es evidente que ya habrían de llevarse a cabo estas actividades antes de que fuera hermandad erigida canónicamente la hermandad. Así parece deducirse de la propia lectura del proemio que antecede a las Reglas y que merece la pena transcribir:

Como quiera que sin leyes no se puedan conservar las Monarquías; tampoco sin estatutos, ni reglas las Congregaciones, y Hermandades. Por este justo motivo, diferentes devotos, que se han dedicado al mayor culto de María Santísima, que con el título del Amparo se venera en la Yglesia Parroquial de Señora Santa María Magdalena de esta Ciudad de Sevilla, deseando fervorosos la extensión del Santísimo Rosario, y otros fines piadosos, a los que incita su devoción, han determinado erigir, y establecer perpetuamente una Congregación, y Hermandad [...]<sup>22</sup>.

Para un conocimiento detallado de estas primeras reglas remitimos al estudio preliminar realizado por Roda Peña en la edición del manuscrito

19. El 17 de junio de 1690 los cofrades de la Hermandad de Nuestra de la Alegría fueron los primeros en salir a la calle en rosario público.

20. MONTERO PARRILLA (2022).

21. ROMERO MENSAQUE (2004) para ahondar más en las hermandades rosarianas.

22. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 69).

de González Cantero<sup>23</sup>. Estas reglas determinaban la celebración de la Función Principal el Día de la Expectación, 18 de diciembre, pero muy pronto, el 18 de junio de 1741, se presentaban en palacio adiciones y modificaciones a las Reglas, entre las que destacamos el cambio de la Fiesta Principal al día del Patrocinio de Nuestra Señora<sup>24</sup>. Se aludían motivos prácticos, como la complicación de celebrar los cultos entre la Octava consagrada por la Sacramental a la Inmaculada y la Navidad; pero además también motivos devocionales: «además de ser el título del Amparo el verdadero significado de Patrocinio»<sup>25</sup>. Aprobándose estas modificaciones el 31 de agosto de 1742, desde este mismo año hasta la fecha se ha seguido celebrando ininterrumpidamente la Función Principal en la Fiesta del Patrocinio, el segundo domingo de noviembre de cada año.

En estos primeros años se advierte una gran actividad en la mejora y adquisición de patrimonio para el culto y ajuar de Nuestra Señora, destacando la restauración de su retablo y la ráfaga de rayos de plata estrenada en 1754<sup>26</sup>.

Destacamos también el hecho de que el hermano mayor había de ser necesariamente sacerdote, aunque no tenía por qué pertenecer al clero parroquial<sup>27</sup>. No en vano ostenta esta hermandad el título de venerable.

### 3. EL TERREMOTO DE LISBOA

El día 1 de noviembre de 1755 daba comienzo la Solemne Novena a Nuestra Señora del Amparo, siendo su hermano mayor el presbítero Antonio González Cantero. Para ello se encontraba su imagen colocada en altar efímero en el altar mayor de la parroquia, bien adornada de plata, cera y flores. Estando la iglesia repleta de devotos y exponiéndose el Santísimo, sobre las 10 de la mañana dio comienzo el terrible temblor de tierra, de nada menos que nueve o diez larguísimos minutos de duración, según las crónicas, que supuso un antes

---

23. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 24-35, 63-92).

24. Su majestad el rey don Felipe IV había puesto su monarquía bajo el Patrocinio de la Santísima Virgen recordando los favores que a lo largo de los siglos habían recibido sus antecesores por mediación especial del patrocinio y amparo de la Virgen María y en medio del aluvión de males que afligía a España por entonces. Ya en un memorial enviado a cabildos, pueblos y ciudades de todas las Españas en 1655 se muestra la intención de asentar esta Fiesta «con Autoridad Apostólica y con sus favores e indulgencias para siempre» y no fueron excesivamente largos los trámites pues el 28 de julio de 1656, su santidad el papa Alejandro VII aprobó esta fiesta para España mediante su «Bula Praeclara Chistianissimi».

25. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 70).

26. RODA PEÑA (2009: 281-290).

27. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 75-76).

y un después en la mentalidad y en el devenir de los reinos de España y del vecino de Portugal, en cuya capital fueron tales los estragos que conocemos a este terremoto como el «terremoto de Lisboa». Aterrorizados los fieles abandonaron en tropel el templo, ocupando todo su contorno entre gritos y lamentos, hasta que la potente voz de González Cantero pudo sobreponerse a las demás y que juntos repitieran «Madre poderosísima del Amparo, no permitáis que en el primer día de vuestras fiestas, y Novena, perescan a tu vista tantos devotos como aquí tenéis»<sup>28</sup> cesando al punto el horrible temblor. Milagrosamente no hubo que consignar desgracia personal alguna ni casi material en todo el contorno de la feligresía de la Magdalena, circunstancia que se atribuyó sin dudarle a la «Protección, Amparo y Patrocinio de nuestra Poderosísima Reyna»<sup>29</sup>. Quedaron sin embargo tan entristecidos los ánimos y tan acongojados que los beneficiados y clero parroquial solicitaron a la hermandad saliese la venerada imagen en procesión.

Llamé a Cavildo para el día cinco de dicho mes de Noviembre; y junta la Hermandad hice presente los gravísimos motivos que concurrían para la determinación de salir nuestra Milagrosa titular en procesión; lo mucho que se aumentaría la devoción a dicha Señora, ver cumplidos sus deseos y los de todos los parroquianos (que eran verla y adorarla en la calle), condescender al mismo tiempo a una rendida y piadosa súplica del Venerable Clero, y últimamente avivar la confianza de todos en el poderoso Amparo de María Santísima, viéndola en la calle (lo que ninguno de los que viven la avía visto)<sup>30</sup>.

Y no se equivocaba en sus apreciaciones el hermano mayor pues fue tanto el fervor de aquella primera procesión que por siempre jamás se determinó realizarla, aprobándose en cabildo el 10 de octubre de 1756 que saliera cada año el domingo del Patrocinio. Habiendo estado prevista para el domingo 9 de noviembre de 1755, era tanta la lluvia que caía que se pospuso para el jueves día 13 de noviembre, en que se realizó con total solemnidad y devoción con el acompañamiento de la Hermandad Sacramental de la Parroquia con la reliquia del *Lignum Crucis* bajo palio tras el paso de la Señora y todo el clero rezando la letanía de los santos. Esta primera procesión tuvo carácter de rogativas, realizándose otra el domingo 16 por las naves del templo en acción de gracias, yendo en esta ocasión tras el paso de la Virgen el Santísimo Sacramento bajo palio. No contentos aún con estas celebraciones, el clero parroquial emitió voto en dos partes de obligarse a acompañar a la Señora y no admitir emolumento alguno en su fiesta y procesión. El 22 de noviembre de 1755 acordaron esto en acción de gracias y el 20 de diciembre lo

28. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 147).

29. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 148).

30. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 149).

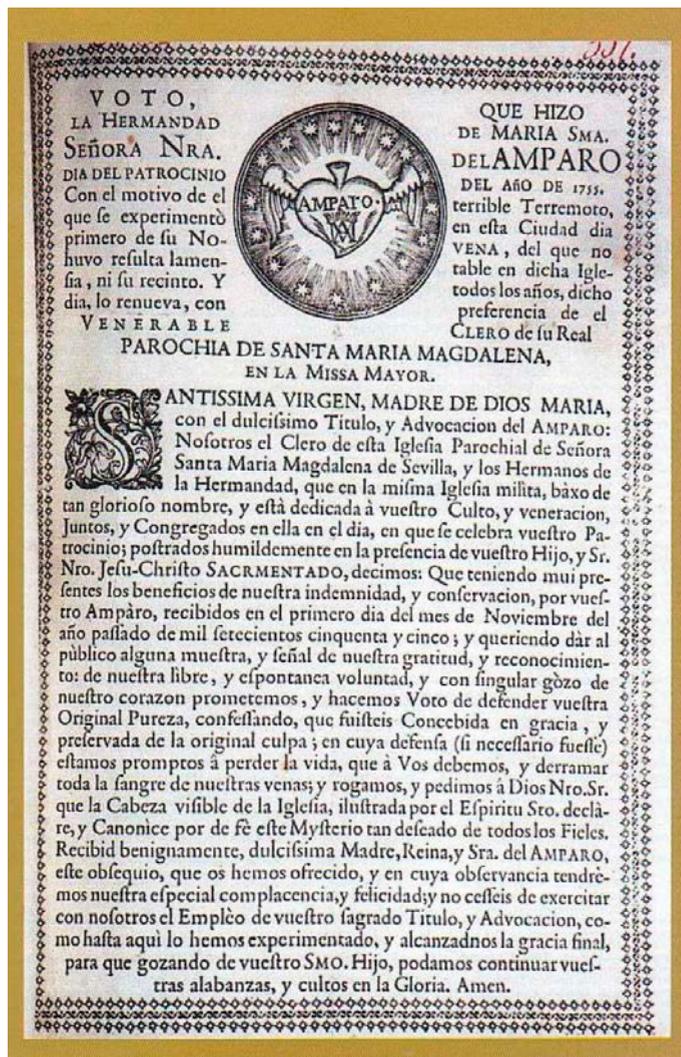


Figura 3. Voto de acción de gracias a Nuestra Señora del Amparo emitido por el clero parroquial de Santa María Magdalena el 22 de noviembre de 1755

ampliaron con la celebración cantada de Solemnes Maitines en la víspera de la fiesta del Patrocinio<sup>31</sup>.

Este voto aún perdura en la memoria colectiva de la feligresía de Santa María Magdalena que lo celebra cada año el segundo domingo de noviembre con gran solemnidad y concurso de fieles siendo día grande en la parroquia que luce sus mejores galas en honor de su principal patrona, Nuestra Señora del Amparo (fig. 3).

31. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 160-164).

#### 4. LA VIRGEN DEL AMPARO, MODELO DE ICONOGRAFÍA MARIANA EN SEVILLA

«Es la Milagrosa Imagen de Ntra. Sra. del Amparo, sobre manera hermosa, por la bella disposición de su cara, cuerpo y ropaje: el cuerpo es de la misma estatura que tuvo viviendo, su cara devota, modesta, llena de gracia y compostura<sup>32</sup>...». Así comienza González Cantero la descripción de la imagen de Nuestra Señora del Amparo. Ya hemos aludido a la autoría de Roque de Balduque sobre este icono mariano que asume lo mejor de la imaginería flamenca y del renacimiento italiano recién llegado a Sevilla, una auténtica matrona romana, sin duda la mejor imagen de la Virgen de su autor, que se convirtió en referente de su buen hacer para posteriores encargos. Desde su hechura en torno a 1555 hasta mediados del siglo XVIII la imagen se mostró en la hermosura de su plena escultura y así se muestra en las primeras estampas y grabados conservados. Los primeros elementos que irían definiendo su iconografía datan de los inicios del siglo XVIII, donaciones que fueron hechas por sus devotos como hemos visto: la gran corona de plata dorada, con imperiales y halo de estrellas en torno a una gran cruz, el rosario de oro con sus tres medallas y la media luna de plata con su característico querube en el centro y las estrellas en las puntas. En 1754<sup>33</sup> se estrenaba una primera ráfaga de plata que silueteaba el contorno de la imagen desde los hombros hasta los pies (fig. 4). La corona estaba escoltada por sendos ángeles en plata que simulaban estar coronando a la imagen, ángeles que desaparecerían con el estreno de la siguiente ráfaga en forma de ocho, realizada probablemente entre 1756 y 1767<sup>34</sup>. Esta elegantísima ráfaga rocalla en forma de ocho, obra de Tomás de Pedrajas, se constituyó desde su mismo estreno, no solo en un elemento singular en la definición iconográfica de la Virgen del Amparo, sino también en un importantísimo referente para el resto de las imágenes de la Virgen en la ciudad. Sin duda se trata de una de las más antiguas ráfagas de este estilo, propiamente sevillano, que muy pronto se extendió por toda su archidiócesis y área de influencia siguiendo la estela creada por la Virgen del Amparo.

Sabemos que desde 1708 se hizo costumbre sobrevestir con vaqueritos la imagen del Niño Jesús, que en talla se mostraba desnudo salvo el pañal<sup>35</sup>. No tenemos una fecha concreta a partir de la cual la imagen de la Virgen comenzara a sobrevestirse, pero sí sabemos que, en 1755, para aquella primera procesión ya salió completamente sobrevestida, con manto blanco con flores de oro

32. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 152).

33. RODA PEÑA (2009: 285).

34. YUSTE ÁLVAREZ (2001).

35. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 153).



Figura 4. Grabado xilográfico usado para las convocatorias de los cultos a Nuestra Señora del Amparo buena parte de la segunda mitad del siglo XVIII. En ella se muestra la Virgen con su primitiva ráfaga de hombros

y sedas y túnica o vestido de damasco también bordado de flores<sup>36</sup>. Y en esto también se constituye la Virgen del Amparo en un modelo altamente imitado por el resto de las imágenes, primero de la ciudad y luego de toda la archidiócesis. El hecho de ser una imagen de talla completa condiciona sobremanera la forma en que era sobrevestida, pues era tal el respeto y veneración por la talla y su reconocida hermosura que no fue desmochada como otras muchas en la época. La adición de las telas se realiza de una manera muy suelta y natural, nada que ver con los verdugados, encorsetamientos y demás artificios

36. GONZÁLEZ CANTERO (2005: 152).



Figura 5. Grabado de José Braulio Amat de 1790 en el que se aprecia ya a la Virgen del Amparo sobrevestida con telas y con su ráfaga rocalla de ocho. Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Sección Justicia. Serie Hermandades. Leg. 11A. Expte. 2/1

barrocos que se usaban en el siglo XVII a la moda de los Austrias. Al contrario, siguiendo modelos más clásicos, entre los que está el de la propia imagen de la Virgen, se imita a la escultura y pintura romana, con el manto terciado y usando tejidos claros y vaporosos y la saya sin verdugado, cayendo plisada con naturalidad, como se muestra en el grabado de Amat, de 1790 (fig. 5). Ignacio Sánchez Rico destaca el hecho de ser un referente principal para otras imágenes de la ciudad que expresamente imitan esta nueva forma de vestir que inicia e impone la Virgen del Amparo, tales como los casos de la Virgen de la Encarnación de los Terceros, que en 1786 decide en cabildo se le pudiese «traje a modo que está la señora del Amparo» o de ese mismo año en la Divina



Figura 6.  
Fotografía de 1919  
en que aparece  
la Virgen con su  
ajuar de procesión  
revestida  
conservando aún  
las ampulosas  
formas  
decimonónicas

Enfermera de San Martín «vestirla con el estilo que puso de moda la Virgen del Amparo». El caso es que antes de finalizar el siglo casi todas las imágenes habían cambiado su forma de vestir y pronto tendrían ráfagas de ocho a imitación de la Virgen del Amparo<sup>37</sup>. La vestimenta de la imagen siguió también su propia evolución. En 1851 se estrena su gran manto bordado de procesión obra de Manuel María Ariza ampliándose los volúmenes de la vestimenta hasta ocupar todo el espacio entre la imagen y su gran ráfaga (fig. 6). Ya en el

37. SÁNCHEZ RICO (2015).

siglo XX destacan los característicos recogidos del manto a la cintura, perfeccionados por sus camareras doña Carmen López Gómez y su prima doña Pilar González Gómez, que aún perduran hoy cuando la Virgen se sobreviste en el camarín, siendo una nota destacada de su actual presentación iconográfica (fig. 7). En la actualidad, tras la restauración llevada a cabo entre 1986 y 1987 por José Rodríguez Rivero Carrera la imagen se muestra de nuevo en su rica talla, (fig. 8) cubriéndose únicamente con manto a modo de capa para sus cultos y procesión y en determinados momentos del año litúrgico como el Adviento, la Cuaresma, la Pascua y mes de María y la Navidad.



Figura 7.  
La Virgen vestida para Navidad en su camarín con los característicos recogidos del manto a la cintura implantados por sus camareras en la segunda década del siglo XX



Figura 8. Nuestra Señora del Amparo tras la restauración llevada a cabo por José Rodríguez Rivero Carrera en 1986/87 y la limpieza efectuada por José J. Fijo y Almudena Fernández en 2015

Si en la mano izquierda nos muestra al divino infante en actitud contemplativa, jugueteando con los pliegues de la toca de la Virgen, a quien dirige embelesado su mirada, en la mano derecha porta cetro de realeza, si bien en este caso queda este en segundo plano al destacar principalmente el remate del mismo, un corazón alado<sup>38</sup>, emblema parlante de su advocación y santo y seña de su hermandad. Portado por la Virgen al menos desde comienzos del siglo XVIII, se ha revelado como el principal elemento definidor de su iconografía e incluso desde principios del siglo XXI está siendo adoptado por otras hermandades que tienen a la Virgen del Amparo entre sus titulares, caso de los Javieres o la Misión en Sevilla y las de Jerez de la Frontera, Dos Hermanas, Cádiz o Málaga<sup>39</sup>. La Santísima Virgen nos muestra su corazón inmaculado en la mano derecha en señal de protección y amparo y este corazón lleva alas como muestra de la prontitud en que acude a socorrernos en nuestros peligros. Este emblema del corazón alado se convirtió también desde el primer momento en el principal distintivo de su hermandad y lo usa en su escudo, varas y medallas,

38. MARTÍNEZ AMORES (2006).

39. MUÑOZ FERNÁNDEZ (2022).



Figura 9. Pintura sobre pergamino de Juan José Uceda (1756) para la lámina central del Libro de Reglas de la hermandad representado al corazón alado, emblema de la hermandad y principal atributo iconográfico de Nuestra Señora del Amparo

apareciendo en la lámina principal de su Libro de Reglas y en la cubierta en plata que embellece el libro desde 1756 (fig. 9).

Otra muestra más de la extendida devoción de Nuestra Señora del Amparo es el gran número de estampas y grabados abiertos a expensas de su hermandad o de devotos particulares, que a la par sirvieron para difundir su iconografía (fig. 10). Datan los más antiguos conservados de mediados del siglo XVIII, extendiéndose por todo el siglo XIX hasta que comenzaron a ser sustituidos estos por fotografías. Sin duda se trata de una de las imágenes marianas de Sevilla con un mayor número de estampas y grabados<sup>40</sup>. De la misma manera, es una de las imágenes de hermandades de gloria más representadas en los tradicionales retablos de cerámica que adornan zaguanes y fachadas

40. MARTÍNEZ AMORES (2005).



Figura 10. Sin duda el mejor grabado de la imagen realizado a finales del siglo XVIII por el grabador Fernando Selma sobre dibujo de José Suárez. El dibujo fue utilizado para la elaboración de otros grabados posteriores o incluso para la misma pintura que Salvador Gutiérrez pintó en 1805 para el nuevo Simpecado de gala

de casas, tanto de Sevilla como de su archidiócesis, igualmente desde el siglo XVIII a la actualidad, con especial abundancia de estos en la primera mitad del siglo XX a manos de los más afamados pintores ceramistas<sup>41</sup>. Destacable es la relación de imágenes y pinturas devocionales de la Virgen del Amparo presentes en las clausuras sevillanas<sup>42</sup>, como la de las Mínimas de Triana, Dominicanas de Santa María la Real, de Bormujos, Jerónimas de Santa Paula, Agustinas de San Leandro o de Santo Domingo el antiguo de Toledo, procedente del extinto convento de las Dueñas de Sevilla<sup>43</sup>.

## 5. DONDE ESTÉ LA PARROQUIA

Concluía el siglo XVIII con un anuncio terrible de los azares que el siglo XIX traería para la ciudad y todo el reino. En 1800 una gran epidemia de fiebre amarilla asoló la ciudad y la Virgen del Amparo, al igual que otras imágenes de gran devoción en la ciudad como la de Jesús del Gran Poder, salió en procesión de rogativas hasta la Puerta de Triana, uno de los barrios más afectados, para implorar del Altísimo el cese de la enfermedad. Esta procesión tuvo lugar el día 8 de septiembre con gran concurso de fieles y el acompañamiento de la Hermandad Sacramental de la Magdalena y de todo el clero, que entonó la letanía de los Santos<sup>44</sup>. Pocos años después una nueva desgracia, el invasor francés ordenó el derribo del primitivo templo parroquial, situado en la actual plaza de la Magdalena, comenzando la parroquia, y con ella la Hermandad del Amparo y la Sacramental un periplo que las llevó primero a la iglesia del convento de San Pablo en 1810 (de donde los franceses habían expulsado a los dominicos), realizándose el traslado el 16 de junio de dicho año llevándola a pulso cuatro mozos; después a la capilla de Nuestra Señora de la Antigua en 1815, en el compás del mencionado convento (actual de Montserrat), por el regreso de los dominicos. La hermandad no duda ni un instante en radicar a la imagen de su titular allá donde radique la parroquia de Santa María Magdalena, y en esos términos se expresa el oficio transcrito en el acta de cabildo de 22 de mayo de 1815 al tratar del traslado a la capilla de la Antigua:

41. Baste decir que la Virgen del Amparo necesita de una entrada aparte entre todas las advocaciones del índice elaborado para inventariar los azulejos recogidos en el Proyecto Cigital Retablo cerámico. Estudio y divulgación del patrimonio cerámico: <https://retabloceramico.org/obras/?advocacion=amparo-sevilla>

42. GUIJO PÉREZ (2022: 510-512).

43. YUSTE ÁLVAREZ (1991): serial sobre las representaciones iconográficas de la Virgen del Amparo en grabados, estampas, cerámica, pintura... publicado primero en el boletín y luego en el Anuario de la Hermandad y que aún sigue publicándose.

44. MESTRE NAVAS (2008).

y que desde luego se haga la traslación; advirtiéndole que la Hermandad está pronta a seguir a la Parroquia, y en ella dar culto a la Santísima Virgen, y que siempre su ánimo ha sido el mismo, esperando que dichos señores irán de acuerdo en un todo con la misma Hermandad y que las funciones ordinarias y extraordinarias de la misma Hermandad, se hagan en esta Capilla o en otra parte donde en todo tiempo exista la Parroquia<sup>45</sup>.

A partir de 1848 se establece la parroquia definitivamente en San Pablo de nuevo, y con ella la Hermandad del Amparo, ocupando desde entonces la capilla cabecera de la nave del Evangelio, antigua capilla del Cristo del Confalón por concesión del arzobispado de 3 de febrero de 1848.

Desde entonces la Santísima Virgen del Amparo ocupa esta capilla principal dentro del templo, a la derecha de la capilla mayor, como se encontrara también en el primitivo templo mudéjar, haciéndola suya con las pertinentes reformas en el retablo y la construcción en 1916 del hermoso camarín que la cobija, revestido de la mejor cerámica trianera. La hermandad se ha preocupado de la restauración de este espacio durante los últimos años (2017-2024) gracias en buena parte a dos subvenciones concedidas por la Junta de Andalucía, pero también a los esfuerzos y donativos de sus hermanos y devotos<sup>46</sup>.

## 6. EL CORAZÓN DE MARÍA

Se constata el mantenimiento del carisma y la devoción rosarianas en los años primeros del siglo XIX y como prueba basta aportar el estreno en 1806 del magnífico simpecado de gala, uno de los de mayor tamaño de la ciudad, que aún acompaña en la actualidad en la procesión de Nuestra Señora del Amparo de cada segundo domingo de noviembre. La riquísima insignia de tisú de plata bordada en oro cuenta con un precioso lienzo representando a la Virgen del Amparo obra de Salvador Gutiérrez (1805), mismo autor del diseño del simpecado que realizara la bordadora Francisca de Paula Zuloaga, siendo su obra más destacada<sup>47</sup>. Igualmente, a pesar de los azares de la época, la hermandad mantiene sus cultos principales con todo esplendor, siendo concurridísima y celebradísima la Novena, que en los años centrales del siglo XIX contaron no pocas veces con la presencia de los infantes duques de Montpensier, establecidos en Sevilla, que habían sido recibidos de hermanos protectores en 1848.

45. Archivo de la Hermandad del Amparo A. H. A., Libro de actas n.º 1, f. 88.

46. «RESTAURACIÓN DEL CAMARÍN DE NUESTRA SEÑORA DEL AMPARO» (2017); FIJO LEÓN (2017); FERNÁNDEZ GARCÍA y FIJO LEÓN (2021); FERNÁNDEZ GARCÍA y FIJO LEÓN (2022).

47. YUSTE ÁLVAREZ (2008).

Sin embargo, un hecho singular destaca sobremanera entre los hitos históricos y devocionales de esta corporación. Nos estamos refiriendo a la celebración el 23 de agosto de 1835 de la función solemne en honor del Sagrado Corazón de María. Instituida esta fiesta en este mismo año para toda la catolicidad, en junta de oficiales de 3 de agosto de 1835, el mayordomo de la corporación, don José María Pérez,

dijo que celebrándose este año por primera vez el Sagrado Corazón de María Santísima, le parecía, que teniéndolo nuestra amada Titular en señal de Amor a favor de sus Hijos, los pecadores, y ser la única Efigie de esta demostración admirable, le parecía que debíamos celebrarlo los primeros; por lo que se acordó que el dicho día que lo es el veinte y tres de este mismo mes de agosto, se solemnice con una suntuosa Función de Iglesia, invitándose a los devotos para la asistencia y gastos, y notoriándose por carteles impresos<sup>48</sup>.

Y así se llevó a cabo, en efecto, en la capilla de Nuestra Señora de la Antigua, en la que en ese año estaba aún radicada la parroquia, y presidiendo la Virgen del Amparo el Altar Mayor, como lo estuvo haciendo desde 1815 hasta 1848 en dicho templo. Esta función, primera que a tan hermoso título se hizo en nuestra archidiócesis, estuvo presidida por el señor cardenal Cienfuegos, arzobispo de Sevilla, hermano que era de la corporación y devotísimo de la Señora<sup>49</sup>. Desde entonces la hermandad ha mantenido el culto al Inmaculado Corazón de María, viéndose refrendado en importantes ocasiones como la del 7 de noviembre de 1943, en que siguiendo la propuesta del papa Pío XII de consagrar el mundo al Inmaculado Corazón de María Santísima, a propuesta de su director espiritual, don José Sebastián y Bandarán, quiso igualmente consagrarse a su sagrado corazón inmaculado, recordando el hecho antes narrado de 1835 y teniendo en cuenta su devoción por su corazón alado. Esta función fue presidida, al igual que en aquella ocasión, por el señor arzobispo de Sevilla, ahora el cardenal don Pedro Segura, quien se dirigió a la hermandad con una petición muy especial: que se convirtiera en la abanderada de la construcción del Monumento al Sagrado Corazón de María en la explanada baja del Monumento a los Sagrados Corazones que se construía entonces en San Juan de Aznalfarache. No dudó la hermandad en aceptar el reto y el 19 de marzo de 1944 se bendecía la primera piedra del monumento que reproduciría fielmente la imagen de la Virgen del Amparo. El arquitecto del complejo monumental era don Aurelio Gómez Millán, que fue hermano mayor de la corporación. En el año 2005 la hermandad se desplazó hasta este monumento en San Juan de Aznalfarache para celebrar la Eucaristía en la Fiesta del Inmaculado Corazón de María, sábado de la Octava del Corpus, dentro de las celebraciones

48. A. H. A. Libro de actas n.º 1, f. 189.

49. *Ibidem*, f. 190.

del CCL aniversario del Voto Parroquial de acción de gracias por el terremoto de Lisboa. Desde el año 2011 lo hace de forma anual, salvo fuerza mayor, renovándose la consagración a su Inmaculado Corazón ante tan hermoso monumento.

## 7. NUEVOS VOTOS Y LA INSTITUCIÓN DEL BESAMANOS

En la Función Principal del día del Patrocinio de 1912 la hermandad incluyó entre sus votos el de la defensa de la Asunción de Nuestra Señora en cuerpo y alma a los cielos. Desde las primeras reglas de 1736 no se admitía a hermano alguno sin antes jurar el misterio de la Concepción Inmaculada de Nuestra Señora. Posteriormente, el 18 de diciembre de 1927, siguiendo a otras hermandades de la ciudad, se realizó el Voto de la Mediación Universal de Nuestra Señora en la dispensación de todas las gracias, misterio que desde siempre sintió como propio esta hermandad por ser intrínseco al Amparo de María Santísima. Se unió a la hermandad en este voto todo el clero parroquial. Presidió esta función el señor cardenal Ilundain y se contó con la presencia de sus altezas reales la infanta doña Luisa de Orleans, bisabuela de su majestad el rey don Felipe VI, y su hijo el infante don Carlos de Borbón, quienes fueron nombrados en esta misma función hermanos protectores. Esta celebración de la Mediación Universal de Nuestra Señora en la Dispensación de Todas las Gracias sigue siendo celebrada por la hermandad con especial devoción en Solemne Función el sábado más cercano al 8 de mayo en que se celebra la fiesta en Sevilla.

A partir de 1923 comienza a exponerse a la Venerada Imagen en besamanos, previamente a sus cultos principales y, durante los primeros años, también después de los cultos, en un doble besamanos, tal y como ya se hacía y aún sucede con la imagen de la Virgen de los Reyes. Fue la Virgen de los Reyes la primera imagen en exponerse en devoto besamanos en Sevilla en 1761, con motivo de las fiestas por el patronazgo de la Inmaculada Concepción. Hemos conocido hace poco que se expuso en besamanos, al menos en 1898, a la Virgen de los Reyes de los Sastres en San Ildefonso, siguiendo el ejemplo de la patrona, de su misma advocación<sup>50</sup>. Fuera de la capital, la Virgen de Gracia de Carmona se exponía en besamanos desde 1904. En la ciudad solo se hacía con la Virgen de los Reyes hasta que en 1923 se expuso a la Virgen del Amparo, la primera imagen titular de una hermandad, y desde entonces poco a poco el resto de titulares marianas de las hermandades de la ciudad (la Macarena en diciembre de 1925). Desde entonces es uno de los ritos más esperados por los devotos de Nuestra Señora del Amparo, que luce radiante en magnífico altar efímero, verdadero salón de trono, durante el sábado y domingo anteriores al de su fiesta en noviembre.

---

50. YUSTE ÁLVAREZ (2023: 37).

## 8. PRESENCIA DE LA VIRGEN DEL AMPARO EN CELEBRACIONES EXTRAORDINARIAS DE LA CIUDAD Y LA ARCHIDIÓCESIS

Siendo una de las imágenes más señeras y de más reconocido prestigio para el alma sevillana, no podía faltar su presencia en muchas de las celebraciones extraordinarias que tuvieron lugar en nuestra ciudad. Así, en 1929, con motivo del Congreso Mariano celebrado durante la Exposición Iberoamericana, la Virgen estuvo presente sobre su recién estrenado paso en la exposición mariana celebrada en la iglesia del Divino Salvador entre el 12 de mayo y el 14 de julio<sup>51</sup>.

El 6 de octubre de 1940, con motivo del I Congreso Mariano Diocesano, la Virgen del Amparo participó en su paso procesional en la procesión de clausura, con formato de Procesión Magna, la presencia de más de veinte imágenes marianas y un recorrido común para todas desde la catedral.

No mucho después, otra Procesión Magna por la celebración del patronazgo de la Virgen de los Reyes, el 24 de noviembre de 1946, en la que también participó la Virgen del Amparo en su paso procesional, saliendo desde la catedral y llegando hasta la plaza Nueva. Antecedían a la Virgen de los Reyes, por este orden, la Virgen del Pilar de San Pedro, la Virgen de la Amargura, la Reina de Todos los Santos, la Virgen del Valle, la Virgen del Amparo y la Esperanza Macarena<sup>52</sup>.

Con motivo de los fastos por el V Centenario del descubrimiento y Evangelización de América se celebró una exposición en la Iglesia de Nuestra Señora de la Paz, en la Plaza del Salvador, en la que se expusieron nueve imágenes de la Virgen titulares de otras tantas hermandades letíficas de la ciudad. La exposición, que llevaba el título de «Los esplendores de Sevilla» tenía tres sedes, la referida de San Juan de Dios para la sección «Las Glorias», la Iglesia del Divino Salvador para las hermandades de penitencia bajo el título «La Pasión» y el patio y salas anexas de la sede de la Caja de Ahorros de San Fernando, en la plaza de San Francisco para «Los Tesoros». La Santísima Virgen fue trasladada en andas el 20 de junio, regresando a la parroquia el 25 de julio. Fue sin duda una brillante contribución de las hermandades de Sevilla a los fastos del 92 en los meses centrales de la Exposición Universal. La Santísima Virgen se situó en el presbiterio del templo en lugar destacado, a la derecha de la Virgen de los Reyes de los Sastres que representaba a la patrona de la ciudad y su archidiócesis<sup>53</sup>.

El 11 de mayo de 1996 presidió la Santísima Virgen del Amparo el Pregón de las Glorias de María en el Patio de los Naranjos de la Santa Iglesia Catedral, siendo trasladada por la mañana en Rosario de la Aurora en su paso y regresando el mismo día por la noche en procesión triunfal tras el pregón que fue pronunciado por Carlos Peinado Sánchez Lamadrid. Fue el último que se

51. YUSTE ÁLVAREZ (2016: 24).

52. YUSTE ÁLVAREZ (2016: 25).

53. YUSTE ÁLVAREZ (2019: 7).

celebró en el Patio de los Naranjos, situándose el paso en el interior de la catedral en la puerta de la Concepción mirando hacia el patio.

En 1999, con motivo de la celebración del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular, la parroquia de la Magdalena fue una de las sedes de la Exposición «Hermandades y religiosidad popular en Sevilla» celebrada entre el 22 y el 31 de octubre y en la que estuvo expuesta la Santísima Virgen del Amparo en su paso procesional.

## 9. PATRONA DE LA FELIGRESÍA

El último día de la Novena del año 1921 el señor cura párroco, don José Álvarez Allende, leía desde el púlpito el texto de la consagración de la parroquia de Santa María Magdalena a Nuestra Señora del Amparo. De hermosa lectura, retrato fiel de la sociedad de su época, nos quedamos con el inicio del último párrafo: «En una palabra, queremos que seas de aquí en adelante Protectora especialísima de todos y cada uno de los que viven en la Parroquia de la Magdalena<sup>54</sup> [...]». Podemos considerar este acto la ratificación de la consideración inmemorial de la Santísima Virgen del Amparo como principal patrona de la feligresía de Santa María Magdalena, de la que hoy no cabe duda alguna. En la renovación del voto parroquial así lo ratificaron también el clero, hermandades y grupos parroquiales en Función Solemne celebrada el 1 de noviembre de 2005 presidida por el señor cardenal Amigo Vallejo.

No faltan ni un solo día lamparillas de promesas encendidas ante su hermosísima imagen, que preside su no menos hermosa capilla, en la cabecera de la nave del Evangelio de la Parroquia de la Magdalena. Todos los días por la mañana de lunes a sábado se celebra la Santa Misa en su altar, todas con intenciones particulares de hermanos y devotos, que gestiona su hermandad. Además, los lunes por la tarde se celebra Misa de Hermandad a las plantas de la Virgen del Amparo, siempre concurrida de fieles. Se antecede siempre del rezo del Santo Rosario con meditaciones en defensa de la vida humana y se concluye con el devoto canto de la oración *Bajo tu amparo*. Siempre que fallece un hermano se aplica una misa por su alma. Desde 2017 cuenta la hermandad con columbario para el depósito de las cenizas de sus hermanos difuntos, situado en el mismo camarín de la Virgen. Su hermandad participa en actividades de formación y caridad propias y en colaboración con la parroquia y el resto de sus hermandades. El censo de la hermandad cuenta a 31 de mayo de 2024 con 506 hermanos de ambos sexos. Son muchos más los devotos de la Santísima Virgen, principalmente feligreses de la Magdalena, pero también de toda la ciudad e incluso de fuera de ella. La Virgen del Amparo es una devoción histórica,

---

54. CONSAGRACIÓN DE LA PARROQUIA DE SANTA MARÍA MAGDALENA A NUESTRA SEÑORA DEL AMPARO (1921).

fundamental del corazón mariano de Sevilla. Sus cultos principales se realizan en tres momentos del año: el primero y principal da comienzo con el Jubileo Circular los días 27, 28 y 29 de octubre, seguido del besamanos el primer domingo de noviembre y sábado anterior. Al siguiente lunes misa de difuntos por todos los de su hermandad. A continuación el Solemne Triduo, que desde 1966 sustituyó a la Novena, que concluye con Solemne Procesión Claustal con su Divina Majestad bajo palio y finalmente el día grande del Patrocinio, el segundo domingo de noviembre, con Solemnísima Función Principal por la mañana en la que se renuevan todos los votos y juramentos en la protestación de fe y la no menos Solemne Procesión de Nuestra Señora del Amparo por la tarde, como se viene haciendo desde 1755, hito del calendario cofrade sevillano que ha considerado tradicionalmente esta procesión como el broche de oro de las procesiones de gloria (fig. 11). El segundo momento es la celebración de la fiesta de la Expectación, el 18 de diciembre, salvo que caiga en domingo. Desde 2007 se celebra esta función por el rito hispano mozárabe, por especial concesión del señor arzobispo. Es una fiesta que, como hemos visto, fue la principal de la hermandad y de la que nunca se olvidó. Y el tercer momento, ya en Pascua, el mes de María, con misa solemne cantada todos los lunes del mes de mayo y función en honor de la Mediación Universal de Nuestra Señora el sábado más cercano al 8 de mayo. Como extensión a estos cultos de mayo la participación en el Corpus de la catedral y en la procesión eucarística de la parroquia y por último la celebración de la eucaristía en la fiesta del Inmaculado Corazón de María con renovación de la consagración a su Sagrado Corazón. Una sucesión de cultos durante todo el año tributados por su hermandad y su parroquia, cuya feligresía la tiene por patrona y principal protectora.



Figura 11. Foto de la Virgen del Amparo en su anual Procesión el domingo 14 de noviembre de 2021, en plena pandemia del coronavirus

## 10. EPÍLOGO

Las hermandades de gloria de Sevilla, menos conocidas que las hermandades de penitencia, son un tesoro de nuestra ciudad y de nuestra archidiócesis, un fenómeno único en el mundo por su gran número y por su rico patrimonio e historia, así como por el fervor y cariño de sus hermanos que las mantienen activas con gran tesón y devoción.

Bajo tu Amparo, siempre bajo tu Amparo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO MORGADO, J. (1881): «La imagen de Nuestra Señora del Amparo venerada en la Iglesia de San Pablo, hoy Parroquia de Santa María Magdalena», *Sevilla Mariana* 1: 332-343.
- ALONSO MORGADO, J. y AGUDELO HERRERO, J. (ed. lit. 2022): *Sevilla Mariana*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- CONSAGRACIÓN DE LA PARROQUIA DE SANTA MARÍA MAGDALENA A NUESTRA SEÑORA DEL AMPARO (1921): *La Hoja Parroquial* 635: 2-3.
- DELGADO ABOZA, F. M. (2005): «La advocación de Nuestra Señora del Amparo y su devoción en el Colegio de Niñas Huérfanas Desamparadas», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 561: 813-815.
- FERNÁN CABALLERO (1876): «La Virgen del Amparo», *El Folletín: revista semanal de ciencias, literatura, teatros, etc.* 37: 285-286.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. y FIJO LEÓN, J. J. (2021): «La restauración del retablo de Nuestra Señora del Amparo», *Amparo* 53: 23-33.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. y FIJO LEÓN, J. J. (2022): «Restauración de las pinturas de la Capilla de la Virgen», *Amparo* 54: 19-24.
- FIJO LEÓN, J. J. (2017): «Restauración de San José y San Hermenegildo del retablo de Nuestra Señora del Amparo», *Amparo* 49: 22-26.
- GONZÁLEZ CANTERO, A. (m. 1774); RODA PEÑA, J. (ed. lit. 2005): *Noticias sevillanas del S. XVIII: la Virgen del Amparo y el terremoto de Lisboa de 1755*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, Fiestas Mayores.
- GUIJO PÉREZ, S. (2022): «Los simulacros de las Vírgenes de la Salud y del Amparo en las clausuras sevillanas», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 762: 506-512.
- GUIJO PÉREZ, S. (2023): «Un nuevo simulacro de la Virgen del Amparo en la clausura sevillana», *Amparo* 55: 27-31.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. (1944): *Iconografía hispalense de la Virgen Madre en la escultura renacentista*. Sevilla, Archivo Hispalense.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (1988): «Real, Venerable e Ilustre Hermandad de Nuestra Señora del Amparo», en *Hermandades de Gloria de Sevilla*: 329-339. Sevilla, Boletín de las Cofradías de Sevilla.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (2011): «El Amparo. Parroquia de la Magdalena», en *Anales histórico-artísticos de las Hermandades de Gloria de Sevilla*: 61-104. Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías.

- MARTÍNEZ AMORES, J. C. (2005): «La Virgen del Amparo en la estampa», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 561: 783-792.
- MARTÍNEZ AMORES, J. C. (2006): «La Hermandad del Amparo y el emblema del corazón alado. Posibles fuentes e interpretaciones simbólicas», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 573: 757-763.
- MESTRE NAVAS, P. A. (2008): «La fiebre amarilla en 1800 y la Virgen del Amparo», *Amparo* 37: 24-27.
- MONTERO PARRILLA, A. (2022): «El rezo público del Santo Rosario: Fray Isidoro de Sevilla y la Hermandad de Nuestra Señora del Amparo», *Amparo* 54: 12-15.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, P. M. (2022): «El corazón alado como iconografía del Amparo de María», *Amparo* 54: 25-30.
- MUÑOZ SAN ROMÁN, J. (1922): «El Amparo», *Caras y Caretas (Buenos Aires)* 1240: 64.
- «RESTAURACIÓN DEL CAMARÍN DE NUESTRA SEÑORA DEL AMPARO» (2017): *Amparo* 49: 34-38.
- RODA PEÑA, J. (2009): «La imagen y la Hermandad de Nuestra Señora del Amparo antes del Terremoto de Lisboa de 1755», en *X Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*: 263-300. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- RODA PEÑA, J. (2011): «La fundación de una capellanía de misas en el Altar de Nuestra Señora del Amparo (Año 1700)», *Amparo* 42: 26-29.
- RODA PEÑA, J. (2017): «Juan de la Espina y María Manuela de Siancas, devotos y benefactores de la Virgen del Amparo a comienzos del Siglo XVIII», *Amparo* 49: 12-15.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2004): *El Rosario en Sevilla. Devoción, Rosarios Públicos y Hermandades (Siglos XV-XXI)*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, Delegación de Fiestas Mayores.
- SÁNCHEZ RICO, J. I. (2015): «El modelo de la Virgen del Amparo como precursora de un nuevo estilo indumentaria letífica a partir de 1755», en J. I. Sánchez Rico, A. Bejarano Ruiz y J. Romanov López-Alfonso, *Imago Mariae. El arte de vestir vírgenes*: 117-122. Sevilla, Jirones de azul.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (1991): «Iconografía de Nuestra Señora del Amparo», *Amparo*.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (1995): «La ráfaga de Nuestra Señora del Amparo. Una obra maestra de la orfebrería sevillana del S. XVIII», *Amparo* 11: 9.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (2005): «La peana procesional de Nuestra Señora del Amparo», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 561: 801-802.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (2008): «El Simpecado de gala de Nuestra Señora del Amparo», *Amparo* 37: 9-15.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (2016): «Sobre el itinerario de Nuestra Señora del Amparo. IV», *Amparo* 48: 23-25.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (2019): «Sobre el itinerario de Nuestra Señora del Amparo. IV», *Amparo* 48: 6-10.
- YUSTE ÁLVAREZ, J. M. (2023): «Primer centenario del besamanos a Nuestra Señora del Amparo», *Amparo* 55: 37-41.

# El esplendor del Barroco en la Semana Santa cordobesa. El cortejo procesional de la Cofradía del Santo Crucifijo en el siglo XVIII\*

## The Splendor of the Baroque during Holy Week in Cordoba. The Processional Procession of the Santo Crucifix Brotherhood in the 18th Century

JUAN CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ  
*Universidad de Granada*

**Resumen:** La Semana Santa de Córdoba gana en esplendor durante el siglo XVIII. Todas las cofradías penitenciales participan del fenómeno de barroquización de sus procesiones. Dentro del conjunto de hermandades que procesionan en la Semana Santa destaca la del Santo Crucifijo y Señor San José por el brillante cortejo nazareno que pone en la calle cada Jueves Santo. En este trabajo, que se apoya en las fuentes primarias usadas en la tesis doctoral que se está realizando sobre esta cofradía, describimos íntegramente las imágenes e insignias que participan en dicha procesión.

**Palabras clave:** Semana Santa, Córdoba, cofradías, cortejo penitencial, Santo Crucifijo.

**Abstract:** Holy Week in Córdoba gains in splendor during the 18th century. All penitential brotherhoods participate in the phenomenon of baroqueization of their processions. Among the group of brotherhoods that procession during Holy Week, that of the Holy Crucifix and Lord Saint Joseph stands out for the brilliant Nazarene procession that it places in the street every Holy Thursday. In this work, which is based on the primary sources used in the doctoral thesis being carried out on this brotherhood, we fully describe the images and insignia that participate in said procession.

**Keywords:** Holy Week, Córdoba, brotherhoods, penitential procession, Holy Crucifix.

---

\* Este trabajo, que se plantea como una actividad doctoral, forma parte de nuestra tesis doctoral titulada *La cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José de Córdoba. Imagen y poder del gremio de alarifes y carpinteros*, dirigida por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, catedrático de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada.

## 1. INTRODUCCIÓN

España inaugura el siglo XVIII con el advenimiento de los Borbones a la corona, hecho determinante en los acontecimientos históricos que vive el reino en esta etapa. Al mismo tiempo se instala en las instituciones públicas el racionalismo de la Ilustración que desencadena un fuerte enfrentamiento con las manifestaciones de religiosidad popular que gozan de un fuerte arraigo en la población. La llegada al trono del primer rey Borbón, Felipe V (1700-1746), marca el inicio de una política renovadora que incide de manera directa sobre las hermandades y cofradías. Esta política, caracterizada por su centralidad, se va a consolidar con el reinado de Carlos III (1759-1783), momento en que las cofradías van a vivir una larga etapa de crisis que no cambia de signo hasta la restauración borbónica de 1874. La autoridad pública comienza a controlar los bienes de las cofradías para usarlos en obras más útiles.

En este nuevo contexto los actos de Semana Santa van a sufrir mutaciones importantes a raíz de las medidas adoptadas por la Corona y por los prelados que intentan suprimir algunas formas tradicionales que la han caracterizado. En Córdoba el iniciador de esta línea de actuación es el obispo de la diócesis Miguel Vicente Cebrián quien elabora en 1743 un decreto donde regula el modo de celebrar la Semana Santa. Los nuevos planteamientos, que se instauran en la segunda mitad del siglo XVIII y perduran hasta bien entrado el siglo XIX, quedan reforzados con algunas pragmáticas reales que persiguen los mismos objetivos.

La ciudad de Córdoba experimenta a lo largo del siglo XVIII un auge manifiesto que alcanza a los planos demográfico, económico y urbanístico. Este fuerte impulso se va a traducir en un crecimiento sostenido que justifica las importantes obras que se ejecutan a lo largo de toda la centuria. Los nuevos planteamientos ilustrados hacen que la urbe gane en decoro y esparcimiento a través de la creación de nuevos espacios de ocio desconocidos hasta el momento como es el caso de algunos jardines y alamedas que se incorporan al viario de Córdoba. Este esplendor también alcanza a la religiosidad popular manifestada en las cofradías sacramentales, de penitencia y gloria que cada vez son más numerosas. Estas antiguas corporaciones organizan procesiones convirtiendo el urbanismo de Córdoba en el verdadero escenario sobre el que desarrollan su representación<sup>2</sup>.

---

2. La relación que se establece entre el urbanismo de una ciudad y las procesiones que se celebran es un tema muy poco estudiado teniendo en cuenta lo determinante del asunto. El tamaño de los pasos procesionales, así como el itinerario que cubren las mencionadas procesiones van a ser dependientes del mencionado urbanismo. Para el caso de Córdoba tenemos abierta esta línea de investigación en la que llevamos ya un tiempo trabajando y pronto podremos exponer los primeros resultados.

La Semana Santa de Córdoba gana en esplendor durante el siglo XVIII, momento álgido del fenómeno de barroquización del que participan todas las cofradías ya mencionadas, especialmente las penitenciales que van a hacer de la Semana Santa una celebración cargada de unción y aparato artístico. Dentro del conjunto de hermandades que procesionan en la Semana Santa cordobesa destaca la del Santo Crucifijo y Señor San José, establecida en su casa hospital de la plaza de la Magdalena, por el brillante cortejo nazareno que pone en la calle cada Jueves Santo y que centra nuestro trabajo.

El estudio se apoya en documentación conservada en los distintos archivos locales de Córdoba, como el Municipal y el Histórico Provincial, aunque la conservada en el Archivo del Obispado de Córdoba se convierte en la fuente principal utilizada para la elaboración de nuestra tesis doctoral. La abundante información obtenida nos ha permitido describir íntegramente las imágenes e insignias que participan en la procesión penitencial de la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José.

## 2. LA SEMANA SANTA DE CÓRDOBA EN EL SIGLO XVIII

Como ya ha quedado dicho, la Semana Santa de Córdoba durante la centuria del setecientos se va a caracterizar por el esplendor que desarrollan las cofradías que en ella participan y que son numerosas con relación al volumen demográfico que registra la ciudad en este momento. Conocemos perfectamente la nómina de cofradías que salen en Semana Santa a lo largo del siglo XVIII gracias a dos informes fechados en 1770 y 1796 respectivamente y que vamos a repasar brevemente.

El intendente de Córdoba, Pedro Francisco de Pueyo, elabora un documento en octubre de 1770 a instancia del conde de Aranda para llevar a cabo un ordenamiento y arreglo de estas instituciones. En el mencionado documento recoge todas las cofradías existentes en Córdoba en esos años, lo que nos permite conocer las hermandades de carácter penitencial que existen en la ciudad. Las procesiones que se celebran durante la Semana Santa se reparten entre el Domingo de Ramos, Miércoles, Jueves y Viernes Santo. El Domingo de Resurrección cuenta con la procesión matutina del Resucitado.

El análisis por días resulta muy preciso, el Domingo de Ramos cuenta con las cofradías de Jesús del Calvario, de la iglesia de San Lorenzo y con la Congregación de Nuestra Señora de los Dolores, del hospital de San Jacinto. El Miércoles Santo sale únicamente la Cofradía de la Pasión, del convento extramuros de Madre de Dios. Al día siguiente, Jueves Santo, procesionan las cofradías de Jesús de la Sangre, del convento de los Mínimos, la de Jesús Humilde, del convento de la Merced, la del Huerto de la iglesia de San Nicolás de la Ajerquía, la de Nuestra Señora del Rayo, de la iglesia del Espíritu Santo, la del Santo

Crucifijo y San José, de su casa hospital y la de la Vera Cruz, del convento de San Francisco. El Viernes Santo comparecen las cofradías de Jesús Nazareno, que sale de su hospital de madrugada, la de la Soledad, del convento de la Merced, la de las Angustias, del convento de San Agustín, la de la Expiración, del convento de San Francisco y, finalmente, la del Santo Sepulcro y Nuestra Señora de las Penas, establecida en el convento del Carmen calzado de Puerta Nueva<sup>3</sup>.

La trayectoria de la Semana Santa cordobesa a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII tiene como nota común el estado de postración por la que atraviesan las cofradías penitenciales. Este hecho tiene como contrapunto la fundación e incorporación de nuevas hermandades como la de Jesús Caído establecida en el convento carmelita de San José, extramuros. La falta de recursos económicos es la principal causa de esta crisis generalizada. La desaparición de los disciplinantes en los cortejos nazarenos también influye de manera directa en esta situación.

El informe elaborado en 1796 por el corregidor de Córdoba, a instancias del Consejo de Castilla, resulta muy parecido al elaborado con anterioridad registrando que el Jueves Santo cuenta con las cofradías de la Pasión de Nuestro Señor, la de la Oración del Huerto, la de Jesús Humilde, la de Nuestra Señora del Rayo, la de Jesús de la Sangre, la del Santo Crucifijo y San José y la de la Vera Cruz. A ellas hay que añadir desde 1779 la de Jesús Caído ya mencionada<sup>4</sup>. Todas estas hermandades salen en la tarde del Jueves Santo y acuden a la Santa Iglesia Catedral, recinto en el que hacen estación mayor ante el Santísimo Sacramento.

### 3. EL CORTEJO PROCESIONAL DE LA COFRADÍA DEL SANTO CRUCIFIJO Y SEÑOR SAN JOSÉ EN EL SIGLO XVIII

El potente gremio de alarifes y carpinteros lleva muchos años considerando la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José como imagen y poder de la mencionada corporación. El deseo de ostentación social está en el espíritu de los hombres de la Edad Moderna y los gremios profesionales pugnan por obtener brillantez dentro del conjunto de la sociedad cordobesa. La procesión del Corpus, donde participan todas las fuerzas de la ciudad, proporciona una imagen precisa de las clases sociales y gremios profesionales. Los alarifes y carpinteros, además de la destacada posición que ocupan en la mencionada procesión,

3. A.M.C. Relaciones con la Iglesia. Cofradías. Doc. 2. *Informe sobre las hermandades, cofradías y congregaciones de esta ciudad de Córdoba en 1771.*

4. A.M.C. Relaciones con la Iglesia. Cofradías. Doc. 5. *Lista de las cofradías que he podido averiguar haber en esta ciudad, además de las del Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas. Año 1796.*

utilizan su propia cofradía como proyección de la imagen que este gremio desea dar. Los profesionales de la albañilería y carpintería dotan de un enorme esplendor a la Cofradía del Santo Crucifijo, un esplendor que es, a la vez, el mismo que adquiere el gremio en el siglo XVIII.

Un elemento muy eficaz para demostrar esa brillantez social es la procesión que la cofradía saca cada Jueves Santo. A través de sus pasos e insignias procesionales los cofrades muestran un boato con el que se identifican plenamente. A lo largo del siglo XVIII la hermandad adquiere un auge que está en la órbita del Barroco alcanzando su punto de máximo esplendor. El proceso de barroquización iniciado en el siglo XVII culmina en los comedios del XVIII, momento en que la Cofradía del Santo Crucifijo y San José contiene elementos que le proporcionan una enorme magnificencia como cofradía barroca. Es un periodo donde los cofrades incorporan nuevas imágenes, pasos procesionales, insignias y ornamentos de culto con los que la hermandad destaca dentro del conjunto de las cofradías penitenciales de Córdoba.

Uno de los rasgos más acusados que va a caracterizar la procesión del Santo Crucifijo y San José en esta nueva centuria va a ser la desaparición definitiva de los disciplinantes o hermanos de azote. Esta figura ha dado carta de naturaleza a la cofradía en los siglos XVI y XVII. En cambio, los flagelantes carecen de sentido en el mundo racionalizado que impone la Ilustración en el siglo XVIII, lo que hace que estos pierdan su protagonismo, desapareciendo de la Semana Santa definitivamente. El ambiente de barroquización que viven las cofradías desde mediados del siglo XVII pone el punto de atención en imágenes, pasos e insignias procesionales como elementos de esplendor. Este fenómeno hace que los flagelantes dejen de tener la importancia que tuvieron en origen decayendo en las últimas décadas del siglo XVII.

La Cofradía del Santo Crucifijo elimina de su procesión los disciplinantes al menos desde comienzos del siglo XVIII, a juzgar por la ausencia de gastos en madejas, lavatorios, polvos de arrayán y demás elementos utilizados por estos hermanos. El deseo de boato y esplendor se instala en el ánimo de los cofrades y esto se traduce en la sustitución de algunos elementos considerados arcaicos por otros nuevos que están en plena sintonía con la teatralidad barroca. En esta línea se sitúa la incorporación de diferentes figurantes bíblicos con los que la cofradía va a representar el conocido como *Sermón del paso* y del que nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

La procesión de penitencia que la Cofradía del Santo Crucifijo y San José pone en la calle el Jueves Santo está en la órbita del Barroco, alcanzando en esta etapa su máxima expresión. Junto a las nuevas imágenes que incorpora para su veneración también incluye otros pasos e insignias que dotan de brillantez la mencionada procesión que siempre culmina con un importante agasajo a los cofrades. A partir del decreto del obispo Cebrián de 1743, que ya hemos mencionamos, la cofradía tiene que pedir licencia al provisor del obispado para poder comparecer

en Semana Santa. La concesión de la mencionada licencia nos permite documentar los años en que la cofradía sale a la calle pudiendo, pues, dar cuenta de ello.

La cofradía sale en Semana Santa solamente en aquellos años en que su economía se lo permite. Las fuertes inversiones destinadas a mantener en pie el edificio de su antigua casa hospital y las múltiples obras de reparación que necesitan sus otras propiedades, hacen que la hermandad no pueda comparecer todos los años en Semana Santa. Las cuentas del periodo correspondiente de 1700 a 1759 junto a los inventarios de 1702, 1739 y 1746 y las licencias concedidas por el provisor a la cofradía son las fuentes principales que hemos usado para analizar la procesión de la hermandad el Jueves Santo<sup>5</sup>.

Las imágenes sagradas que venera la Cofradía del Santo Crucifijo es el elemento fundamental que da sentido a la corporación. En la centuria del setecientos los cofrades sustituyen algunas de las antiguas imágenes e incorporan otras nuevas. El grupo iconográfico del Calvario, compuesto por la imagen del Santo Crucifijo junto a la de los dos ladrones, es el que da origen a la cofradía, por lo que lleva venerándose dos siglos sin interrupción. Otra de las imágenes principales de la cofradía, a la que también lleva años dando culto, es la de Nuestra Señora del Mayor Dolor y Traspaso. La imagen de Jesús con la cruz a cuestas, incorporada en el siglo XVII, cobra mucha devoción en este momento lo que se traduce en la adquisición de piezas de magnitud para embellecer la bendita imagen<sup>6</sup>. Con toda probabilidad, a finales del siglo XVII se incorpora Jesús Preso con el rostro de pasta, cabellera natural, potencias de plata y ensoñado. Esta imagen se sustituye en 1706 por una nueva de talla con la misma impronta iconográfica<sup>7</sup>.

El conjunto de imágenes que venera la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José se completa con un San Juan Evangelista, una Magdalena y una Santa Mujer Verónica. Todas están vestidas con ricos ropajes y portan cabelleras de pelo natural. Además, la de la Magdalena cuenta con un juego de tres pomos, uno de ellos de plata, y unas disciplinas y la Verónica con dos lienzos de tafetán blanco donde está pintado el rostro del Señor. Finalmente, también registra la cofradía la imagen del Patriarca San José, a la que siempre dieron culto los carpinteros como patrón de su gremio. El inventario de 1739 recoge esta imagen de talla, policromada y estofada, que cuenta con un Niño Jesús y su vara de madera con su ramo de flores, una diadema de plata y potencias de plata del Niño, entre otras piezas<sup>8</sup>.

5. Los años que hemos podido documentar que sale la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José en Semana Santa corresponden a 1702, 1703, 1705, 1707, 1711, 1719, 1720, 1731, 1732, 1743, 1747, 1757, 1759, 1764, 1771, 1772, 1783, 1784, 1789, 1790 y 1792.

6. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

7. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

8. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

Todas estas imágenes salen en la procesión que organiza la cofradía en Jueves Santo, dispuestas sobre andas o parihuelas portadas por hermanos. Hasta el año 1759 el cortejo cuenta con nueve pasos que se van reduciendo a lo largo de la segunda mitad de la centuria hasta quedar en cinco en 1770. La causa fundamental de esta merma es la dificultad económica por la que atraviesa la hermandad durante el mencionado periodo. Los inventarios de la cofradía correspondientes al siglo XVIII registran los dos tipos de pasos procesionales que dispone la hermandad para transportar las imágenes, andas y parihuelas<sup>9</sup>. En dicho registro, además, se evidencia una clara jerarquización devocional según el tipo de paso usado, es decir, las imágenes de mayor veneración van portadas en andas mientras que el resto van en parihuelas.

La procesión penitencial del Jueves Santo la abre la conocida como Cruz Guiona (fig. 1), hecha en madera tallada, dorada y policromada en verde. Esta cruz, que venera la cofradía de un modo especial a través de una fiesta religiosa, porta un sudario blanco que le cuelga, se alza sobre una peana también de madera dorada y la portan los propios hermanos sobre parihuelas<sup>10</sup>. La imagen de San José (fig. 2) también va portada sobre parihuelas con los remates dorados, aunque en 1739 consta que ya cuenta con unas andas enriquecidas con cartelas doradas. Este cambio de paso procesional responde indudablemente al deseo de los carpinteros por mostrar su posición dentro de la cofradía<sup>11</sup>. La imagen de la mujer Verónica, que lleva un sudario con el rostro del Señor pintado (fig. 3), también es portada por los cofrades sobre parihuelas<sup>12</sup>. La imagen de San Juan Evangelista (fig. 4) también va sobre otras parihuelas de color verde que también son sustituidas por unas nuevas andas



Figura 1. Imagen ideal de la Cruz Guiona.  
Foto autor

9. Aunque ambos tipos de pasos comparten algunas características también tiene diferencias. Las andas se componen de un tablero de cierta anchura tallado y sostenido por varas paralelas. En cambio, las parihuelas tienen una tablazón lisa con dos barras horizontales entre las que está fijada dicha tablazón.

10. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

11. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

12. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.



Figura 2. Imagen de San José. Foto autor      Figura 3. Imagen de la Verónica. Foto autor

en 1739 que van a mantener el tradicional color verde<sup>13</sup>. La Magdalena (fig. 5) también procesiona sobre unas parihuelas enriquecidas con dos cartelas doradas<sup>14</sup>. Los hermanos portan estas parihuelas sobre sus hombros que protegen con unas almohadillas que también recogen los inventarios. En las paradas los hermanos descansan las parihuelas sobre unos guizques que durante el recorrido llevan en la mano contraria del hombro sobre el que cargan.

Como quedó dicho las imágenes de mayor devoción de la cofradía van a ir portadas sobre andas talladas y bellamente exornadas. Este es el caso de Jesús Preso, Jesús Nazareno, Santo Crucifijo y Nuestra Señora del Mayor Dolor y Traspaso. Los inventarios aportan detalles muy precisos sobre los mencionados pasos que nos dan idea del boato y la riqueza que desprenden aportando espectacularidad a la procesión.

El paso de Jesús Nazareno (fig. 6) se compone de unas andas ricamente talladas y doradas con diversos remates obra de 1706 de un maestro local<sup>15</sup>. La hechura de esta nueva pieza obliga a los cofrades a vender las antiguas andas de dicha imagen para poder costear las nuevas. Por otra parte, la icónica imagen

13. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

14. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

15. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.



Figuras 4 y 5. Imágenes de San Juan y la Magdalena. Fotos autor

del Santo Crucifijo va sobre unas andas doradas con cuatro angelitos de talla en las esquinas. La imagen del venerado Crucificado va acompañada de los dos ladrones Dimas y Gestas componiendo la escena del Calvario (fig. 7). El Cristo luce distintos elementos barrocos que le otorgan una marcada personalidad y se alza desde 1739 sobre una peana de madera tallada y dorada<sup>16</sup>.

El último paso que procesiona la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José en su cortejo es el de Nuestra Señora del Mayor Dolor y Traspaso que va sobre unas andas de madera doradas donde va colocada una camilla de felpa enriquecida con guarnición de plata de Milán. El paso cuenta con un palio de tafetán morado que sustituyen los cofrades por otro nuevo de felpa negra con encaje de plata fina que va sostenido por seis varas doradas<sup>17</sup>. La imagen de la Virgen se presenta en el paso vestida de sacerdotisa (fig. 8) a juzgar por la estola bordada en oro que estrena en la procesión de 1757<sup>18</sup>.

La procesión de la Cofradía del Santo Crucifijo y San José va incorporando elementos de estética barroca a lo largo del siglo XVIII que le otorgan un enorme esplendor. Las insignias van a ser enseres que se va a ir renovando

16. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

17. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

18. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.



Figuras 6 y 7. Jesús Nazareno y el paso del Calvario. Fotos autor

para enriquecer el cortejo nazareno. Como quedó dicho, la procesión la abre la Cruz Guiona a la que siguen dos trompetas que, con un sonido largo y lúgubre, anuncian la llegada de la procesión. Se trata de un atributo de carácter simbólico presente también en otras cofradías penitenciales cordobesas. También figuran en el cortejo una cuadrilla de soldados romanos que portan varios tambores y una bandera de tafetán morado. Al mismo tiempo, estos *armaos* van a participar activamente en el *Sermón del paso* que escenifica la cofradía y que vamos a analizar en el siguiente epígrafe<sup>19</sup>. También se incorpora un pendón de tafetán negro y un estandarte de damasco carmesí con su cruz de latón. El cortejo mantiene el libro de las reglas que luce un nuevo encuadernado en badana roja con cintas pajizas. Otro de los elementos barrocos que incorporan los cofrades del Santo Crucifijo es el palio de respeto detrás de la Virgen del Traspaso. Se trata de un palio de cuatro varales hecho en tafetán negro con flecos dorados. Con idea de gobernar a los nazarenos dispuestos en dos filas, se incorporan seis varas de regir que, portadas por oficiales de la cofradía que visten la túnica, van colocadas en puntos equidistantes del cortejo. El juego de nuevas insignias se completa con una bandera de tafetán negro con sus varas de escolta y otra decorada con distintos escudos<sup>20</sup>.

19. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

20. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.



Figura 8. Grabado donde se presenta una Virgen vestida de sacerdotisa.  
A.H.V.

Otro de los elementos de carácter barroco presentes en la procesión de la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José es el acompañamiento musical, elemento que imprime una gran solemnidad y alcanza su máximo esplendor en el siglo XVIII. La presencia de música en las procesiones de la Semana Santa cordobesa es un hecho generalizado a lo largo de toda la centuria del setecientos. Las cofradías contratan los servicios de instrumentistas y cantores que van junto a los pasos entonando el *Miserere* y el *Stabat Mater* y otras piezas religiosas. Este acompañamiento se completa con las dos trompetas que encabezan el cortejo y varios tambores destemplados cubiertos con paños de luto. El informe económico de la Cofradía del Santo Crucifijo correspondiente al periodo 1700-1759 constata la presencia de música en la procesión junto a los pasos del Calvario y de Nuestra Señora del Traspaso.

Todo el esplendor que desprenden las cofradías penitenciales cordobesas en esta etapa va a despertar nuevos comportamientos en los cofrades. Uno de los más destacados es el deseo que muestran los hermanos en portar los pasos de su cofradía, un hecho que está en alza actualmente. Los portadores de los pasos van a tener un gran protagonismo al cargar sobre sus hombros las imágenes que despiertan un gran fervor en la ciudad, fenómeno que consigue un gran predicamento. El número de portadores por paso es limitado y los

cofrades que desean conducirlos es muy numeroso. Para seleccionar a los cofrades que van a llevarlos se llevan a cabo pujas con las que optar al puesto<sup>21</sup>.

En el caso de la Cofradía del Santo Crucifijo se constata el mismo fenómeno ya mencionado. La documentación indica que los hermanos que llevan las andas y parihuelas van vestidos con túnicas de holandilla morada sujetas por un cordón de pita. Se colocan bajo los varales de los pasos que cargan sobre uno de sus hombros que protegen con almohadillas. En la mano contraria, llevan una vara de madera rematada en la parte superior por una horquilla en forma de «u» y en la inferior por un regatón. La horquilla o guizque sirve de apoyo durante la marcha y de sostén del paso en las paradas fijas a lo largo del itinerario para el descanso de las cuadrillas, como se ha señalado.

No todas las imágenes gozan del mismo fervor en la cofradía, existiendo una clara jerarquización que se refleja de forma elocuente en las limosnas que ofrecen los hermanos por sacar los pasos en las subastas. Las de mayor devoción en este momento son las de Jesús Nazareno, Jesús Preso, Santo Crucifijo, San José y la Virgen del Traspaso, por lo que van a obtener el mayor número de participantes pujando. Las limosnas ofrecidas por los cofrades para esta actividad suponen una importante fuente de ingresos para la mermada economía de la hermandad. Como ejemplo señalamos los 328 reales que se recogieron en 1702 por las aportaciones hechas por los hermanos<sup>22</sup>. El éxito que tiene esta actividad hace que la cofradía acuerde en el cabildo que celebra cada Domingo de Ramos el estipendio a partir del cual pueden pujar los cofrades. En 1707 algunas de las cantidades fijadas en cabildo quedan por debajo de las cifras rematadas<sup>23</sup>. A veces los hermanos muestran un total desinterés por sacar algunas imágenes, como ocurre en 1719 con las de San Juan y San José que no generan ingresos. En cambio, ese año pujan con bastante fuerza por los restantes pasos evidenciándose el peso devocional de Jesús Preso, Jesús Nazareno, Santo Crucifijo y Nuestra Señora del Mayor Dolor y Traspaso, como se ha mencionado<sup>24</sup>.

La trayectoria de la Semana Santa de Córdoba durante el siglo XVIII tiene dos etapas muy bien definidas. La primera mitad de la centuria se caracteriza por el auge que siguen experimentando las cofradías penitenciales fruto del fenómeno de barroquización en el que todas están inmersas. En cambio, la segunda mitad del siglo registra un estado de decaimiento muy acusado por las medidas que imponen los distintos prelados cordobeses y que chocan con la tradición. La cofradía no va a estar ajena a esta evolución, aunque va a salir en Semana Santa en aquellos años que su economía lo permite, como ya se ha

21. ARANDA DONCEL (2002).

22. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

23. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

24. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

dicho. La situación empeora a partir de 1750 donde hay años que sale la procesión gracias a las limosnas aportadas por diversos hermanos<sup>25</sup>.

La Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José, acatando las nuevas normativas diocesanas, solicita anualmente licencia para poder salir en Semana Santa. La concesión por parte del provisor está supeditada al estricto cumplimiento del decreto episcopal de 1743 y siguientes. Además, con el fin de evitar situaciones de conflicto con otras cofradías del Jueves Santo, la del Santo Crucifijo solicita de la audiencia obispal el correspondiente testimonio de preferencia y la hora de salida de la estación de penitencia<sup>26</sup>. No todas las medidas impuestas las va a cumplir la cofradía, ejemplo de ello va a ser la escenificación del Sermón del Paso, que lo hace todos los años que sale y el agasajo a todos los cofrades que participan en la procesión del Jueves Santo.

Aunque el estado económico de la cofradía es bastante precario durante el siglo XVIII, ello no es obstáculo para que la procesión pueda salir en Semana Santa. La documentación nos permite conocer con exactitud los años en que la Cofradía del Santo Crucifijo procesiona. Sabemos que la cofradía sale en 1702 por las cuentas y que saca un total de nueve pasos ya descritos. El documento contable recoge un gasto de 50 reales por «aderezar las andas de Nuestra Señora para poderlas dorar» y 375 reales del dorado de dichas andas. Ese mismo año los cofrades están recogiendo limosnas para ayuda de las nuevas andas que se están haciendo para la imagen del Santo Crucifijo y que ya hemos descrito. Además, se estrenan los cordones y borlas de oro del estandarte, las cantoneras de plata para la cruz de Jesús Nazareno y las bayetas que decoran los tambores. El registro contable también desvela un gasto por el acompañamiento de la Cruz y clérigos de la parroquia de la Magdalena, como marca el protocolo. También figuran en la procesión los hermanos demandantes que, provistos con túnica y bacía de plata, van pidiendo limosna. Finalmente, encontramos un gasto por la música y ministriles que llevan los pasos del Calvario y de la Virgen del Traspaso<sup>27</sup>.

Al año siguiente también vuelve la cofradía hacer estación de penitencia a la catedral con sus nueve pasos. Las cuentas recogen que este año el hermano Francisco Manuel de Guzmán recogió limosnas para «dorar las hornacinas de las andas del Santo Crucifijo». También figuran elementos que se usan para la escenificación del Sermón del Paso como túnicas para los Apóstoles, cuatro rostros y cuatro pares de botillas para los Evangelistas. Se mantiene la cuadrilla de soldados romanos que lleva figurando desde antiguo y que llevan tambores roncós, los demandantes y los Beneficiados de la iglesia de la Magdalena

25. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

26. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

27. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

que acompañan con la Cruz. Conocemos el número de cofrades que salen ese año en la procesión por la cera que se paga, 116 hachas y 24 cirios<sup>28</sup>.

Después de un pequeño paréntesis, en 1705 comparece nuevamente la cofradía en el Jueves Santo. Este año se enriquece la túnica de Jesús Nazareno con un nuevo cordón de oro y borlas cuyo coste es de 425 reales y se terminan de dorar sus andas. También se incorpora un nuevo palio hecho con encajes de plata y enriquecido con fleco de oro y alamares y que descansa sobre seis varales de madera dorada, con casquillos y vitolas<sup>29</sup>.

Los gastos que generan las obras de mantenimiento de la casa hospital donde se halla establecida la cofradía, así como el resto de sus propiedades, hace que esta no pueda salir todos los años. En 1707 sale otra vez en Semana Santa y para ello se arreglan las dos trompetas y los tambores. En el capítulo de estrenos la cofradía incorpora seis pebetes, una nueva bandera montada en una vara de listón de madera con un lazo morado en su remate y un velillo para la corona de la mujer Verónica. La representación del paso conlleva la adquisición de elementos necesarios para los diferentes atuendos que lleva cada personaje. Este año se arregla la ropa de los Evangelistas y Apóstoles a los que, además, se les ponen sandalias y se compran botines y alas para los ángeles y botas para Longinos. Siguen figurando la cuadrilla de soldados romanos, el acompañamiento de los Beneficiados de la Magdalena y la música. Pero el estreno más importante de este año en la procesión son las nuevas andas talladas y doradas para el paso del Calvario cuyo coste asciende a la cantidad de 544 reales<sup>30</sup>.

En 1711 vuelve a salir en procesión la cofradía y para ese año se estrena un juego de canastillas de esparto, donde van colocados el incienso y el carbón que se queman en los pebetes. Igualmente se adereza la toca de la Virgen y se estrenan túnicas para los Apóstoles, el paso de Abraham y una cabellera de pelo natural para el niño que hace de Isaac para el Sermón del Paso. La presencia de música, de soldados romanos y de los clérigos de la Magdalena con la Cruz sigue siendo una constante en la procesión penitencial. Las cuentas indican claramente el número de hermanos que acompañan las imágenes por la cera consumida y que son 180 hachas de un pabilo y 10 de cuatro<sup>31</sup>.

Después de otro paréntesis de ocho años, en 1719 comparece la Cofradía del Santo Crucifijo en Semana Santa. Este año los cofrades pujan con entusiasmo por portar los nueve pasos que sigue procesionando la hermandad y que son el de la Santa Cruz, San Juan, San José, Magdalena, Verónica, Jesús Preso, Jesús Nazareno, Calvario y Nuestra Señora. Los dos últimos siguen gozando de acompañamiento musical al que se suma la presencia de los Beneficiados

28. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

29. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

30. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

31. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

de la Magdalena, los demandantes y un clarinero. Por el consumo de cera sabemos que hay un gasto de 60 hachas de cuatro pabilos y un importante consumo de incienso para los doce pebetes que ya lleva la cofradía. Con destino a la representación del paso, este año se incorpora un capitán con una compañía completa de soldados romanos, el paso de los Sayones y Judas y unas viudas y angelitos. Las cuentas recogen también otras partidas para el mismo fin como los nuevos rostros de los Evangelistas y Apóstoles, las túnicas para los del paso de los Apóstoles, botines y zapatos para Ángeles y Evangelistas, paso de Abraham, paso de la Sentencia, paso de los Evangelistas y paso de Longinos<sup>32</sup>.

La posición social y solvencia económica del gremio de alarifes y carpinteros hace que en 1720 procesione otra vez la Cofradía del Santo Crucifijo el Jueves Santo con el acompañamiento de 181 hachas de cera, siete demandantes, la asistencia de la parroquia, de música y de la compañía de soldados romanos como ya es costumbre. Además, la Magdalena estrena un nuevo vestido, se renueva el listón negro del que cuelga el velo de tinieblas del Santo Crucifijo, se estrenan las peanas para los ladrones, aderezo de tocas y parihuela de Nuestra Señora. El volumen de estrenos y mejoras no impide que la cofradía salga en Semana Santa y que siga enriqueciendo la escenificación del paso que vuelve a contar con el paso de la Sentencia, el de los Apóstoles, el de los Evangelistas, el de Abraham, el de los Sayones, el de Judas y el de Longinos<sup>33</sup>.

Las cuentas correspondientes al periodo de 1720 a 1731 no indican gastos por la procesión del Jueves Santo. En 1730 no salió la hermandad por motivo de la lluvia, pero un año después pudo hacer la estación de penitencia con normalidad anotándose como gastos la cera, el alquiler de figurantes para el Sermón del Paso, dieciocho guizques nuevos y seis pebetes. Se mantienen los siete demandantes, los soldados romanos, la asistencia de los Beneficiados de la Magdalena y dos jabardillos. Además, se estrena una nueva vara pintada para el estandarte, un nuevo palio de respeto llevado por cuatro portadores, nueva toca para Nuestra Señora y un nuevo paño de manos para San Juan. Pero el estreno más destacado de este año va a ser la renovación del paso de Jesús Preso. Para los figurantes del Sermón del Paso se hacen nuevos rostrillos<sup>34</sup>.

Aunque en 1732 la cofradía vuelve a salir en Semana Santa, los gastos que registran las cuentas indican una mínima inversión en ello. Además del ploteado de las varas de regir la procesión se indica un gasto de 78 hachas de cera, la presencia de los soldados romanos y de los demandantes. El único estreno presentado corresponde a la nueva túnica de Jesús Nazareno en tafetán morado obra del bordador Juan de Castillejo por precio de 165 reales. En relación

32. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

33. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

34. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

con el Sermón del Paso las cuentas indican gastos por los zapatos y botines de los figurantes y por el paso de la Sentencia, el de los Evangelistas, el de Abraham y el paso donde se representa el juego de la túnica<sup>35</sup>.

Tendrá que pasar más de una década para que los cordobeses puedan ver a la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José nuevamente en Semana Santa. Las cuentas del periodo 1742-1744 indican que sale en ese periodo, concretamente en 1743. Para dicha salida se platean las varas de gobierno y la lanza de Longinos, se contrata la música para el paso del Calvario y para el de la Virgen y se incorpora una nueva bandera. Siguen apareciendo los gastos que genera el acompañamiento de los soldados romanos con tambores, la asistencia de los Beneficiados de la Magdalena y el consumo de cera de los nazarenos. Para el Sermón del Paso figura el paso de la Sentencia, el de Abraham, el del juego de la túnica, el de los Sayones y el de los Evangelistas<sup>36</sup>.

El esplendor y brillantez que alcanza la procesión de la Cofradía del Santo Crucifijo es totalmente manifiesta en los años cuarenta del siglo XVIII. La incorporación de nuevas imágenes, pasos e insignias ha otorgado espectacularidad al cortejo procesional. A ello añadimos la representación del Sermón del Paso, cuyos figurantes y elementos aportan vistosidad y pomposidad a la procesión. Tras unos años sin hacerlo, la cofradía vuelve a procesionar en la Semana Santa de 1747 donde se estrena un nuevo vestido para Nuestra Señora compuesto por «un manto de felpa con punta de plata, una basquiña con delantera de felpa, toca y unos manguitos». También se estrena una nueva capa para San Juan de corte española y una túnica de felpa enriquecida con galón de lino, cordón y su hechura para Jesús Preso, un pomo de plata de la Magdalena y un estandarte nuevo en damasco carmesí armado sobre una vara de plata<sup>37</sup>.

El acceso al cargo de hermano mayor del maestro carpintero Andrés de Pastrana en 1756 va a suponer un fuerte impulso para la cofradía desde el punto de vista patrimonial. En los años en que este carpintero está al frente del gobierno, la hermandad va a salir en Semana Santa en 1757 y 1759 no pudiéndolo hacer en 1758 por causa de la lluvia. El deseo de que la cofradía siga siendo imagen del poder del gremio de alarifes y carpinteros está detrás de cada salida procesional. Describimos la procesión de 1757 por ser de la que más detalle tenemos y que empieza por el pago que hace el hermano mayor de 8 reales y medio por la licencia que otorga el provisor y su notificación. Como es preceptivo, a la procesión acuden los Beneficiados de la parroquia de la Magdalena encabezados por la Cruz y dos ciriales al igual que dos capillas musicales. Las cuentas también recogen la presencia de seis demandantes y el muñidor que visten túnicas moradas que se alquilan. En cambio, la cuadrilla de soldados romanos

35. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

36. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

37. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

que venían saliendo con la cofradía se van a ver reducidos a seis armaos con idea de reducir costes. Curiosamente, la cofradía acuerda que para este año los cirios se lleven con antelación a casa de cada hermano con idea de facilitar su distribución para la procesión. Este año se contratan tres mozos para que repartan los 200 cirios que están previstos salir. En materia de estrenos destacan los seis pebetes que se incorporan y cuyo gasto se concreta en dos libras de incienso. También se restauran las imágenes de la Magdalena, San Juan, la Verónica y, de un modo especial, se interviene a la Virgen del Traspaso a la que se le sustituyen los ojos y las lágrimas. También se aderezan las potencias de Jesús Preso, Jesús Nazareno y Santo Crucifijo. Se completa el conjunto de estrenos con una estola bordada en oro para el atuendo de sacerdotisa de la Virgen, así como una nueva diadema y el plateado de las varas de gobierno<sup>38</sup>.

Hemos descrito las procesiones que ha celebrado la Cofradía del Santo Crucifijo durante el periodo 1700-1759 por ser la etapa de la que tenemos documentación. Para la segunda mitad del siglo XVIII contamos solamente con las licencias que otorga el provisor al hermano mayor para que la hermandad salga el Jueves Santo. Estos documentos confirman la salida de la cofradía en Semana Santa, pero no aportan ningún tipo de detalle de los pasos y resto de elementos que figuran en su cortejo nazareno<sup>39</sup>. En cambio, el informe levantado por orden del conde de Aranda en 1771 y del que ya hemos hecho referencia, dice que la cofradía sale de su ermita a las tres de la tarde del Jueves Santo. En esta fecha procesiona los pasos de la Santa Cruz, la Verónica, Jesús Nazareno, la Magdalena, Santo Crucifijo y Nuestra Señora del Mayor Dolor y Traspaso. Finalmente indica que los hermanos que portan las imágenes visten túnicas de holandilla morada con un cordón de pita o cáñamo<sup>40</sup>.

La Semana Santa de 1784 trae importantes novedades para las cofradías penitenciales. A las limitaciones ya dictadas se suma la prohibición que hace el provisor ese año para que las hermandades que salen en Semana Santa impidan a sus trompeteros que entren en el interior de la catedral. En 1787 vuelven a aumentar las restricciones al prohibirse que «vayan en las procesiones de penitencia trompetas y hermanos de penitencia con caras tapadas»<sup>41</sup>. La última estación de penitencia que tenemos documentada que realiza la Cofradía del Santo Crucifijo y San José en el siglo XVIII es la de 1792 donde el provisor y vicario general:

38. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

39. A.G.O.C. Caja 9509. Fondo Parroquia de la Magdalena. Depósito 2. Licencia para sacar procesiones. Contamos con las licencias correspondientes a los años 1764, 1772, 1783, 1784, 1789, 1790 y 1792.

40. A.G.O.C. Despachos Ordinarios. Palacio Episcopal. Caja 3567. Doc. 3, *Informe sobre las cofradías, hermandades, congregaciones existentes en Córdoba en febrero de 1771*.

41. A.G.O.C. Despachos Ordinarios. Palacio Episcopal. Caja 3567. Doc. 15.

da licencia al Hermano Mayor y cofrades de la cofradía del Santo Crucifijo para sacar la procesión en la tarde del Jueves Santo como lo ha hecho en años anteriores con asistencia de la Santa Cruz y beneficiados de la parroquia de la Magdalena, llevando la Estación que le está asignada sin variarla ni innovar en cosa alguna, observando los edictos generales publicados en 1744 y 1769, especialmente que se recoja la procesión antes del anochecer y que se observe el silencio y devoción en su transitar y sin permitir en modo alguno que en ella vayan trompetas, penitentes, nazarenos ni otras personas con las caras cubiertas<sup>42</sup>.

#### 4. EL SERMÓN DEL PASO

La celebración y representación de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo ha sido una constante vital capaz de conmover y revitalizar el sentimiento cristiano entre los creyentes. Desde la baja Edad Media se documentan en la diócesis de Córdoba representaciones litúrgico-dramáticas en los tiempos de Navidad, Epifanía y Resurrección que dan muestra de ello. Para estos dramas sacros, que se representan en la catedral desde el siglo XV, se utilizan un conjunto de imágenes formando pasos con escenas de la Pasión de Cristo con las que se ofrece una auténtica catequesis plástica al pueblo. Son precisamente este tipo de representaciones los antecedentes del Sermón del Paso<sup>43</sup>.

Las escenificaciones del Paso y ceremonias del Descendimiento nacen en el siglo XVII estrechamente vinculadas a las cofradías de Jesús Nazareno y a las del Santo Sepulcro. Son teatralizaciones recitadas de diversos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento donde los protagonistas son las propias imágenes que lleva la cofradía. Además, estas hermandades integran en sus cortejos procesionales personajes caracterizados que forman parte de dichas representaciones que se van a convertir en la manifestación más genuina del proceso de barroquización que viven las cofradías.

Estas teatralizaciones logran un enorme arraigo en la diócesis de Córdoba, aunque a partir de 1743 van a ser objeto de crítica por parte de los obispos, como ya hemos analizado. En la capital cordobesa contamos con referencias documentales sobre la representación del Sermón del Paso en la Cofradía de Jesús Nazareno, que lo hace desde 1614, en la del Santo Sepulcro, que lleva a cabo la ceremonia del Descendimiento, y en la del Santo Crucifijo que lo hace al término de su procesión en la amplia plaza de la Magdalena, siendo la única que lo hace en un espacio exterior. Los ejemplos más antiguos existentes en la provincia corresponden a la Cofradía de Jesús Nazareno de Cabra, que realiza la ceremonia del Descendimiento desde 1587, las del Nazareno de Lucena y

42. A.G.O.C. Caja 9496. Fondo Parroquia de la Magdalena. Depósito 2. Licencia para sacar procesiones.

43. A.C.C. Sínodo de Cristóbal de Rojas de 1520. Tomo XII, Capítulo 1.

Fernán Núñez que lo representan desde 1600 y desde el año 1626 lo hace la de Aguilar de la Frontera<sup>44</sup>.

Aunque es muy probable que la Cofradía del Santo Crucifijo venga haciendo este acto desde la segunda mitad del siglo XVII, no hemos podido documentarlo por falta de fuentes hasta el siglo XVIII. La representación del Sermón del Paso, cuyas primeras noticias en la cofradía datan de 1700, supone la conclusión del proceso de barroquización de la hermandad, con el que llega al culmen como cofradía barroca. El Santo Crucifijo fue atesorando con el paso de los siglos un patrimonio artístico de enorme magnitud dentro del conjunto de las hermandades de Córdoba, como hemos visto. Pero también logra configurar un patrimonio inmaterial compuesto por tradiciones, costumbres y ritos que le otorgan personalidad propia.

La cofradía va a congregarse un enorme gentío en todo su recorrido pues los fieles acuden en masa a presenciar su desfile, sobre todo en la recogida en su casa hospital. La popularidad de la que goza la hermandad es notable porque, entre otros elementos, incluye como conclusión a su estación de penitencia la celebración del Sermón del Paso, manifestación genuina que explica plásticamente los Sagrados Misterios de la Pasión y Muerte del Señor. En él intervienen personajes bíblicos, como apóstoles y evangelistas, que figuran en el cortejo, así como las imágenes sagradas que trae la procesión. Todos interactúan a través de distintas acciones que van a tener como escenario urbano la amplia plaza de la Magdalena.

Desde el punto de vista del espacio sabemos que la plaza es el lugar principal para la fiesta, profana o religiosa, por su capacidad de albergar mayor número de personas, lo que contribuye a realzar lo que allí acontezca. Las celebraciones que acogen las plazas hacen que estas se conviertan en un espacio ritual, pues dicho espacio pierde su escala habitual cobrando una nueva dimensión festiva. Pasa de ser un espacio público a ser un escenario donde se representa una teatralización.

La amplitud que ofrece la plaza de la Magdalena de Córdoba anima a la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José a llevar a cabo la representación del Sermón del Paso en este espacio público, escenario de tantos festejos. Se trata de una plática donde un predicador va describiendo la Pasión de Cristo haciendo intervenir a los pasos con la que se crea una verdadera catequesis plástica de los Sagrados Misterios de la Pasión y Muerte del Señor. La Cofradía del Santo Crucifijo cuenta con un buen número de pasos e imágenes con las que puede llevar a cabo esta escenificación. Además, incorpora el mayor número de personajes del Antiguo y Nuevo Testamento de toda la Semana

---

44. Hemos hecho un repaso por las distintas cofradías de la diócesis de Córdoba a través de abundante bibliografía que supera los límites de este trabajo y los resultados son los que hemos expuesto, siendo éstos los más antiguos de toda la provincia.

Santa cordobesa. Estos cofrades, que suelen cobrar por su servicio y figuran en el cortejo nazareno, van caracterizados con vestidos y rostrillos de cartón. Durante muchos años la cofradía celebra esta representación a las nueve de la noche sin luz solar, momento en el que llega a su casa hospital según el orden procesional. El prolongado tiempo que consume el sermón hace que, además de adelantar su horario de salida a las tres de la tarde, la hermandad cambie el orden procesional del Jueves Santo<sup>45</sup>.

La representación del Sermón del Paso comienza a decaer en las cofradías cordobesas por diversas razones. En el caso del Santo Crucifijo se debe a las importantes obras de mejora que se llevan a cabo en la casa hospital de la hermandad y que van a durar catorce años. Las prohibiciones episcopales dictadas sobre este tipo de representaciones también inciden de manera negativa y, finalmente, la eliminación que hace la Cofradía del Crucifijo de los cubrerostros de los cofrades provoca un buen número de bajas de hermanos «no quedando más que cuatro o seis hermanos». Todo esto provoca el que la corporación suprima esta escenificación «por haber decaído la cofradía»<sup>46</sup>.

La estructura del Sermón del Paso que representa la Cofradía del Santo Crucifijo y Señor San José ofrece un esquema muy parecido a los que se celebran en las distintas localidades cordobesas. En este caso y tras una breve introducción, se inicia con la escenificación del sacrificio de Isaac y a continuación las secuencias de la Pasión comprendidas entre la Última Cena y la Crucifixión. Los textos se recitan en forma de pregón y en el desarrollo del acto intervienen los pasos y figurantes que saca la cofradía en su procesión. Las figuras bíblicas representan la Última Cena, escenificada con el *paso de los Apóstoles*; el *paso de Judas* con los sayones y soldados romanos escenifican el Prendimiento. A continuación, interviene el *paso de la sentencia de Pilato*, el *paso del reparto a suerte de la túnica de Jesús*, la *Crucifixión* con el paso del Calvario y, finalmente, el *paso de Longinos* donde se escenifica la lanzada que verifica la muerte de Cristo.

A través de las cuentas correspondientes al periodo 1700-1759 conocemos los personajes que intervienen en esta representación, así como su atuendo. Aunque hay hermanos que muestran interés en participar como figurantes bíblicos, el número de personajes es tan elevado que la cofradía necesita buscar otras personas que asuman este servicio de un modo remunerado<sup>47</sup>. Tanto los rostrillos de cartón como los botines y túnicas de los figurantes se renuevan cada cierto tiempo, lo que supone un esfuerzo económico para la débil economía de la hermandad muy importante. Los diferentes periodos contables recogen específicamente los gastos que ocasiona la adquisición de los elementos

45. JIMÉNEZ DÍAZ (2006: 98-99).

46. A.G.O.C. Despachos Ordinarios. Caja 7745. Doc. 3.

47. A.G.O.C. Cofradías. Cofradía del Santo Crucifijo y San José. Caja 6557. Doc. 2, libro s/f.

que forman parte de la vestidura de cada figurante. Al mismo tiempo este registro nos permite reconstruir los *pasos* de que consta la escenificación y a los que ya hemos hecho referencia.

Después de una introducción recitada toma la palabra un narrador que, en tono de pregón, va describiendo los distintos pasajes bíblicos comenzando con el *sacrificio de Isaac*. Este paso se compone de tres figurantes, Abraham, Isaac y un ángel, ataviados con rostrillos de cartón y túnicas, de color encarnado Abraham, y de color morado Isaac y el ángel. Es el único pasaje que se representa del Antiguo Testamento. A continuación, aparece el *paso de los Evangelistas* que representa plásticamente la escritura de los Evangelios. Este paso se compone de cuatro figurantes que llevan rostrillos, túnicas, botillas, atriles y plumas simulando que escriben. Seguidamente figura el *paso de los Apóstoles* (fig. 9), compuesto por nueve figurantes con rostrillos que visten con túnicas de bramante y sandalias y que van representando la Última Cena.

Seguidamente se narra el *paso de Judas* donde figuran dos sayones con gorro y un grupo de soldados romanos con morriones quienes escenifican el Prendimiento de Cristo. El siguiente pasaje narrado está representado por el *paso de la Sentencia de Pilato*, escena compuesta por nueve figurantes con rostrillos y túnicas donde uno de ellos lleva la tabla de la sentencia. Aquí se incluye también la mujer Verónica que, además de túnica y rostrillo, porta un paño con el rostro de Cristo. A este le sigue el *paso de la Túnica*, formado por cuatro figurantes con rostrillos y túnicas que representan el sorteo de la túnica de Jesús. A continuación, se recita la Crucifixión de Cristo que queda perfectamente representado con el paso del Calvario que tiene la cofradía. Además, figura una niña que hace de Magdalena y que va vestida con una túnica de dos colores que se sujeta con una cuerda. El Sermón del Paso termina con el pasaje evangélico donde se narra la lanzada y que se representa a través del *paso*



Figura 9. Paso de los Apóstoles. Foto Archivo Cofradía Amor

*de Longinos*, personaje provisto de rostrillo y de una lanza que acerca simbólicamente al costado de la imagen del Santo Crucifijo para verificar la muerte de Cristo. A este conjunto de figurantes hay que sumar otros tres personajes más que hacen de ángeles y que son niños que visten con túnicas y alas de madera pintadas y que portan los atributos de la Pasión.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA DONCEL, J. (2002): «Los portadores de pasos en la Semana Santa cordobesa durante los siglos XVI al XIX», en *Actas del I Congreso Nacional del Costalero*: 1-5. Córdoba, Diputación de Córdoba.
- JIMÉNEZ DÍAZ, J. C. (2006): *La antigua imagen del Santo Crucifijo y la Real Hermandad del Amor en la Semana Santa cordobesa*. Córdoba.

# La fundación e inicios de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario

## The Foundation and Beginnings of the First Spiritual Company of the Holy Rosary

JUAN CRISTÓBAL JURADO VELA

**Resumen:** En la génesis de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario, en las postrimerías del siglo XVII en Cádiz, jugaron un papel fundamental distintas personas. Entre ellas sobresalen fray Pablo de Cádiz y María de Peñalba. El fraile capuchino fue, bajo los auspicios de José de Barcia y Zambrana, fundador de esta congregación rosariana y definidor del cortejo procesional de esta tipología de hermandades, dentro del ambiente misional de finales de esta centuria. María de Peñalba se erigió como benefactora de esta Primera Compañía Espiritual, sirviendo además como elemento aglutinador del movimiento popular que se consolidó en el gaditano barrio de La Viña en torno al Santo Rosario. La comunicación se basa en fuentes documentales primarias, muchas de ellas inéditas.

**Palabras clave:** Santo Rosario, misión, Primera Compañía Espiritual, Cádiz.

**Abstract:** In the beginnings of the First Spiritual Company of the Holy Rosary, at the end of the 17th century in Cádiz, different people played a fundamental role. Among them, fray Pablo de Cádiz and María de Peñalba stand out. The capuchin friar was, under the auspices of José de Barcia y Zambrana, founder of this rosarian congregation and definer of the processional order of this typology of brotherhoods, within the missionary environment at the end of this century. María de Peñalba was a benefactor of this First Spiritual Company, also serving as a unifying element of the popular movement that was consolidated in the neighborhood of La Viña around the Holy Rosary. The research is based on primary documentary sources, many of them unpublished.

**Keywords:** Holy Rosary, mission, First Spiritual Company, Cádiz.

## 1. EL CONTEXTO: CÁDIZ EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Desde el siglo XVII, especialmente en su segunda mitad, Cádiz va a gozar de una relevante posición económica y mercantil, una vez superados los estragos producidos por el asalto angloholandés de 1596 y el saqueo e incendio de la ciudad. Aunque se tardarían varios años en su reconstrucción, la población experimentó un notable crecimiento a partir de las primeras décadas de esta centuria, con una sostenida prosperidad comercial, pasando de 7000 habitantes, aproximadamente, en 1600, a los 42 160 en 1695<sup>1</sup>. Este desarrollo económico vendría de la mano de la posición estratégica con la que contaba la ciudad para los viajes a los distintos continentes, siendo esta actividad comercial el principal medio para el sustento de la población. Por lo tanto, este auge se relacionaba directamente con la carrera de Indias.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, con la definición del sistema de dos flotas anuales, el binomio conformado por la construcción naval y la presencia de mercaderes extranjeros, especialmente franceses, flamencos, malteses e italianos, entre los que destacaron los genoveses y napolitanos, favoreció enormemente la definición de Cádiz como centro neurálgico de la flota con América<sup>2</sup>. En los años sesenta del XVII también fue importante el interés estratégico que la ciudad tendría para la oligarquía mercantil inglesa. Además, las condiciones geográficas de la ciudad y las motivaciones políticas propiciaron esta situación<sup>3</sup>. Así, Cádiz se convirtió en uno de los principales centros mercantiles, circunstancia que fue aprovechada tras la guerra de sucesión para la reforma del sistema de flotas y galeones, que determinó a la postre un cambio en el modelo económico, con la Junta para el Restablecimiento del Comercio, en 1683 y 1706.

El traslado en 1717 del consulado y de la Casa de Contratación desde Sevilla, que se materializó a partir de la década de los años veinte del siglo XVIII, ya se atisbaba desde bastantes décadas antes. De esta manera, los beneficios fiscales gaditanos se mejoraron en 1663, cuando se adjudicó a Francisco Báez Eminentísimo la administración de los almojarifazgos<sup>4</sup>. Por otro lado, los problemas de navegabilidad del Guadalquivir fueron otras de las causas para que los navíos prefirieran Cádiz a Sevilla. Además, la fidelidad de la ciudad a la causa borbónica en la guerra de sucesión también coadyuvó a que fuese la beneficiaria del monopolio comercial<sup>5</sup>.

Esta pujanza económica y este ambiente de prosperidad tuvo, entre otras consecuencias, el desarrollo de la reedificación urbana y del amurallamiento de

---

1. BUSTOS RODRÍGUEZ (2008: 419-426).

2. AMOR MARTÍN (2022: 336-341).

3. CRESPO SOLANA (2016: 16-17).

4. AMOR MARTÍN (2022: 336-341).

5. BUSTOS RODRÍGUEZ (2008: 426).

la ciudad, reforzando los flancos más vulnerables, que se conformaron como la principal obra de esta centuria. En 1687 se crea la Junta de Murallas, transformada posteriormente en la Real Junta de Fortificaciones, jugando un papel fundamental en esta empresa. Así, por ejemplo, en 1697 se iniciaron las obras del Campo del Sur, entre el Baluarte de los Mártires y la catedral. Y es que la segunda mitad del siglo XVII conllevó una gran labor constructiva derivada de las actividades comerciales y de los beneficios que se invertían en la ciudad.

Dado que el aumento poblacional demandaba un mayor abastecimiento de agua, la trama urbana se fue acercando al Campo de la Jara, en la zona de la actual plaza de San Antonio, en donde se encontraba una de las principales reservas acuíferas<sup>6</sup>. Allí se levantó la plaza a partir de 1656 intentando dar respuesta a las necesidades de edificación que tenía la ciudad. Aunque la obra urbanística más importante de finales de esta centuria será la que, a la postre, se conformaría como el actual barrio de La Viña. Resultado de todo ello, la ciudad quedó configurada en dos zonas diferenciadas: la parte norte y noroeste, con una población con mejor situación económica, y la sur y suroeste, entorno al Mar del Vendaval y La Caleta, en donde sus habitantes pertenecían a clases sociales más populares.

El aumento poblacional determinó que sus necesidades asistenciales fuesen atendidas en el hospital de San Juan de Dios y en el hospital Real, fundado en 1668 en el hospicio de Venerables Sacerdotes de Santa Elena, desde 1670, y en la Casa de Recogidas, a partir de 1679. E, igualmente, fueron numerosas las órdenes religiosas que se asentarían en la ciudad a lo largo de este siglo, y que contribuyeron a la definición urbanística de la misma.

### **1.1. La Viña de Malabad: el entorno urbano para el nacimiento de una hermandad**

Uno de los caracteres urbanísticos del Cádiz de finales del siglo XVII fue contar, en la zona de poniente, con numerosas cercas, derivadas de una estructura urbana a base de callejones, dado que en los terrenos colindantes con el convento de Capuchinos llegó a existir una zona industrial, con tres cererías –las de Peñalba, Cardoso y Juan Sandi– y una casa principal.

Juan de Peñalba, hermano de María de Peñalba y alcalde ordinario de la ciudad, obtuvo el oficio de cerero en 1678, llegando a ser el cerero mayor de la ciudad, en donde se consumía gran parte de su producción<sup>7</sup>. Los buenos réditos conseguidos por esta familia determinarían a la postre su intervención en buena parte de la promoción urbanística de La Viña.

6. BUSTOS RODRÍGUEZ (2008: 421-422).

7. RUIZ NIETO-GUERRERO (1999: 32).

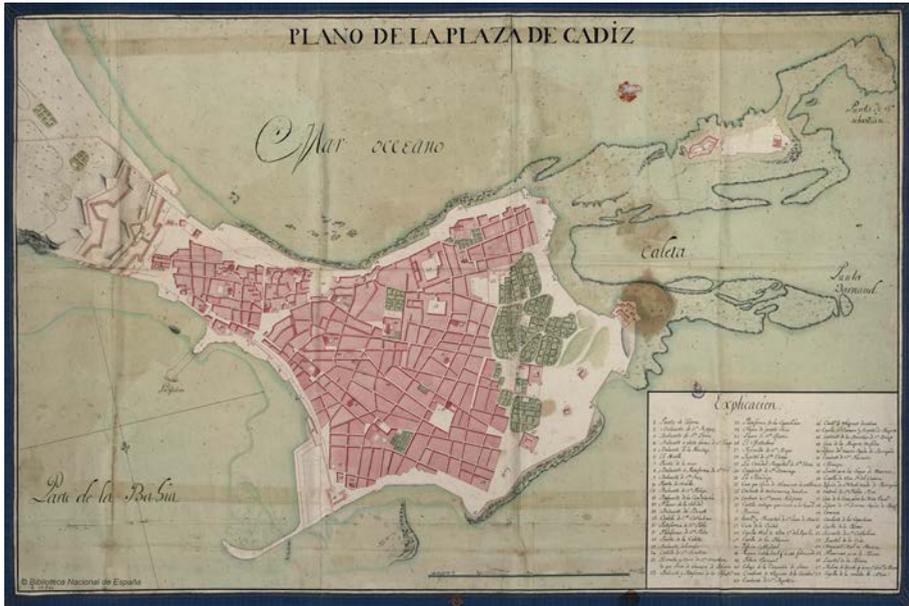


Figura 1. Plano de la Plaza de Cádiz, circa 1700. Se observa el proceso de urbanización del Barrio de la Viña. Biblioteca Nacional

La urbanización entre el convento de Capuchinos y la ermita de la Candelaria se inició en 1687. Se trataba de la zona conocida como Viña de Malabad, o Malabar. Este terreno también contaba con huertas, como la de Cepeda, una importante extensión para el cultivo de la vid, y hornos de pan con obradores, norias y pilas. La propietaria de la Viña, María de Peñalba, llevó a cabo una parcelación que sería el detonante para el origen del barrio del Nuevo Mundo, actual de La Viña. Y es que la presión demográfica de la ciudad hizo que en esta zona se asentara un sector de la población de economía modesta (fig. 1).

A partir de 1693 se comenzó a construir una edificación religiosa, como veremos, en la calle principal del barrio, que sería la sede de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario.

En las primeras décadas del siglo XVIII la urbanización del barrio estaba bastante avanzada, aunque aún había terrenos sin edificar, llegándose hasta el Baluarte de los Mártires.

Entre el callejón de la Viña (Peñalba) y el callejón de la Rosa persiste el uso de huertos y cererías, desde el Cuartel de la Viña, situado entre las actuales calles Paz y Pastora, hacia poniente. El callejón de la Rosa es un amplio espacio entre huertas que desemboca ante la Caleta, hacia Santa Catalina<sup>8</sup>.

8. RUIZ NIETO-GUERRERO (1999: 83).

En la década de 1730 las cererías y huertos se encontraban entre el Cuartel de la Viña, junto al actual Corralón de los Carros y el hospital Real, que a su vez se rodeaba de zonas agrícolas<sup>9</sup>. En 1755, se urbanizaron las cererías de Peñalba, entre las calles Rosa, Rata y Peñalba, comunicándose así mejor con la iglesia de San Lorenzo. En 1773 el barrio había aumentado en ocho manzanas, apareciendo las calles Jesús, María y José, y Ángel. Por su parte, los huertos de Cepeda fueron urbanizados a partir de 1777, dando lugar al Corralón de los Carros y a la plaza de la Reina<sup>10</sup> (fig. 2).

## 2. LOS ORÍGENES DE LOS ROSARIOS PÚBLICOS

El fenómeno de los rosarios públicos es una de las principales notas definidoras de la religiosidad popular del Barroco español<sup>11</sup>. Con un origen netamente conventual, esta práctica adquiere de forma rápida un carácter popular con un catalizador muy importante: las misiones que dominicos, jesuitas y capuchinos llevaban a cabo desde la segunda mitad del siglo XVII<sup>12</sup>. Distintos acontecimientos producidos durante la segunda mitad del siglo XVII, tales como catástrofes sanitarias, como la peste negra de 1649, o naturales, como



Figura 2. Ampliación del plano de la Plaza de Cádiz, circa 1700. Con el número 61 aparece la Capilla de la Palma. Biblioteca Nacional

9. BUSTOS RODRÍGUEZ (2008: 430).

10. RUIZ NIETO-GUERRERO y JIMÉNEZ MATA (2019: 153).

11. ROMERO MENSAQUE (2012: 89).

12. No obstante, han de tenerse en cuenta las procesiones que, formalmente, eran rosarios públicos y que se celebraban en Italia y América durante la primera mitad de esta centuria (ROMERO MENSAQUE, 2012: 95).

el terremoto sufrido en Málaga y Granada en 1680, aumentaron la práctica misional y marcaron el pensamiento y sentir religioso de la época, en los que las personas experimentaron un verdadero sentimiento de culpa colectiva. Ante esta situación, las órdenes religiosas ya mencionadas aprovecharon las misiones populares para que sirvieran de cauce del arrepentimiento de la comunidad. Otras dos circunstancias que tener en cuenta en el origen de los rosarios públicos fueron, por una parte, que la regente Mariana de Austria, en 1672, dio a conocer a todas las diócesis que Clemente X había extendido la festividad del Santísimo Rosario a todos los dominios del rey, mientras que, por otra, Inocencio XI concedió numerosas gracias e indulgencias a los cofrades del Santo Rosario el 31 de julio de 1679.

La estructura de las misiones se componía por el acto de contrición, el ejercicio de disciplina, la enseñanza de la doctrina cristiana y sermones, por lo que el rezo del Santo Rosario se configuraba como un elemento ineludible dentro de este esquema. Fueron famosas las misiones que, en este sentido, llevó a cabo el jesuita Tirso González en Sevilla en los años 1669, 1672 y 1679, rezándose el rosario a coros en las iglesias<sup>13</sup>.

Pero especial importancia tuvo la figura del dominico gallego fray Pedro de Santa María de Ulloa, cuyas predicaciones desde el convento hispalense de San Pablo provocaban verdaderas catarsis colectivas con el rezo de la oración avemariana. De esta manera, se orientaba la fusión de la tradición concepcionista y del rosario, y se conformaba como un medio pastoral idóneo, revolucionando la piedad popular del momento propiciando el fenómeno de los rosarios públicos. Con la celebración en aquel convento del funeral por el fallecimiento del dominico, el 17 de junio de 1690 salió a la calle la Hermandad de la Alegría, de la parroquia de San Bartolomé, rezándose públicamente el rosario.

Pero no debemos obviar como en Málaga, también en un ámbito misional promocionado por el obispo fray Alonso de Santo Tomás, se fomentó especialmente la devoción al Santo Rosario y a sus cofradías tras el Sínodo celebrado en 1671. Consecuencia de ello es que, en esta ciudad, al igual que en Sevilla, existiría la práctica de rezar el rosario por las calles dentro del marco de las misiones populares<sup>14</sup>. De esta manera, también en 1690 comenzaría a rezar públicamente el Santo Rosario la Hermandad de la Aurora María, congregación de carácter popular, aunque con algún vínculo con la Orden Dominicana.

El también malagueño José de Barcia y Zambrana, que fue un afamado misionero diocesano conocedor de la doctrina rosariana de fray Alonso<sup>15</sup>, aportó un cargamento de contenido misional a los predicadores para hacer las misiones, con su obra *Despertador Christiano*. Fue una figura cercana a la

---

13. ROMERO MENSAQUE (2012: 91).

14. ROMERO MENSAQUE (2004: 56).

15. JURADO VELA (2018).

familia real y orador en la Corte de Carlos II. Cuando ocupaba la sede gaditana auspició la conformación de las compañías espirituales del Santo Rosario de la mano de fray Pablo de Cádiz.

Todo ello debe llevarnos a concluir que el nacimiento de este tipo de corporaciones no sería tan espontáneo como se podría haber pensado en un principio, a pesar del carácter rudimentario y popular de estas hermandades, dado que aparecieron casi simultáneamente en distintas localidades como Sevilla, Málaga o Córdoba.

### 3. LA FUNDACIÓN DE LA PRIMERA COMPAÑÍA ESPIRITUAL DEL SANTO ROSARIO

#### 3.1. El fundador: fray Pablo de Cádiz

Algunos datos biográficos de Pedro Patrón Iudice, a la postre fray Pablo de Cádiz, se conocen gracias a la obra *La Nube del occidente* que le dedicó otro fraile capuchino, fray Isidoro de Sevilla<sup>16</sup>. Hijo de Juan Francisco Patrón y Ángela Iudice, nació en la capital gaditana el 21 de abril de 1643, según se deriva de la información que aporta su compañero de religión. Su padre fue cónsul de la nación genovesa, mientras que su madre tenía también ascendencia ligur, contando ambos con cierto rango de nobleza. Siendo joven fue enviado al colegio de la Compañía de Jesús en Flandes para el estudio de Gramática y, una vez vuelto a Cádiz, pasó a estudiar Artes en el convento de San Francisco. Cuando falleció su padre, en 1657, tanto su madre como él se trasladaron a la casa de su abuelo, Juan Bautista Iudice, en la calle de los Doblones<sup>17</sup>.

Pasados los años, Pedro viajó a América con la esperanza de hacerse cargo de la fortuna de la que su tío, Ambrosio Patrón, le había hablado. Esto no se llegó a producir, ya que su tía dio a luz al poco tiempo de que él llegara al nuevo continente. Allí se entregó a las vanidades de la vida, circunstancias que siguió realizando una vez vuelto a Cádiz (fig. 3).

Todo apunta a que, tras un desengaño amoroso cuando contaba con treinta y seis años de edad, decidió ingresar en la Orden Capuchina, concretamente en el convento de Sevilla y de la mano de fray Eusebio de Granada. Allí comenzó a estudiar Filosofía.

Fray Pablo fue rápidamente conocido por su labor asistencial a los enfermos, a los que visitaba muy a menudo, por sus obras de caridad con el prójimo y por sus predicaciones, gracias a su capacidad oratoria, por lo que gozaba de reconocimiento especialmente entre las clases sociales más menesterosas.

16. DE SEVILLA (1702: 9-120).

17. Actual calle Manuel Rancés.



Figura 3. Firmas de fray Pablo de Cádiz y Juan de Peñalba, 1692. Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma

Pronto se dedicaría a las misiones. Así, entre 1687 y 1689 comenzó a practicarlas junto con otro fraile capuchino en el arzobispado de Sevilla, obteniendo grandes frutos espirituales para la población. Falleció en Conil de la Frontera el 16 de noviembre de 1694<sup>18</sup>.

La figura de fray Pablo de Cádiz destacó, además, por la expansión del culto al Santo Rosario. En este sentido, dio carta de naturaleza a las compañías espirituales en su obra *Triunfo glorioso del Santísimo Rosario*<sup>19</sup>, institucionalizando el fenómeno de los rosarios públicos. También definió el cortejo que se generalizaría para las hermandades rosarianas en sus procesiones diarias, una vez producida aquella salida de la hispalense Hermandad de Nuestra Señora de la Alegría. De esta manera, fue el fundador de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario, actual Archicofradía de Nuestra Señora de la Palma Coronada del gaditano barrio de La Viña, así como de otras catorce compañías más en esta ciudad<sup>20</sup>, una por cada misterio del rosario, y diversas en la provincia (fig. 4).

Las compañías espirituales del Santo Rosario, denominadas así por fray Pablo por comparación con las campañas militares de los israelitas en su conquista de la Tierra Prometida, eran un tipo de hermandades dedicadas al rezo público avemariano con una organización interna que las hacía peculiares.

Dentro de las misiones auspiciadas por José de Barcia y Zambrana, fray Pablo sacó a las calles gaditanas el primer rosario público el 7 de febrero de 1691,

18. (A)rchivo (H)istórico de la (A)rchicofradía de la (P)alma, caja 20, legajo 34.

19. DE CÁDIZ (1693: 1-79).

20. Estas se ubicaron en la catedral; en los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Diego y San Agustín; en el oratorio de San Felipe Neri; en la capilla real del Pópulo; en San Antonio; en la iglesia de Santa Elena; en la ermita de San Roque; en la iglesia de Niños Expósitos; en la capilla de la Virgen de los Remedios, del Arco de los Blanco; en el hospital Real y en la capilla de la Bendición de Dios. También fundó una de niños en una casa particular.

Figura 4. Portada de la obra Triunfo Glorioso del Santísimo Rosario, de fray Pablo de Cádiz. 1693. Biblioteca Nacional



a prima noche, y previa licencia del prelado. El capuchino era conocedor de los beneficios para la espiritualidad que aquellas conllevaban, siendo además el caldo de cultivo para la fundación de las compañías espirituales como nueva forma de manifestación de la religiosidad popular. Fray Isidoro de Sevilla lo apostilla señalando que «no avia salido todavia à la calle en nuestra Andaluza, con pendon determinado para esso el Rosario de la Divina Emperatriz: y Fr. Pablo, para que esta Soberana Señora fuesse públicamente venerada, discurrió esta extension de culto»<sup>21</sup>.

21. DE SEVILLA (1702: 192).

La procesión rosariana resultante fue todo un ejemplo de ceremonial barroco. El cortejo ideado por fray Pablo se iniciaba con cruz alzada, y las personas que lo integraban se dividían en dos coros que iban cantando los distintos misterios del Santo Rosario. Además, la comitiva se alumbraba con faroles de asta y de mano, ocupando el lugar preeminente un pendón o estandarte con la representación de la Virgen María.

Respecto del simpecado, se «hizo un rico estandarte, ò vistoso pendón, en cuyo medio campo se dexaba ver una hermosissima Imagen de Maria Santissima, Capitana General de aquella mistica, y espiritual Milicia»<sup>22</sup>, en paralelismo con las compañías militares con las que habría comparado fray Pablo a estas corporaciones.

El punto de partida de este rosario fue el convento de Santa Catalina de Alejandría, nutriéndose sus filas con vecinos de la zona de La Viña. El rosario se dirigió a la plaza Real, actual de San Juan de Dios, en donde fray Pablo predicó un sermón sobre la devoción al Santísimo Rosario. Después se dirigió hacia el convento de Nuestra Señora de la Candelaria, de monjas agustinas. En este lugar, el fraile capuchino pronunció un segundo panegírico, incluso con Su Divina Majestad manifiesto, y lo culminó con una acción de gracias por el inicio de estas procesiones avemarianas. Desde aquí se continuó con el canto de las letanías hasta volver al convento capuchino, en donde fray Pablo predicó un tercer sermón, después del cual se despidió la comitiva.

Las consecuencias de esta procesión no se hicieron esperar, y fruto de ella:

se enfervorizaron los corazones, que discurriendo con su predicación por los barrios, con singulares demostraciones de alegría, Altares, riscos, fuegos artificiales, se erigia, y fundaba, en cada barrio un nuevo Coro del Santo Rosario, que acompañado de los otros ya fundados, salía aquella tarde por las calles, haciendo aquel hermoso concurso de primorosos estandartes de diversos colores una vistosa Primavera; las luces de los faroles, y las Angelicas voces del Santissimo Rosario, un Cielo en la tierra<sup>23</sup>.

Fray Isidoro nos dice que durante la propia procesión la gente se iba agregando al paso de la comitiva «otra por mucha innumerable, assi de nobles, como de plebeyos»<sup>24</sup>.

Como decimos, fruto de este primer rosario público se fundaron quince compañías espirituales en Cádiz. La organización interna de estas hermandades vino determinada en su obra de *Triunfo glorioso del Santísimo Rosario*, de 1693, que define las ordenanzas que habían de regir a las mismas y que fueron

22. DE SEVILLA (1702: 193).

23. DE CÁDIZ (1693: 97-98).

24. DE SEVILLA (1702: 194).

aprobadas por el obispo José de Barcia el 29 de junio de ese año<sup>25</sup>. En este sentido, las compañías espirituales estarían conformadas por ciento sesenta y cinco hermanos o compañeros, de los cuales ciento cincuenta rezarían un acto de contrición y una avemaría, en el lugar en que se encontrasen, tres veces al día en las franjas horarias de entre las siete y las ocho de la mañana, las once y las doce del mediodía y las ocho y las nueve de la noche. Los quince hermanos restantes, de la misma manera, rezarían un padrenuestro. De esta manera, se garantizaba el rezo del rosario tres veces al día. No obstante, también se permitía que, habiendo alcanzado aquella cifra de hermanos, se conformase otro grupo del mismo número de efectivos, para conseguir así un mayor número de rezos diarios del Santo Rosario.

Además, la compañía espiritual habría de salir todas las noches de todos los días del año, especialmente los domingos y festivos, cantando públicamente un tercio del Santo Rosario, seguido de las letanías de Nuestra Señora, de manera que se hiciera «la estación por calles las mas publicas, y limpias, de suerte, que aviendo en ella rezado el tercio del Santo Rosario, y sus ofrecimientos, se venga de vuelta a fenecer la Letanía en la misma Iglesia»<sup>26</sup>. Por otro lado, también se debía acompañar con el rosario a coros en los entierros.

En estas ordenanzas fray Pablo define la composición de los cortejos de las hermandades rosarianas, en un trasunto del que ya se vio en la procesión de febrero de 1691. Así, señala:

Llevando por guía una Santa Cruz, y dos faroles altos colaterales con luces, y presidiendo un Pendon, y en él una Imagen de la Virgen Santissima nuestra Señora con toda decencia, y primor con el titulo, y vocación que se eligiere, que será siempre en cada Compañía de aquellos de que en aquel lugar no huviere Hermandad, ò Cofradía, y quatro faroles Colaterales altos con sus luces; pero no por este numero limitado, (...) podrá cada Compañía Espiritual tener, para que mejor alumbren al Coro del Santo Rosario, dos, tres, ò quatro faroles de mano, que vayan divididos con sus luces, que procurarán sean de azeyte, para escusar el gravamen del costo de tanta cera [...] <sup>27</sup>.

Como cargos de gobierno cada compañía espiritual tendría a un protector y celador y a dos diputados. Cabía la posibilidad de que los protectores fuesen dos, siendo uno sacerdote o de dignidad eclesiástica más elevada, y el otro

---

25. El prelado también dio licencia para que las compañías espirituales se fundaran en todas las iglesias y ciudades del obispado, y concedió cuarenta días de indulgencias por cada vez que se sacara el Santo Rosario y por cada ocasión que se rezara en los tres tiempos del día.

26. DE CÁDIZ (1693: 6-7).

27. DE CÁDIZ (1693: 5-6). Romero Mensaque nos habla de un primer directorio para rezar el rosario en la calle, posiblemente anterior a 1691, del Rosario del Sagrario de Sevilla (ROMERO MENSAQUE, 2012: 98).

secular, a ser posible con autoridad. Los protectores y diputados nombrarían a los hermanos padre nuestro en número de quince. El cargo de protector era vitalicio, salvo renuncia expresa del titular, mientras que el resto de los oficios se nombrarían tras las elecciones que tendrían lugar el primer domingo de octubre, tras pasándose el estandarte de los cargos antiguos a los nuevos.

El protector se encargaba de alentar a los diputados y demás hermanos a la asistencia a los rosarios y al cumplimiento de las ordenanzas, mientras que el cometido de los diputados pasaba por mantener el buen gobierno de la compañía espiritual y de su aumento. Por su parte, cada hermano padre nuestro tendría a su cargo a diez hermanos avemaría.

Fray Pablo también ordenó que no se habría de dar limosna alguna ni para entrar en estas corporaciones, ni para la construcción de alhajas o enseres, sino que los gastos correrían voluntariamente de los hermanos, en especial de los mejor posicionados económicamente. Además, los hermanos de las compañías espirituales pasarían a formar parte de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario más cercana.

### 3.2. María de Peñalba, benefactora de la Primera Compañía Espiritual

Natural de Cádiz, María de Peñalba fue esposa de Francisco Fernández, familiar del Santo Oficio, e hija de Nicolás de Peñalba y Andrea Odis, benefactores del convento de Capuchinos. Propietaria de hornos y cererías, la situación económica que disfrutaba le permitió llevar a cabo numerosas actuaciones en el barrio de la Viña del Malabad. Esta familia debió ser oriunda de la comarca de las Merindades, en la provincia de Burgos, ya que Juan de Peñalba, hermano de la anterior, era «caballero hijosdalgo del Valle de Valde Lugaña en las montañas»<sup>28</sup>. Incluso se podría afirmar que la casa principal existente en el barrio antes de la promoción urbanística en esta zona de la ciudad sería la perteneciente a esta familia (fig. 5).

La actividad de María de Peñalba se centró, además de en sus negocios propios, ya que era propietaria de un horno y de la principal cerería, en fomentar su urbanización. Fue la auténtica promotora de la construcción de edificaciones y de desarrollo del barrio. En 1687 solicitó licencia al cabildo municipal para la venta de algunos de sus terrenos con la finalidad de construir hornos y tahonas. Estas actuaciones, además, conllevaron la creación de calles, iniciativa que fue bien acogida por el cabildo municipal ya que permitiría descongestionar de determinados oficios el entramado urbano de Cádiz. Se concedió, así, licencia para la construcción de hornos, pudiendo disponer de ciento

28. DE CÁDIZ (1693: 106).



Figura 5. Grabado de la Virgen de la Palma, primer tercio del siglo XIX. Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma

treinta suelos de tierra para venderlos, o darlos a tributo perpetuo o redimible. Igualmente, María de Peñalba donó otro terreno al convento de Capuchinos, colindante con la huerta de los frailes. Hay que tener en cuenta que sus padres fueron los donantes de los terrenos sobre los que se asentaba el convento<sup>29</sup>.

En 1692 los ciento treinta suelos ya estaban prácticamente ocupados, conformándose este nuevo barrio con una trama octogonal, que quedaba separado del resto de la ciudad por el convento de los Descalzos de San Diego y por huertas. Así, la entrada al barrio del Nuevo Mundo daba justo al frente de la cerería de Peñalba, estrategia urbanística, sin duda, para dar carta de naturaleza a los comitentes de esta empresa. En octubre de ese mismo año, esta familia, además, promovió la construcción del sistema de evacuación de aguas, intentando evitar así problemas de salubridad pública.

En su propio testamento, fechado el 9 de abril de 1697, María de Peñalba reconocía que había dado la mayor parte de sus tierras en el barrio de La Viña para casas, y otros suelos, en tributo.

Así, por ejemplo, en 1695 dio a censo y tributo a Nicolás Mancón un suelo y un octavo de otro de tierra calma para labrar casas, dando a la calle San Leandro por el sur, y al norte mirando al salado de Santa Catalina<sup>30</sup>. En 1699 hace lo propio con Alonso Durán, a quien vende y da a censo un suelo del que, posteriormente, sería beneficiaria la Primera Compañía Espiritual<sup>31</sup>. Igualmente, dio a tributo un terreno al alférez Francisco del Álamo<sup>32</sup>. Esta labor promotora fue seguida por otros sucesores de María de Peñalba, especialmente por su nieto José Rafael Cavañero<sup>33</sup>.

En su disposición testamentaria, realizada cuando ya estaba enferma en cama, María de Peñalba confirmaba la donación irrevocable que hizo a la Primera Compañía Espiritual de dos suelos de tierra en tres pedazos contiguos para que esta corporación erigiera allí «recogimiento, Capilla ò Iglesia», «à fin de perpetuar la fervorosa devocion a la Virgen N. Sa en el rezo de su Santísimo Rosario por las calles en alta y publica Voz»<sup>34</sup>. Igualmente se reservaba el derecho de patronato sobre el altar y la sepultura construidos en esta iglesia.

29. RUIZ NIETO-GUERRERO (1999: 72 y ss.): «Las calles que se abrieren deberían medir diez varas de ancho, las que fueren de este a oeste, y ocho, las de norte a sur. Aunque las obras se paralizaron por la orden dada por el Conde de Aguilar, Capitán General del Mar Océano, en diciembre de 1687, a causa de la Real Cédula dada por Mariana de Austria sobre relevación de los alquileres de casas, una vez salvados los obstáculos por el Cabildo municipal se pudieron continuar las obras en el Barrio de la Viña, a raíz del precedente existente para que el Príncipe de Mone Sarcho construyera su casa frente al Baluarte de Candelaria».

30. AHAP, caja 13, legajo 27.

31. AHAP, caja 13, legajo 87.

32. AHAP, caja 13, legajo 67.

33. AHAP, caja 13, legajo 89. En el Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma hay una colección de protocolos notariales al respecto.

34. AHAP, caja 13, legajo 54.

Sabemos que se ubicaban en el lado del Evangelio, en lugar inmediato a la barandilla del presbiterio.

Como benefactora de la Primera Compañía Espiritual, y siendo su hermano Juan el protector secular de la misma, permitió que la primera ubicación de esta hermandad se encontrase en el oratorio particular que tenía en su casa, lugar desde donde salía diariamente el Santo Rosario hasta la construcción de la iglesia. Por tanto, no solo desde el punto de vista económico, industrial y urbanístico actuaron María de Peñalba y su familia, sino que también el acogimiento a esta corporación religiosa vino de la mano de ellos. Y es que el hecho religioso también sirvió de elemento aglutinador del barrio a través de sus gentes.

En su codicilo testamentario, redactado dos días después de su testamento, ordena la fundación de unan capellanía perpetua colativa de misas rezadas, con 1000 ducados de vellón, para que sirva en la capilla del Vencimiento. Además, su holgada posición económica también le permitió llevar a cabo sustanciosas donaciones al convento de franciscanos descalzos y a su Orden Tercera. Igualmente, se había constituido una memoria perpetua sobre algunas de sus tierras en La Viña a favor de los curas del sagrario de la catedral. Por lo tanto, María de Peñalba también mantenía una fluida relación con el estamento religioso.

### 3.3. Los inicios de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario

Según se colige del *Triunfo Glorioso*, de manera sucesiva al rosario del 7 de febrero de 1691, fray Pablo fundó la primera de las compañías espirituales en el barrio de la Viña de Malabad. El capuchino clarifica que «fue la primera que se fundó, y su Santo Rosario, que fue el primero también que en esta Ciudad de Cadiz salió por las calles, después de el ya referido»<sup>35</sup>, con el título del Ave María, pasando al poco tiempo a denominarse de la Encarnación del Verbo<sup>36</sup>. Esta fundación obtuvo la aprobación eclesiástica del obispo José de Barcia. Como protector secular fue designado Juan de Peñalba, y como protector eclesiástico, Luis González de Albelda, racionero de la catedral<sup>37</sup>. Por lo tanto, se trataba de dos personas de elevado nivel en los ámbitos civil y eclesiástico, respectivamente (fig. 6). Por la correspondencia conservada entre fray Pablo y Juan de Peñalba se comprueba que esta corporación estaba plenamente activa a mediados de 1692<sup>38</sup>, congregándose los hermanos para los rezos públicos diarios del

35. DE CÁDIZ (1693: 106).

36. AHAP, caja 11, legajo 2.

37. DE CÁDIZ (1693: 108).

38. AHAP, caja 12, legajo 1.



Figura 6. Escudo de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario, 1733. Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma

Santo Rosario en el oratorio particular de María de Peñalba, lugar desde el que salían a las seis de la mañana<sup>39</sup>.

Una de las primeras noticias que se conocen de esta compañía espiritual fueron los alborotos públicos que se suscitaban durante sus salidas. A consecuencia de estos, el capuchino envió una carta<sup>40</sup> a Juan de Peñalba el 26 de octubre de 1692 en la que le rogaba que, como protector de la compañía espiritual, no desamparara al Rosario, dado que se estaba planteando su unión con el de San Felipe Neri o con el de la Cuna, con el riesgo para el barrio

de que la hermandad saliese de allí. De esta manera, el fraile capuchino pedía al protector que el Rosario siguiese saliendo con el «Pendon Antiguo y faroles como lo an acostumbrado, dejando a la Voluntad de Mi S<sup>a</sup> D<sup>a</sup> Maria el dar o no la llave y uso del oratorio Porque es suyo y Puede Hacer del lo que quitare»<sup>41</sup>. Aunque fray Pablo dio un primer aviso a los alborotadores, Sebastián de Astorga y Pedro de Santiago, dos días más tarde vuelve a dirigirse a Juan de Peñalba esgrimiendo que «los Devotos Hermanos del Barrio dicen que no es razón que Por quatro que Alborotan se desconsuele a todos, y queda ya el S Rosario en el Barrio». En esta ocasión, fray Pablo también señaló como autores de los problemas a Pedro Martín y Pedro de Santiago. En base a ello, solicitó que estas cuatro personas fueran expulsadas de la compañía espiritual.

El capuchino, viendo que la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario continuaba saliendo desde su fundación desde el oratorio de la casa de María de Peñalba, y quizás porque los conflictos entre los cofrades seguían produciéndose, alentó a los miembros de la corporación a que construyeran un templo propio en las mismas cercanías del convento<sup>42</sup> y de la capilla familiar de los Peñalba. Para la construcción de la iglesia, María de Peñalba donó verbalmente, a principios del mes de marzo de 1693<sup>43</sup>, dos suelos de tierra calma en tres pedazos continuos y libres de obligación e hipoteca, en la Viña

39. AHAP, caja 11, legajo 2.

40. AHAP, caja 9, legajo 1.

41. AHAP, caja 9, legajo 1.

42. De hecho, también lo recomendó a la Compañía Espiritual de la Bendición de Dios.

43. AHAP, caja 13, legajo 88.

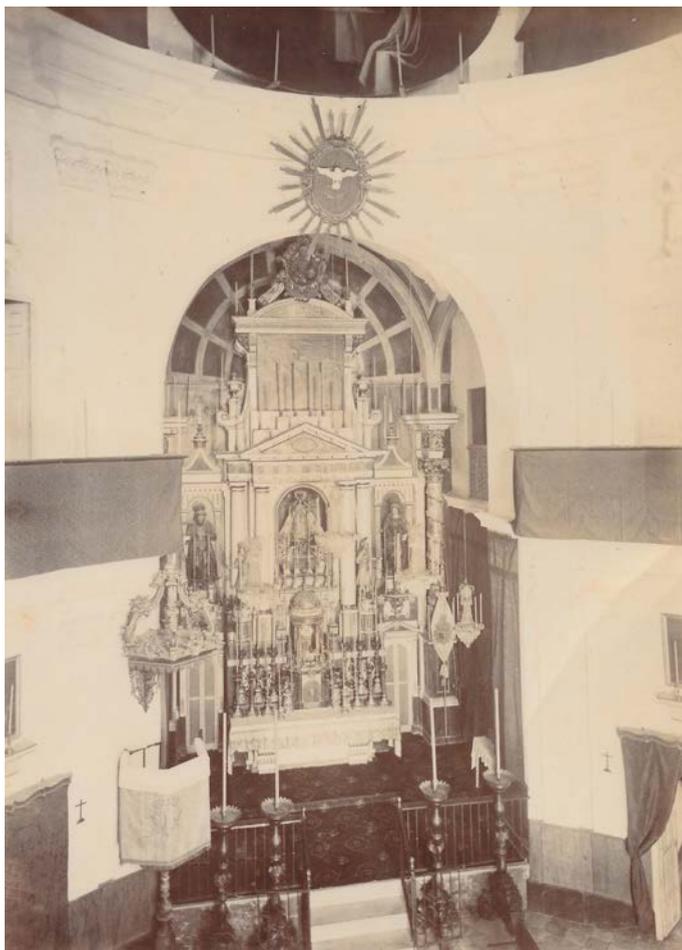


Figura 7. Altar mayor de la Iglesia de la Virgen de la Palma, principios del siglo XX. Archivo del autor

de Malabad, dando frente a la calle San Leandro y a la Caleta<sup>44</sup>, muy cerca de su domicilio. La donación se produjo ante los protectores eclesiástico y secular de la compañía espiritual y sus diputados primero y segundo<sup>45</sup>. No obstante, la transmisión *intervivos* no se protocolizó mediante escritura hasta el 30 de julio de 1696<sup>46</sup>. Las obras se iniciaron en 1693<sup>47</sup> y finalizaron tres años más tarde, gracias a que la Primera Compañía Espiritual comenzó a recabar limosnas de manera inmediata para la fábrica de su iglesia<sup>48</sup> (fig. 7).

44. AHAP, caja 20, legajo 34.

45. Francisco Lobo y Pedro Martínez.

46. AHAP, caja 13, legajo 54.

47. AHAP, caja 12, legajo 1.

48. AHAP, caja 12, legajo 3.

María de Peñalba, como benefactora de la compañía espiritual, se vio «movidá [...] de la fervorosa devocion que ha tenido siempre â la Soberana Reyna de los Angeles Maria Santissima nuestra Señora con el titulo del Triunfo, y deseosa de exsitar â los Catholicos sus devotos (que en gloria y alabanza suia se han dedicado por compañía Espiritual â rezar en coro por las Calles en alta y publica voz su Ss<sup>mo</sup> Rosario)»<sup>49</sup>.

Esta donación implicaba una serie de condiciones impuestas por la donante. Así, en primer lugar, la finalidad de los terrenos no podía ser otra que la de labrar capilla o iglesia para la compañía espiritual, para perpetuar de esta manera la devoción a la Santísima Virgen con el rezo público del Santo Rosario todos los días. Por otro lado, se imponía la condición de que tanto María como su hermano Juan, y el resto de sus descendientes que lo fueren, habrían de tener derecho de patronato sobre una capilla en el lado derecho inmediato al altar mayor, en la que se colocaría un cuadro con la imagen de la Virgen del Rosario que María tenía en su oratorio particular. En estos condicionamientos también se establecía el derecho sucesorio de este patronato. Allí también tendrían dos bóvedas de enterramiento para ellos y sus descendientes, y otras personas que así lo desearan. No obstante, como obligación de los patronos se determinaba que cuidarían de la decencia y conservación del altar, pudiendo ser requeridos por la compañía espiritual para hacerlo. Para el caso en que la autoridad eclesiástica permitiese que se llevasen a cabo enterramientos antes de que estuviere terminada la construcción, María de Peñalba también reservaba dos sepulturas, para ella y su hermano<sup>50</sup>.

El inicio de estas obras es narrado por nuestro capuchino. Con la asistencia del obispo José de Barcia acompañado del visitador general, Juan García de Baeza, y de los protectores de la compañía espiritual, en una ceremonia no exenta de barroquismo, el Santo Rosario salió por el barrio desde el oratorio particular de María de Peñalba para comenzar la obra de la iglesia. Los hermanos portaban azadas y espuelas al hombro «que hacia derramar lagrimas de devocion â quantos los miraban»<sup>51</sup>. Tras la bendición del obispo, fray Pablo dijo «Ave María», y respondiendo todos «sin pecado concebida», al mismo tiempo los hermanos de la Primera Compañía Espiritual comenzaron a cavar las zanjas para los cimientos del edificio. La descripción que hace de este momento es de un verdadero fervor popular rosariano.

Las obras debieron de llevar buen ritmo amén de que se recaudaría cantidades suficientes para la construcción de este primer templo. Así, el 19 de octubre de 1695 y el 19 de junio de 1696 se otorgaron licencias por el vicario general para que se pudieran pedir limosnas para la construcción de la capilla

49. AHAP, caja 13, legajo 88.

50. AHAP, caja 91, legajo 2.

51. DE CÁDIZ (1693: 107).

del Rosario de Nuestra Señora del Triunfo<sup>52</sup>, que debía servir de ayuda de parroquia en el barrio de Capuchinos<sup>53</sup>. La utilización de esta advocación del Triunfo, precisamente, derivó en un largo pleito que se mantuvo con la comunidad capuchina por el nombre de la imagen titular de la Primera Compañía Espiritual, que veremos posteriormente. Y es que el título del Triunfo había calado especialmente entre los vecinos del barrio, lo que determinó que ciertas sumas económicas fuesen destinadas a la compañía espiritual, en lugar de al convento de Capuchinos. Así, por ejemplo, en 1696 María de la Feria señala en su testamento que en dicho año «la iglesia Capilla del Rosario se está fabricando en el dicho barrio de la Viña de Malabad, con la advocación de Ntra. Señora del Triunfo»<sup>54</sup>. En septiembre de 1697 se dedicó la capilla, ya terminada, a la Encarnación del Verbo Eterno en las purísimas y virginales entrañas de María Santísima Nuestra Señora. La edificación estaba compuesta por una sala de quince varas y media de largo y cinco y media de ancho, y una sacristía de siete varas y media de largo y de cuatro y media de ancho<sup>55</sup>.

Igualmente, fray Pablo describió en su *Triunfo Glorioso* el primer estandarte con el que contó esta compañía espiritual de la siguiente manera:

formandose una Procession, que guiaba el Pendon con la Venerable Imagen de nuestra Señora, que con una lança en la mano heria al infernal Dragon, que bostezando rabiosas llamas por la boca, le pisaba su sobervia cabeza con su Purissima Planta, con que se coronó de triunfos de la Gracia Original, desde el primer instante de su Ser natural en su Purissima concepción, con un Estandarte en el extremo superior de la lança, y en el gravada esta Angelica Salutacion: Ave Maria<sup>56</sup> (fig. 8).

Las primeras constituciones de esta compañía espiritual, en correlación con lo que había dispuesto fray Pablo, determinaban que su órgano de gobierno se compondría por un protector y celador, o dos, siendo uno secular y otro eclesiástico, y que la corporación se erigiría con licencia del obispo. Las elecciones a diputados se materializarían el primer domingo de octubre. Los hermanos se dividirían en Padres nuestros, cada uno de ellos con diez hermanos Ave Marías. A los cabildos y juntas asistirían los protectores, los diputados y los hermanos Padres nuestros<sup>57</sup>. Estas ordenanzas estarían vigentes hasta la aprobación de unas nuevas en el cabildo del 3 de agosto de 1739<sup>58</sup>.

52. AHAP, caja 20, legajo 34.

53. AHAP, caja 11, legajo 2.

54. (A)rchivo (H)istórico (P)rovincial de (C)ádiz, leg. 4440, of. 19, f-30.

55. AHAP, caja 13, legajo 88.

56. DE CÁDIZ (1693: 109-110).

57. AHAP, caja 11, legajo 2.

58. AHAP, caja 20, legajo 34.



Figura 8. Pintura del Estandarte del Milagro, segunda mitad del siglo XVIII. Fotografía de José María Muñoz-Poy

Las reglas también hacían especial mención a las obligaciones de asistencia a entierros. De esta forma:

En qualquier entierro, donde en el acompañamiento de los seglares se hallare algún Hermano, ò Hermanos, començarán en voz alta, y modesta a rezar a Coros el Santo Rosario, con las demás personas del acompañamiento, por el alma de aquel difunto, y lo acabarán en una de las Capillas de la Iglesia del entierro<sup>59</sup>.

Ya en 1692 se constata la asistencia a entierros de miembros de la Primera Compañía Espiritual<sup>60</sup>. Concretamente, se conoce uno llevado a cabo en San Juan de Dios a un cofrade, así como dos misas celebradas en ese mismo año<sup>61</sup>. A título de ejemplo, el 12 de febrero de 1698, Juan de Peñalba disponía todo lo necesario para el entierro del hermano Andrés Lucas Serrano, que se verificaría

59. DE CÁDIZ (1693: 42).

60. AHAP, caja 13, legajo 91.

61. AHAP, caja 12, legajo 13.

esa misma tarde en la capilla del Vencimiento, asistiendo dieciséis capellanes y disponiéndose toda la cera que fuese necesaria<sup>62</sup>.

Como se ha adelantado, la advocación de la Virgen titular de la compañía espiritual no fue una cuestión pacífica en estos años, sustanciándose un largo pleito que llegó incluso al Tribunal de la Rota, pasando también por instancias civiles, y que duró trece años. Fueron varias las denominaciones sucesivas de la imagen titular: Ave María, Encarnación del Verbo, Triunfo, Vencimiento y, finalmente, Palma.

Y es que, por iniciativa del propio fray Pablo, se construyó un triunfo con la imagen de una Inmaculada, bajo la advocación, precisamente, del Triunfo, que fue colocado en la zona delantera del convento<sup>63</sup>. Ocurrió que en el barrio se entregaban muchas limosnas a dicha advocación, hecho que fue aprovechado por la Primera Compañía Espiritual y reclamado por el convento. Así las cosas, el 6 de septiembre de 1696 se lleva a cabo una petición por el convento de Capuchinos, con la que se inicia este litigio, para que el rosario volviera a su advocación del Ave María o de la Encarnación del Verbo, argumentando la compañía espiritual que ya llevaban dos años utilizando la denominación del Triunfo, en base a la cual pedían limosnas con las tazas (fig. 9).

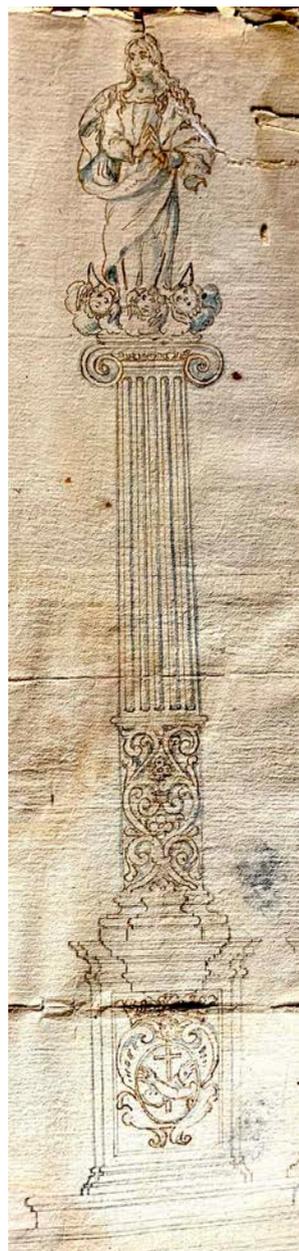


Figura 9. Diseño del Triunfo para el Convento de Santa Catalina, de Andrea Andreoli, y encargado por fray Pablo de Cádiz. 1694. Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma

62. AHAP, caja 13, legajo 94.

63. Este triunfo, cuyo diseño se conserva en el Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma, fue contratado el 29 de agosto de 1694 a Andrea Andreoli, «maestro de mármoles de la Santa Iglesia Catedral desta Ciudad de Cádiz», con un precio de 500 pesos. Andreoli normalmente actuaba como intermediario debiendo buscar a un artista que elaborara el fuste de la columna. La imagen de la Inmaculada se atribuye a Stefano Frugone. Actualmente se encuentra en la zona de acceso a la Punta de San Felipe.

Fueron muchos los trámites que originó este litigio. Así, por ejemplo, Juan de Peñalba fue llamado a declarar sobre las limosnas de aceite y dinero que recibía para la Virgen del Triunfo, y sobre el ofrecimiento que de las mismas había hecho al convento. En un primer intento de acercamiento el 25 de enero de 1697 las partes, representadas por Luis González de Albenda, protector eclesiástico del Santo Rosario, y fray Félix de Aramayona, guardián del convento, llegaron al acuerdo de que la imagen del convento se llamase del Triunfo, título dado por el obispo José de Barcia, mientras que la de la compañía espiritual, del Vencimiento.

A pesar de este allanamiento, la compañía espiritual retomó sus reivindicaciones pocos meses más tarde, siempre argumentando una mayor antigüedad en la advocación del Triunfo que la pretendida por los padres capuchinos. Pero en julio se confirman las advocaciones que se habían fijado en el mes de enero por auto del provisor y vicario general del arzobispado de Sevilla, y que fue ratificado por auto del nuncio el 7 de abril de 1698. Esto se notificó a la Compañía Espiritual para que borrarán de todos sus estandartes, insignias y otros enseres el título del Triunfo, y para que no pidiesen limosnas, sino solamente bajo la advocación del Vencimiento, bajo pena de excomuniación mayor. Así se comunicó a Juan de Peñalba para que convocase cabildo en los dos días posteriores y lo comunicase a los hermanos.

El 22 de mayo de 1698, Antonio de Roxas y Angulo, canónigo magistral, acudió a la capilla de la compañía espiritual para la comprobación material de lo ordenado. Se revisaron las cruces, guiones, faroles, la propia imagen de la Virgen con su trono, encontrándose solo escudos con ángeles y la leyenda «Ave María». No obstante, reconociéndose el edificio con todas sus dependencias, sí se comprobó que el título del Triunfo aparecía en la campana, por lo que se mandó limar. Pero la compañía espiritual presentó ante el juez apostólico recurso de apelación que llevaría el caso a la Sagrada Rota romana.

Pocos días después, el 3 de junio, llegó despacho de la Real Chancillería de Granada mandando poner a la compañía espiritual en posesión de la advocación del Triunfo, mientras que seguía la apelación al Tribunal de la Rota. Así, el título del Triunfo se volvió a poner en dos de los cuadros de la capilla. Pero el convento, haciendo uso de la ejecutoria del nuncio, consigue que en febrero de 1699 el canónigo magistral vuelva a hacer valer dicho documento, obligando a la Compañía del Santo Rosario a cumplir lo allí indicado.

Aunque la sentencia del nuncio dando la razón a los padres capuchinos fue ratificada por la Rota el 11 de diciembre de 1709, el 18 de marzo de 1708 se produce la petición de la hermandad para variar su advocación. Se determinó se hiciese por insaculación ante el obispo, sacando un niño por tres veces el nombre de la Palma<sup>64</sup>. El decreto de confirmación del título de la Palma se dictó el 3 de diciembre de 1709.

64. AHAP, caja 20, legajo 34.



Figura 10. Virgen de la Palma a principios del siglo XX. Archivo del autor

Sin perjuicio de todo este largo *iter* litigioso, se puede afirmar que la advocación de la imagen de la Virgen sufrió distintos vaivenes a lo largo de estos primeros años de vida de la Primera Compañía Espiritual, ya que, por ejemplo, en documentación de 1696 aparece como de la Palma<sup>65</sup>, y en 1722 vuelve a ser llamada como del Vencimiento (fig. 10).

No obstante, durante la sustanciación de este pleito las relaciones entre ambas entidades no fueron todo lo malas que se podría pensar. Por ejemplo,

65. AHAP, caja 13, legajo 91.

el 26 de marzo de 1697 fray Feliciano de Sevilla se dirigió al protector de la compañía espiritual y demás hermanos para que asistieran, como ya había ocurrido otros años, a la procesión que el Domingo de Ramos salía del convento de Capuchinos, llevando todos los faroles del Rosario<sup>66</sup>.

El vínculo devocional de los gaditanos con la Virgen de la Palma enraizó pronto, conformándose la Primera Compañía Espiritual como otro de los elementos aglutinadores del nuevo barrio. Así, se puede citar que en 1697 Feliciano Guerrero dejó varias misas y dos tapetes, uno de felpa verde con encaje de oro y otro de Nápoles para una casulla y un frontal, con destino a la capilla de Nuestra Señora del Triunfo<sup>67</sup>. Juan de Luna, en su testamento de 28 de noviembre de 1698, determinó que fuese enterrado «en la iglesia de Ntra. Señora del Triunfo que está en la Viña de Malabad» de «cuyo Rosario soy hermano»<sup>68</sup>. Por su parte, el cerero Juan Bautista Sandi instituyó una capellanía el 14 de marzo de 1699 dotada con 30 000 reales de vellón sobre unas fincas, disponiéndose que de los 1500 reales que rentaren todos los años se dijeran perpetuamente ciento diez misas rezadas cada año en la capilla, todos los domingos y fiestas de precepto<sup>69</sup>.

La vida de la Primera Compañía Espiritual del Santo Rosario siguió desenvolviéndose con toda normalidad en los años sucesivos. Así se desprende de los libros de cargo y data conservados. Ya que, por ejemplo, se seguía discutiendo sobre los hermanos desobedientes en los rosarios, para que fueran separados de la hermandad, de las cuotas que debían aportar, las misas y entierros de los hermanos o de la construcción del cementerio.

#### 4. CONCLUSIONES

La situación de bonanza económica que Cádiz experimentó en la segunda mitad del siglo XVII propició, entre otras cosas, el comienzo de la urbanización de la Viña de Malabad. Este desarrollo constructivo, y que se irradió desde el convento de Santa Catalina, ya existente, es aprovechado por el capuchino fray Pablo de Cádiz. Por un lado, y dentro de las misiones auspiciadas por el obispo José de Barcia y Zambrana, celebró un primer rosario público el 7 de febrero de 1691. La morfología del cortejo utilizado en esta procesión y que el capuchino definió en su obra *Triunfo Glorioso del Santísimo Rosario* se asentó definitivamente en el resto de Andalucía. A partir de este momento, fray Pablo fundó quince compañías espirituales,

66. AHAP, caja 20, legajo 30.

67. AHPC, leg. 3111, of. 14, f-588.

68. AHPC, leg. 2528, of. 13, f-211.

69. AHAP, caja 13, legajo 85.



Figura 11. Virgen de la Palma en su paso con cúpula, en la procesión del 1 de noviembre de 2023. Fotografía de Francisco Javier Juliá

hermandades rosarianas que practicarían el rezo público del Santo Rosario a coros por las calles gaditanas. La primera de ellas fue la actual Archicofradía de Nuestra Señora de la Palma Coronada.

Por su parte, María de Peñalba, promotora de la urbanización del barrio de La Viña o del Nuevo Mundo, sirve de catalizador secular para la implantación y permanencia de la Primera Compañía Espiritual en esta zona, usándose en un primer momento su oratorio particular como lugar de salida diaria de esta hermandad y donando, en 1693, los solares necesarios para la construcción de su capilla. María de Peñalba hace uso de la corporación como elemento devocional aglutinador, necesario para seguir conformando el barrio, en esta ocasión con sus gentes. Por tanto, no solo actúa desde el punto de vista urbanístico, sino que también se sirve de esta nueva tipología de corporación para poner de manifiesto una relación de simbiosis y de unión entre el germen del barrio de La Viña y el nacimiento de la Primera Compañía Espiritual.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMOR MARTÍN, F. (2022): «Cádiz: enclave estratégico inglés a mediados del siglo XVII», *Universo Barroco Iberoamericano*: 331-366. Madrid, Andavira editora.
- BUSTOS RODRÍGUEZ, M. (2008): «La topografía urbana del Cádiz moderno y su evolución», *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 10: 413-444.
- CRESPO SOLANA, A. (2016): «Cádiz y el comercio de las Indias: Un paradigma del transnacionalismo económico y social (siglos XVI-XVIII)», *Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes e-Spania* 25: 1-24.
- DE SEVILLA, Fr. I. (1702): *La nube del occidente, vida y virtudes del venerable siervo de Dios, Fr. Pablo de Cádiz, predicador misionario capuchino, è hijo desta Provincia de la Inmaculada Concepción de N. Señora en los Reynos de Andaluzia. Escripita por Fr. Isidoro de Sevilla, Predicador, y Chronista de la misma Provincia. Y la dedica a la illustrissima, nobilissima, y muy antigua ciudad de Cádiz.*
- DE CÁDIZ, Fr. P. (1693): *Triunfo glorioso de el S<sup>mo</sup>. Rosario por la Compañía Espiritual del Ave María. Y mission apostolica de los padres capuchinos de Andaluzia. Comercio feliz, negociación segura del tesoro mas rico, depositado en el Erario Celestial de el Pusissimo corazon de la gloriosissima siempre Virgen Maria Santissima Madre de Dios, nuestra Señora, y Abogada de los pecadores, para gozar de su ganancia en la vida, y en la hora tremenda de la muerte.*
- JURADO VELA, J. (2018): *La iniciación de los rosarios públicos. La aportación malagueña a su conformación.* Accesible en [www.rosarioenmalaga.wordpress.com](http://www.rosarioenmalaga.wordpress.com) (consultada: 1 de junio de 2024).
- ROMERO MENSAQUE, C. (2004): *El Rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades (siglos XV-XXI).* Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.

- ROMERO MENSAQUE, C. (2012): «El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión», *Revista de Humanidades* 19: 89-115.
- RUIZ NIETO-GUERRERO, M. (1999): *Historia urbana de Cádiz. Génesis y formación de una ciudad moderna*. Caja San Fernando, Cádiz.
- RUIZ NIETO-GUERRERO, M. y JIMÉNEZ MATA, J. (2019): *Historia urbana de Cádiz II. Permanencia y transformación a partir de 1800. Génesis y formación de una ciudad moderna*. Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz, Cádiz.

### Fuentes documentales

- Archivo Histórico de la Archicofradía de la Palma (AHAP).  
Archivo Histórico Provincial de Cádiz (AHPC).



# Notas sobre el culto a los Santos legendarios de la diócesis de Plasencia

## Notes on the cult of the legendary Saints of the diocese of Plasencia

JUAN MANUEL RAMOS BERROCO SO

*Canónigo archivero de la catedral de Plasencia*

*Instituto Superior de Ciencias Religiosas Santa María de Guadalupe*

**Resumen:** La postura radical de la reforma protestante contra el culto a los santos produjo que, tras el Concilio de Trento y especialmente en España a lo largo del siglo XVII, aumentara la nómina de los mismos, aunque a veces no constara su existencia histórica. Esta comunicación ofrece un repaso de los santos legendarios de la diócesis de Plasencia, tanto los que fueron aceptados oficialmente con decretos episcopales como los que solo gozaron de una aceptación popular más o menos amplia.

**Palabras clave:** Santos, culto, siglo XVII, hagiografía, Plasencia.

**Abstract:** The radical stance of the Protestant Reformation against the veneration of saints led to an increase in their ranks following the Council of Trent, particularly in Spain throughout the 17th century, despite the occasional lack of historical evidence of their existence. This paper provides a review of the legendary saints of the Diocese of Plasencia, including those who were officially recognized through episcopal decrees as well as those who only enjoyed varying degrees of popular acceptance.

**Keywords:** Saints, worship, 17th century, hagiography, Plasencia.

### 1. UNA INTRODUCCIÓN NECESARIA: DEVOCIÓN Y LITURGIA, HAGIOGRAFÍA E HISTORIA

Dentro de la vida eclesial y eclesiástica, el culto a los santos es muy antiguo y, como casi todo en la historia de la Iglesia, antes que una normalización canónica o una precisión dogmática, tuvo un desarrollo espontáneo que poco a

poco cristalizó en la vida litúrgica<sup>1</sup>. Ya la predicación de Jesús incluye una llamada a la santidad (Mt 5, 48), exigencia de notables resonancias veterotestamentarias (Lev 19, 2), y las primitivas comunidades cristianas asumen ese mandato (1 Pe 1, 15-16; Stgo 1, 4); incluso san Pablo denomina *santos* a todos los bautizados (Rom 1, 7; 15, 25). Con posterioridad, tal título se aplicó específicamente a aquellos que habían derramado su sangre por fidelidad al Señor: los *mártires*. Tal es así que sus restos mortales eran venerados de manera singular y en el día de su muerte, en su *dies natalis* –el día de su nacimiento a la vida eterna–, la comunidad creyente se reunía a rezar ante su tumba o incluso a celebrar la eucaristía. En un estadio posterior también son venerados los *confesores* de la fe, es decir, aquellos que, sin haber llegado a derramar su sangre, sufrieron toda clase de persecuciones y vejaciones por su fidelidad a Cristo. Finalmente, se atiende a los *conditores*, los *fundadores* de iglesias particulares, y a las *vírgenes* puesto que la virginidad fue un carisma que siempre tuvo una gran consideración dentro del cristianismo.

Con el paso de los años y de las diferentes generaciones cristianas, la memoria de tradición oral –fácilmente voluble– fue consignada por escrito, de tal manera que se empezaron a escribir unos *calendarios litúrgicos* cuyo contenido era el compendio cronológico anual de las celebraciones de una determinada iglesia particular. En el siglo cuarto ya tenemos textos bastante elaborados, como el famoso *Cronógrafo Romano*<sup>2</sup>, que distingue entre las *depositiones martyrum* y la *depositio episcoporum*, es decir, el día del entierro de los mártires y los obispos –muchos de ellos, fundadores de iglesias locales–, señalando los lugares –templo, cementerio...– preceptivos para las celebraciones en cada caso. En esos *Calendarios* locales, el nombre de los santos no estaba acompañado de ninguna noticia sobre su vida; sin embargo, más adelante aparecen otros textos llamados *Martirologios* de carácter más universal que incorporan pequeñas glosas sobre las vidas de santos citados. El más antiguo conservado en Occidente –primer tercio del siglo V– es el famoso *Martirologio Jeronimiano*, pseudo-epigráfico. Durante la Alta Edad Media aparecieron otros de autores más o menos conocidos<sup>3</sup> como san Beda el Venerable (\*c. 672-†735), Adón obispo de Vienne (\*799-†875), Usuardo monje benedictino de París (†c. 877), Floro diácono de Lyon (\*c. 801-†c. 860), etc. En general, sus obras no son fiables desde el punto de vista histórico porque asumen lo legendario de manera acrítica y simplemente ofrecen a los fieles

1. *Martirologio Romano* (2007: n. 1-19); CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002: n. 227-229); COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (1989: n. 68-73); BASURKO (2006: 102-105; 268-276); DÍEZ VALLADARES (2010: 215-218); OLIVAR I DAYDÍ (1995: 457-466); PIÑERO CARRASCO (2010: 235-238).

2. ALÇADA CARDOSO (2023: 273-275).

3. OLIVAR I DAYDÍ (1995: 462-463).

una lectura edificante. Desde finales del siglo XII y comienzos del XIII –con legislación canónica desde 1234–, los papas instituyen el hecho y el derecho de la reserva pontificia para la canonización de un santo, quitando las prerrogativas que poseían los obispos en sus propias diócesis u otras autoridades eclesíásticas en el ámbito de su competencia<sup>4</sup>.

De manera paralela empezaron a escribirse *Vidas de Santos*, aunque su mayor auge se logró después en la Baja Edad Media con grandes obras profusamente editadas que son conocidas bajo el nombre genérico de *flores sanctorum*. Se trata de

un sinnúmero de recopilaciones manuscritas e impresas de vidas de santos y otros materiales afines, habitualmente dispuestas según el orden del año litúrgico. El género gozó de una floración ininterrumpida en las letras castellanas desde la Baja Edad Media hasta las últimas décadas del siglo XVIII<sup>5</sup>.

El profundo estudio de José Aragüés deja claro que a lo largo del siglo XVI esos manuscritos y sus ediciones incunables fueron corregidos cada vez con mayor profusión, especialmente por la *Legenda aurea* de Iacopo da Varezze, Santiago de la Voragine (\*1230-†1298), fraile dominico beatificado en 1816; su obra está datada sobre 1260 y tuvo una extraordinaria influencia en la piedad popular<sup>6</sup>. En España, y pasando ya al siglo XVII, aparecen otras publicaciones sobre las vidas de los santos entre las que sobresalen las del jesuita Jerónimo Román de la Higuera (\*1538-†1611) y del extremeño Juan Tamayo Salazar (†1662), secretario del obispo Diego de Arce y Reinoso (\*1585-†1665), de las que luego hablaremos.

Antes de la unificación litúrgica que supuso el Concilio de Trento (1545-1563), los calendarios de las celebraciones propias de cada obispado, orden, congregación u otro tipo de comunidad católica seguían manteniendo una notable libertad en cuanto a los santos que eran objeto de culto dentro de su propia jurisdicción. La nómina particular de los mismos puede extraerse, *v. gr.*, de los propios libros litúrgicos anteriores al tridentino, esto es, *Calendarios, Martirologios, Misales, Breviarios, Pontificales...* En particular<sup>7</sup>, el *Martirologio* de Usuardo llegó a ser, de forma tácita, el oficial de la curia romana como consta en su edición de 1521. Por fin, el papa Gregorio XIII, en 1580 nombra una comisión de humanistas y eruditos para confeccionar un martirologio renovado. La obra salió a la luz en 1583 firmada por César Baronio (\*1538-†1607) y fue declarado libro litúrgico oficial en 1584, pero seguía aceptando

4. BASURKO (2006: 276).

5. ARAGÜÉS ALDAZ (2016: 133).

6. ARAGÜÉS ALDAZ (2016: 148-149); GÓMEZ GARCÍA (2001: 287).

7. OLIVAR I DAYDÍ (1995: 463-466).

santos legendarios que nunca habían existido o episodios ficticios de las vidas de otros santos constatados históricamente.

Tras la muerte de Gregorio XIII (†1585), su sucesor Sixto V (†1590) publicó una nueva edición en 1589, que fue aumentando progresivamente en los siglos sucesivos hasta 1749 cuando Benedicto XIV (†1758), asumiendo los estudios de los bolandistas, edita la que llega hasta 1922 firmada por Benedicto XV (†1922), aunque con algunas variaciones. Según se ha dicho, el jesuita Jean Bolland (\*1596-†1665) es una figura muy importante porque, a través de *Société de Bollandistes* que fundó en Amberes y sus publicaciones –*Acta Sanctorum*, 1643-1925; *Anallecta Bollandiana* desde 1882...–, dotaron a los estudios hagiográficos de una perspectiva diferente, primando el rigor histórico sobre la parénesis espiritual<sup>8</sup>. Pero eso suscitó no pocos disgustos en los sentimientos del pueblo fiel y sencillo<sup>9</sup> que siguió utilizando *devocionarios* y, en especial, el *Año Cristiano* de otro jesuita, Jean Croiset (\*1656-†1738), que tuvo muchas ediciones en español a lo largo de los siglos XVIII y XIX<sup>10</sup>.

En este sentido, es notable que el *Martirologio Romano* vigente, en su «Introducción doctrinal», advierta que no pretende

ofrecer una exhaustiva, enumeración de todos los santos y beatos, ni extensos elogios de los mismos [... sino que] incluye a los santos inscritos en el calendario romano cuando tienen una importancia universal en toda la iglesia del rito romano y también otros muchos, pero no a todos entre aquellos que han sido más estimados en cada iglesia particular o familia religiosa y se conmemoran en cualquiera de las categorías litúrgicas<sup>11</sup>.

A pesar de todo lo dicho, tras la renovación tridentina se mantuvieron algunas particularidades, entre las que cabe destacar el culto a santos legendarios, quienes enfrentados a un mínimo análisis histórico y hagiográfico, no superan el examen. Empero, en no pocas ocasiones la revisión del *Calendario Romano* ha suscitado graves polémicas que no han terminado resueltas de manera satisfactoria. Valga como ejemplo uno entre otros muchos, el de santa Catalina de Alejandría: fue suprimida en el primer *Calendario* emanado del Concilio Vaticano II, pero en el nuevo *Martirologio Romano* recuperó su fiesta el 25 de noviembre, si bien el texto litúrgico oficial afirma: «mártir, que, según la tradición, fue una virgen de Alejandría, dotada, tanto de agudo, ingenio y sabiduría, como de fortaleza de ánimo [...] siglo incierto»<sup>12</sup>.

8. DALARUN (2022: 19-21); LINAGE CONDE (1992: 188).

9. OLIVAR I DAYDÍ (1995: 466-468).

10. ITÚRBIDE DÍAZ y MATA INDURAÍN (1997: 191-198).

11. *Martirologio Romano* (2007: n. 27 y 29).

12. *Martirologio Romano* (2007: 688).

## 2. LEGISLACIÓN SOBRE LOS SANTOS LEGENDARIOS DE LA DIÓCESIS DE PLASENCIA

Como en tantos otros asuntos, también en cuestión de santos, devociones, hagiografía..., *Spain is different*. Ciertamente «estamos lejos de conocer todos los detalles del santoral y del calendario hispano, ya que las fuentes anteriores a la invasión musulmana son escasas o de carácter general»<sup>13</sup>. Parece que el culto eclesiástico y litúrgico a los mártires y a los santos en tierras españolas sigue un proceso similar al señalado anteriormente<sup>14</sup>. Sin embargo<sup>15</sup>, uno de los libros propios de la liturgia hispana antigua era el *Passionarium*, que no recogía simplemente el relato de la vida de un mártir o una colección de vidas de santos. De hecho, la vida del santo o la crónica de su martirio se leían dentro del Oficio Divino, o en la Liturgia de la Palabra de la Misa, sustituyendo a la lectura del Antiguo Testamento, o incluso se incorporaba a la Plegaria Eucarística.

En nuestra diócesis de Plasencia se ha estudiado con cierta amplitud la pervivencia del culto, especialmente en la catedral, de los santos de la antigua tradición hispana<sup>16</sup> y también hay algunas notas de los presentes en el fecundo periodo histórico del siglo XVII español<sup>17</sup>, donde tuvieron tanta influencia los citados Román de la Higuera y Tamayo Salazar. El primero, sobre el que pesa la acusación de ser «uno de los mayores falsarios de la historia», escribió el llamado *Cronicón de Dextro*, afirmando que pertenecía a un obispo barcelonés del siglo IV; «y por si no le bastaba con Dextro, inventó otros cronicones atribuidos a otros tantos personajes (Marco Máximo, Luitprando, Julián Pérez), con los que completó el riego divino»<sup>18</sup>. Tamayo, que también es despreciado por sus desmesuradas invenciones<sup>19</sup>, fue mucho más allá y escribió seis tomos para completar todo el *Martirologio Hispano*<sup>20</sup>; y dedicó una obra a nuestra diócesis de Plasencia con gran número de inexactitudes e invenciones<sup>21</sup>. Como veremos inmediatamente, ambos tuvieron una gran influencia en la determinación de santos legendarios placentinos.

---

13. RAMOS BERROCOSO (2013a: 241).

14. RAMOS BERROCOSO (2013b: 495-497).

15. RAMOS BERROCOSO (2013a: 241-242).

16. GONZÁLEZ CUESTA y ALONSO MARAÑÓN (2005: 708-712); RAMOS BERROCOSO (2013a: 245-250).

17. GONZÁLEZ CUESTA y ALONSO MARAÑÓN (2014: 530-531). No he conseguido consultar [ANÓNIMO] (1692).

18. DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 111).

19. RAMOS BERROCOSO (2013a: 245, n. 31).

20. TAMAYO SALAZAR (1651-1659).

21. TAMAYO SALAZAR (1646).

Figura 1. Cuadro sinóptico sobre la diócesis de Plasencia. De Morales (1753: folio vuelto)

El *Sínodo* de 1687 convocado por el franciscano José Jiménez Samaniego (\*1621-†1692)<sup>22</sup>, nuestro obispo desde 1683, no vio publicadas sus actas hasta el mismo año de la muerte del Prelado. En las últimas páginas del texto<sup>23</sup>, recoge el edicto que firmó en Madrid el 5 de marzo de 1651 nuestro obispo Diego Arce Reinoso (\*1585-†1665)<sup>24</sup>, quien nos rigió entre 1640 y 1652, sobre «los santos, naturales de este Obispado y de sus patronos, San Fulgencio y Santa Florentina»<sup>25</sup>. En ese documento, se enumeran san Epatacio y san Basileo que tienen oficio propio en la catedral placentina por concesión del papa Inocencio X el 8 de octubre de 1650<sup>26</sup>. Y aludiendo a otras concesiones a la Iglesia española por parte de Pío V y Gregorio XIII, señala<sup>27</sup> el 5 de marzo san Eusebio y sus compañeros mártires de Medellín; el 20 de abril san Theodoro anacoreta también de Medellín; el 28 de abril Carilipio, Afrodisio, Agapio y Eusebio de Cáparra; el 23 de mayo los citados Epatacio y Basileo; el 3 de julio Marco,

22. GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 465-474).  
 23. *Synodo Diocesana* (1692: 412-416).  
 24. GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 387-404).  
 25. GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 474).  
 26. *Synodo Diocesana* (1692: 413).  
 27. *Synodo Diocesana* (1692: 414-415).

Muciano, Paulo «y vn Niño pequeño que los exortó al Martyrio» de nuevo en Cáparra; y el 12 de diciembre san Hermógenes y compañeros mártires naturales de Trujillo y martirizados en Mérida.

Por otro lado, un cuadro sinóptico (fig. 1) que se conserva en el Archivo Histórico Nacional firmado en 1 de abril de 1753 por don Ascensio Morales (\*siglo XVII-†siglo XVIII) y «arreglado a las noticias que he podido adquirir [...] por las averiguaciones hechas y relaciones pedidas»<sup>28</sup>, sin dar más detalles, cita a S. Eпитacio obispo; S. Basileo obispo; S. Carilipio; S. Agapio; S. Amphrodisio; S. Eusevio; S. Eusevio Palatino y 9 compañeros; S. Theodoro Confesor; S. Hermogenes; Donato y 22 compañeros; S. Marco y Muciano; S. Felix y Fortunato; S. Yubenco; S. Magno; y S. Raymundo Pastor. Igualmente, Tamayo Salazar inicia un catálogo de obispos placentinos con Splendonio y Protasio, ambos regentes de la sede legendaria de Ambracia<sup>29</sup>. Intentaré poner algo de luz a tantos personajes.

### 3. LA RELACIÓN DE LOS SANTOS LEGENDARIOS PLACENTINOS

#### 3.1. Los obispos de Ambracia

En los edictos señalados se señala la celebración de Eпитacio y Basileo el 23 de mayo. Ciertamente Tamayo les trata con profusión<sup>30</sup> explicando que Eпитacio nace en Ambracia, ciudad antecesora de Plasencia –una identificación que no está total e inequívocamente documentada<sup>31</sup>–, y es convertido por la predicación de san Pedro de Rates, obispo de Braga, a quien siguió a esa ciudad portuguesa. Posteriormente, Eпитacio es consagrado obispo de Tuy, pero termina ejerciendo el ministerio episcopal en su sede natal (fig. 2). Aquí ejerció un notable y exitoso gobierno episcopal que despertó los celos de los gobernadores paganos, siendo así que sufrió el martirio con Basileo.

En efecto, san Basileo, «Obispo primero de Porto y segundo de Braga, y Discipulo de Santiago»<sup>32</sup>, al conocer el encarcelamiento de su amigo Eпитacio vino a Ambracia a visitar a su amigo, siendo consciente de que ambos podrían enfrentarse al martirio. Y así sucedió

padecieron los Santos Prelados atrocissimos y exquisitos tormentos hasta que el Señor [...] se dignó de otorgarles el premio a las gloriosas almas con el triunfo,

28. DE MORALES (1753: folio vuelto).

29. TAMAYO SALAZAR (1646: 411-412).

30. TAMAYO SALAZAR (1646: 1-28); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: III, 296-324, 324-330). BAZQUEZ (1678: 125).

31. GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 57-61); LORA SERRANO (2016: 69-79, 117-128).

32. *Synodo Diocesana* (1692: 412).



Figura 2. San Epitacio. Minguet e Yrol (1750: II, 106-107)

passando de esta vida a la eterna Martires excelsos. Fue su glorioso transito a XXIII de Mayo año de Christo Señor nuestro de LVII y segundo del Imperio de C. Claudio Neron<sup>33</sup>.

Sin embargo, el historiador emeritense Bernabé Moreno de Vargas (\*1576/1577-†1648) considera a Epitacio primer obispo de Mérida: «San Pedro dexó por Obispo a Epitacio en Merida, Cabeça desta prouincia y assí deuemos concluir es cierta la letra de Dextro que lo dize»; y no acepta los datos señalados antes sobre su pontificado en Plasencia, «pues el P. F. Alonso Hernandez, diligentissimo historiador de aquella Ciudad no hizo mención del»<sup>34</sup>. No obstante, la catedral placentina tiene –o tenía– una reliquia de san Basileo<sup>35</sup>.

33. TAMAYO SALAZAR (1646: 27-28).

34. MORENO DE VARGAS (1633: 67v y 69r).

35. TAMAYO SALAZAR (1646: 409).

En cuanto a su celebración litúrgica en la catedral placentina, según el calendario recogido en el *Libro de obligaciones de los músicos*, texto redactado en la primera mitad del siglo XVIII pero sobre anotaciones anteriores –quizá desde el siglo XVI– y con añadidos posteriores –que llegan hasta el XIX<sup>36</sup>–, «las Vísperas de San Epitazio y Basileo se zelebran como solemne menores a 4 de fazistor por dotaz[i]on»; y el día 23 de mayo «San Epitazio y Basileo doble maior ay Prozesión y salen los instrumentistas desde el Coro alternando. Y a la Puerta de las cadenas canta la Capilla un motete y los instrumentistas rezi-ven la prozesión en el Coro. La misa a fazistor como de 2ª Clase. A las vísperas 2ª Magn[ífica]t»<sup>37</sup>. La «Puerta de las cadenas» es la portada principal de nuestra catedral y la calificación «doble mayor» de la fiesta –y otras que aparecerán más adelante– obedece a la complicada jerarquía litúrgica barroca<sup>38</sup>.

Además, el obispo Arce Reinoso mandó fabricar dos tallas de san Epitacio y san Basileo para incorporarlas al retablo mayor de la catedral<sup>39</sup>. Las esculturas, cuya autoría y fecha de realización no constan en ninguno de los textos estudiados, se colocaron en unas baldas bastante precarias que apoyaban contra el manifestador y allí se mantuvieron desde 1640 o 1650 aproximadamente hasta la remodelación del presbiterio sobre 1919-1920 como muestran diversas fotografías antiguas<sup>40</sup>.

### 3.2. Los santos de Medellín

Medellín es una villa, actualmente de la provincia de Badajoz, que está señalada entre los territorios originales de la fundación de la diócesis placentina<sup>41</sup>. Citando a Dextro y otros *Cronicones* para justificar la llegada del Evangelio a España, Juan Solano de Figueroa (\*1610-†1684) recoge la tradición de Eusebio, Palativo [sic] y otros nueve compañeros mártires en la persecución de Nerón y celebrados el 5 de marzo (fig. 3) y que en la catedral aparecen: «San Eusebio y compañeros mártires doble menor»<sup>42</sup>. Puesto que hay dudas sobre si Eusebio tenía por «apellido» Palatino y, de hecho, la sinopsis citada más arriba de Ascensio de Morales diferencia entre san Eusebio y san Eusebio Palatino, Solano concluye: «Eusebio y Palatino fueron dos, que con los otros nueve

36. RAMOS BERROCOSO (2021: 700-702).

37. *Libro de obligaciones de los músicos* (s. f.: 24v-25r).

38. RAMOS BERROCOSO (2021: 705-710).

39. MÉNDEZ HERNÁN (2004: 465-467); TALAVÁN MORÍN (2019: 79-82).

40. RAMOS BERROCOSO (2017: 164-166).

41. BENAVIDES CHECA (1907/1999: 287-289); GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 64-65).

42. *Libro de obligaciones de los músicos* (s. f.: 14v); SOLANO DE FIGUEROA (1650: 19-20, 24-25); *Synodo Diocesana* (1692: 414); TAMAYO SALAZAR (1646: 29-32; 91-97); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: II, 85-88); BAZQUEZ (1678: 56).



Figura 3. San Eusebio y compañeros mártires. Minguet e Yrol (1749: I, 128-129)

Ilustres Martyres, que les acompañaron, hazen onze cuyo numero deue quedar por cierto»<sup>43</sup>. Sin embargo, en la reproducción de la foto de un retablo perdido de la parroquia de Santa Cecilia (fig. 4) se ha publicado que constan «los 13 Mártires de Medellín, “rotulados aquellos de quienes sabemos sus nombres”; estas pinturas procedían de otro retablo más antiguo retirado para colocar este. De aquellos mártires solo sabemos el nombre de dos San Eusebio y San Palatino»<sup>44</sup>. Y otra publicación añade que había una ermita al suroeste desde el siglo XVI al XVIII, si bien hay dudas sobre sus titulares. Esto es, san Eusebio y san Palatino o san Fabián y san Sebastián, que tenían cofradía en la parroquia de San Martín desde 1504<sup>45</sup>. En resumen, dos tradiciones distintas nos hablan de 9 o 11 compañeros mártires de Eusebio y Palatino.

43. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 41); MÉNDEZ HERNÁN (2004: 285).

44. DE MIGUEL SÁNCHEZ (2014: 347).

45. DÍEZ GONZÁLEZ (2017: 131).



Figura 4. Retablo de la Parroquia de Santa Cecilia, Medellín. Perdido. De Miguel Sánchez (2014: 347)

Solano de Figueroa también recoge la figura de «San Theodoro admirable en sus virtudes y admirables en sus milagros»<sup>46</sup>, que vivía en el campo en soledad:

Sv mortificación y penitencia fue rara: su comida yeruas que se sembró la naturaleza para sustentar a los brutos. Su desnudez sin abrigo, aunque con la decencia de ocultada y para mayor tormento labró su industria vn silicio [sic] [...] el del saco, llamauan vulgarmente a nuestro S. Theodoro [...] con estos beneficios se hacía bien querido y con tales milagros admirable<sup>47</sup>.

Tras su sepultura, los fieles le veneraban «porque su cuerpo se fue bañando de vn licor pegajoso que destilándose en abundancia, sobraua para la deuocion de los Fieles y cada vno afectuosamente interesado, hallaua en esta medicina remedio universal a sus dolencias»<sup>48</sup>. Y «fue su glorioso transito año de trescientos del Nacimiento de Christo Nuestro Señor»<sup>49</sup>. En la catedral placentina el 20 de abril se celebraba «San Theodoro confesor doble menor»<sup>50</sup>. Y efectivamente en esa fecha hay un Teodoro de Constantinopla del siglo V, pero no parece que tenga relación con el nuestro<sup>51</sup>:

46. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 43); BAZQUEZ (1678: 93-94).

47. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 43, 46).

48. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 52); TAMAYO SALAZAR (1646: 30-32); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: II, 707-711).

49. *Synodo Diocesana* (1692: 414).

50. *Libro de obligaciones de los músicos* (s. f.: 21v).

51. *Martirologio Romano* (2007: 266).

San Teodoro, confesor, en el mismo día [20 de abril], llamado también Triquinas por causa de su áspero cilicio que traía continuamente, esclarecido en muchas virtudes, especialmente en la potestad contra los demonios, y de su cuerpo mana un ungüento que sana a los enfermos<sup>52</sup>.

Solano añade que los cuerpos de estos santos medellinenses se perdieron durante la persecución arriana y priscilianista, siendo así que el I Concilio de Braga en 414 dispone inventariar los cuerpos y las reliquias que cada iglesia poseía<sup>53</sup>.

### 3.3. Los santos de Cáparra

Cáparra es una «antigua ciudad romana ubicada en la Vía de la Plata, en los términos de los pueblos cacereños de Guijo de Granadilla y Oliva de Plasencia»<sup>54</sup>. Desde hace varios años está siendo excavada con gran éxito y los arqueólogos están obteniendo con su trabajo notables aportaciones tanto a la vida de las ciudades romanas que jalonaban sus «vías», como a la importancia de este notable enclave en el valle del río Ambroz, cerca de Plasencia<sup>55</sup>. Como en otros casos, también se le adjudicaron sus propios santos legendarios y el *Cronicón* de Dextro coloca en el año 86 el martirio de Carilipio, Aphorodisio, Agapio y Eusebio, con su fiesta el 12 de abril y así es recogido por Tamayo<sup>56</sup>, a quien critica el padre Flórez<sup>57</sup>. A pesar de estas críticas, el placentino sigue con sus «invenciones» y añade en Cáparra «Marcos, Muciano, Paulo con vn niño pequeño» el 3 de julio<sup>58</sup> y varios soldados que eran originarios de la Bañeza o que estaban allí y fueron deportados hasta nuestras tierras: «Felix, Fortunato y Archiloco», celebrados el 26 de febrero<sup>59</sup>. En la relación que hace de las reliquias de la Catedral de Plasencia, Tamayo afirma que posee «la Cabeça de S. Fortunato Martyr [...] q se veneraua en Caparra»<sup>60</sup>.

52. CROSET (1862: 347-348).

53. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 55-57).

54. DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 111).

55. ESTEBAN ORTEGA (2024).

56. DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 112-113); TAMAYO SALAZAR (1646: 29, 34-37, 86-91, 103-109); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: II, 797-802); BAZQUEZ (1678: 101).

57. DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 115).

58. TAMAYO SALAZAR (1646: 34); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: IV, 33-37); *Synodo Diocesana* (1692: 415); CROSET (1862: VII, 51-53) no dice nada de Cáparra.

59. TAMAYO SALAZAR (1646: 105); DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 121-122); CROSET (1862: II, 446).

60. TAMAYO SALAZAR (1646: 408); DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 122-123).

En una traducción al español del *Martirologio Romano*, sin ninguna alusión a Cáparra, leemos<sup>61</sup>:

Los Santos Martyres Marco y Murciano q fueron muertos por la gloria de Christo; y estando en el rigor de los tormentos los exortava vn muchacho de poca edad, con voz alta, q no sacrificassen a los Ídolos; el qual fue luego por esto açotado y quanto mas le herían, tanto él más altamente confessava a Christo por lo qual le martyrizaron a el juntamente con vno llamado Paulo, q animava a los Martyres<sup>62</sup>.

Desde Medellín, Solano de Figueroa recuerda el martirio de Carilipio y sus compañeros en Cáparra<sup>63</sup>; pero ninguno de todos los citados en Cáparra aparecen en el *Libro de obligaciones de los músicos* de nuestra catedral.

### 3.4. Los santos de Trujillo

La afamada ciudad de Trujillo también aparece en los límites territoriales de la fundación de nuestra diócesis, aunque fue definitivamente recuperada para Plasencia en 1232<sup>64</sup>. En la pasión tardía de santa Eulalia (siglo VII) aparecen otros personajes que sufrieron el martirio con ella: su compañera Julia, su padre Liberio, su maestro Donato y Félix, que la acompañaba en la casa de campo que la familia de la santa poseía<sup>65</sup>. En tradiciones más tardías aparecen Hermógenes y Donato (fig. 5), nativos de Trujillo, y definitivamente en los *Cronicones* del siglo XVII se asienta esta tradición de los mártires trujillanos<sup>66</sup>. El edicto de Diego de Arce coloca su fiesta, el 12 de diciembre, al igual que el antiguo *Martirologio Romano* y el propio Tamayo añade al martirio otros 22 compañeros<sup>67</sup>.

El edicto de Arce confirma que, presos en su ciudad natal de Trujillo, «fueron llevados a la Ciudad de Merida, en la qual recibieron el Martyrio, arrojados en Guadiana a vna Laguna de este Rio que oy conserva el titulo de los Martyres»<sup>68</sup>. En la relación de reliquias que recoge Tamayo consta la de «S. Donato y sus Compañeros Martires»<sup>69</sup>. Y la liturgia catedralicia señala: «San Hermógenes y Compañeros mártires doble menor. Santa Eulalia de Mérida doble

61. *Martirologio Romano* (2007: 395).

62. BAZQUEZ (1678: 162).

63. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 24).

64. BENAVIDES CHECA (1907/1999: 287-289); GONZÁLEZ CUESTA (2013: I, 64-65).

65. SÁNCHEZ SALOR (2016-2017: 342).

66. SÁNCHEZ SALOR (2016-2017: 343, 345-346).

67. BAZQUEZ (1678: 317); SÁNCHEZ SALOR (2016-2017: 346-347); TAMAYO SALAZAR (1646: 32-34; 97-103); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: VI, 459-461).

68. *Synodo Diocesana* (1692: 415).

69. TAMAYO SALAZAR (1646: 409).



Figura 5. San Hermógenes y san Donato. Minguet e Yrol (1750: IV, 146-147)

menor. Esta santa se transfiera<sup>70</sup>; es decir, prevalecen los mártires trujillanos y santa Eulalia pasa a otro día próximo que esté libre.

Unos *Procesionarios* de 1587 y 1720 que se conservan en las parroquias de la ciudad, hablan del culto a san Hermógenes, san Donato y otros<sup>71</sup>. Por un testamento fechado en 1566 consta que en la parroquia de San Martín había una capilla y una cofradía bajo la titularidad de Hermógenes y Donato, aunque, de nuevo, el padre Flórez no acepta la historicidad de estos santos<sup>72</sup>. La citada cofradía trujillana encarga al carpintero Francisco Acedo en 1673 un retablo –que ya no existe– para sus santos titulares, que después fue dorado por Manuel Ruiz en 1679<sup>73</sup>. Además, entre 1800 y 1803 la cofradía y otras

70. *Libro de obligaciones de los músicos* (s. f.: 43v).

71. RAMOS RUBIO (2023: 301).

72. RAMOS RUBIO (2023: 319-320).

73. MÉNDEZ HERNÁN (2017: 565).

de diversa devoción pleitean con la Sociedad Económica de Amigos del País trujillana porque, en virtud de unas disposiciones legales del Ministerio de Hacienda, esta pretendía quedarse con los escasos bienes de aquellas para atender las necesidades del hospital de Caridad; aún en 1813 este centro de beneficencia solicitó permiso para organizar 12 corridas de toros y obtener beneficios suficientes para mantenerse<sup>74</sup>.

#### 4. OTROS SANTOS LEGENDARIOS VINCULADOS A LA DIÓCESIS DE PLASENCIA

Además de todo lo dicho hasta ahora, en distintos textos aparecen otros nombres de santos o personajes vinculados a la diócesis de Plasencia que no están inscritos en el edicto episcopal tantas veces citado, ni tampoco tienen cabida en el *Libro de obligaciones de los músicos* que, como se dijo, nos proporciona un notable calendario litúrgico de la catedral placentina entre los siglos XVII y XIX<sup>75</sup>. Así, la relación antes señalada de Ascensio de Morales en 1753 cita dos legendarios obispos de Ambracia, Splendonio y Protasio, que también recoge Tamayo:

Splendonio, Obispo de Ambracia, assiste en el concilio I de Zaragoza celebrado por su gran zelo en conseruar en sv Obispado la pureza de la Fe Catolica porque expelió dél con ignominia a los Ereges Priscilianistas. Ay memoria deste Santo Prelado el año CCCCXXIV [...] Protasio, Obispo de Ambracia, Varon de marauillosas virtudes, assistio en el VI Concilio Toledano<sup>76</sup>.

Sin embargo, la revisión de las actas de los concilios señalados no permite concluir que ambos prelados tengan alguna relación con Ambracia porque de Splendonio no consta su sede y Protasio firma como obispo de Tarragona<sup>77</sup>.

Sin salir de la ciudad de Plasencia nos encontramos con:

San Ansano Martir de Sena cuyas sagradas reliquias dio el Señor Rey Don Alonso a la Iglesia de Plasencia, nos queda por comprobar. Y ha sido la deuocion de esta Ciudad ha tenido a este glorioso Santo de tan gran ponderación y regocijos, que el día de su martirio le hacía con altar propio su efigie de bulto y Cofradía<sup>78</sup>.

---

74. CADIÑANOS BARDECI (2012: 548-550).

75. RAMOS BERROCOSO (2013a: 243-250; 2021: 700-702).

76. TAMAYO SALAZAR (1646: 411-412).

77. GONZÁLEZ y TEJADA RAMIRO (1850: 124 y 330).

78. TAMAYO SALAZAR (1646: 148).

Además, Tamayo añade que su fiesta, el 1 de diciembre, conserva tres oraciones en un *Misal* antiguo de la catedral placentina –colecta, sacra y postcomunión–, es invocado como abogado de las calenturas, y «le pintan con vna asadura humana en la mano, origen y principio de todas las enfermedades»<sup>79</sup>. Es más, Tamayo, contradiciéndose a sí mismo, recoge el testimonio de este santo en el *Martirologio* de Ferrano y aclara que Bernardo, obispo de Toledo, trajo sus reliquias de Roma, con permiso del papa Urbano II (†1099); después, Martín, arzobispo de Toledo las entregó a Alfonso VIII y este a Plasencia, donde sus reliquias con culto y cofradía llegaron a la parroquia de San Nicolás, siendo así que reprocha a fray Alonso Fernández que no escriba nada del asunto<sup>80</sup>.

Sin embargo, tenemos que hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, las reliquias de san Ansano reposan en la catedral de Salamanca en una urna fruto de una donación de Pedro Carrillo de Acuña (\*1595-†1667), obispo de Salamanca y luego arzobispo de Santiago, quien las había obtenido del cementerio de San Calixto con licencia del papa Urbano VIII (†1644)<sup>81</sup>. Pero también es cierto que Ansano de Siena es uno de los santos cuyas reliquias aparecen frecuentemente nominadas en las catedrales europeas durante la Edad Media<sup>82</sup>.

Aún se puede añadir una particularidad de la parroquia de San Nicolás de Plasencia porque cuando el placentino Pedro Carvajal Girón, obispo de Coria entre 1604 y 1621, ordena la construcción de su sepultura en 1610, toma «a su cargo, la dotación de las dos sepulturas que la familia tenía en la iglesia junto al altar de San Ansano»<sup>83</sup>. Quizá de ese altar proviene el retablo que ahora se conserva al lado de la sepultura del obispo, que no es su ubicación original, y cuya iconografía se atribuye a san Zoilo (fig. 6), mártir cordobés del siglo IV, tras la restauración que se le hizo entre 1996 y 1997<sup>84</sup>. Esa pieza puede que no sea la original y que haya sido recompuesta a través de diversos cambios y adaptaciones que el retablo pudo sufrir. En tales circunstancias, el original san Ansano hubiera podido ser sustituido nominalmente por san Zoilo.

Además, algunos miembros de la familia Carvajal llevan el nombre de Ansano<sup>85</sup> y el topónimo «Plaza de Ansano» sigue vivo en Plasencia, en un ensanche de la rúa Zapatería donde permanece el palacete de la familia Carvajal

79. TAMAYO SALAZAR (1646: 150); TAMAYO SALAZAR (1651-1659: VI, 317-318); CROISSET (1862: XII, 5).

80. TAMAYO SALAZAR (1646: 51, 150-162).

81. JIMÉNEZ GARCÍA (2017: 60).

82. ALONSO ÁLVAREZ (2022: 10).

83. MÉNDEZ HERNÁN (2017: 255).

84. TIRADO GARCÍA (2010: 806-808).

85. BARREDO DE VALENZUELA Y ARROJO y ALONSO DE CADENAS Y LÓPEZ (2000: 234).



Figura 6. San Zoilo  
(¿san Ansano?).  
Parroquia de  
San Nicolás, Plasencia

Girón trazado por Juan Álvarez (\*1544-†1613) en 1610, hoy convertido en un lujoso hotel<sup>86</sup>.

Por otro lado, Pedro Ponce de León (†1573), obispo de Plasencia, encontró en la catedral de Oviedo el *Memoriale Sanctorum* de san Eulogio de Córdoba (\*c. 800-†859), un códice conocido solamente por una copia del siglo XVI que nuestro obispo mandó publicar a Ambrosio de Morales (\*1513-†1591); «al ejemplar original se le perdió la pista poco después y todas las copias derivan de la de Morales»<sup>87</sup>. En ese texto se relatan los martirios de los santos cordobeses.

Tamayo en uno de sus libros alude a «la hermita de S. Salvador de la Vera que erigió Richila Obispo Obilense [...] Oy assimismo se conseua esta Ermita; y entre los vecinos de Xarandilla, Quacos y Garganta la Olla es la tradicion inconcusa»<sup>88</sup>. La tradición, recogida en autores de la misma época, señala

86. MÉNDEZ HERNÁN (2017: 256).

87. ALONSO ÁLVAREZ (2022: 8).

88. TAMAYO SALAZAR (1646: 143 y 145); AZEDO DE LA BERRUEZA (1667/1891: 100-105).

que se trata de un lugar donde se escondieron diferentes eclesiásticos andaluces huyendo de la invasión musulmana, que varios de ellos fueron martirizados allí y que llegó a ser el origen del monasterio de Yuste<sup>89</sup>, si bien, trasladado a un lugar diferente en una cota más baja de la serranía<sup>90</sup>. Unas breves noticias publicadas *online* también nos indican que el lugar de la ermita se conserva arruinado, que había un proyecto de restauración de la misma y que se recordaba una romería cada 5 de agosto<sup>91</sup>.

En el mismo entorno y asentado en documentos conservados en Yuste, aparece un discípulo de san Galo<sup>92</sup>, concretamente «un santo llamado Magno que vino a España y vivió en la Vera de Plasencia. Entiéndese fue un sitio donde antiguamente estuvo la villa de Carnaceda entre Quacos y Garganta la Olla»<sup>93</sup>. En otros textos aparece con el nombre de Juan Magno, celebrado el 6 de septiembre que «fundó un convento de monjes Benitos en la Sierra de Garganta la Olla antiguamente nombrada *Ad fauces*. Dedicó la iglesia a San Martín»<sup>94</sup>.

En Cáparra el beneditino Gregorio de Argaiz (\*1602-†1678) añade un convento carmelita donde fueron martirizados, en fecha indeterminada, Atanasio, Félix y otros 43 frailes solitarios<sup>95</sup>. Y Tamayo cita al «Poeta Sagrado Ivenco», concluyendo que «se ve claro que Yuenvo Español, que nació en la Oliva, junto a Plasencia en Extremadura y que es Santo»<sup>96</sup>. La Oliva es un pueblo vivo, a poca distancia de Cáparra; y a quien se refiere Tamayo es a Cayo Vettio Aquilino Juvenco<sup>97</sup>, *Gaius Vettius Aquilinus Juvenco*, un poeta español del siglo IV, presbítero, que escribió el *Liber Evangeliorum* o *Libri Evangeliorum quattuor*, conocido también con el nombre de *Historia Evangélica*, y que fue publicado por primera vez en 1502. Se trata de un poema de hexámetros latinos sobre los evangelios imitando poéticamente la *Eneida* de Virgilio. De este «Virgilio español», como se le ha llamado en ocasiones, conocemos muy poco de su vida; tan solo unas referencias que hace san Jerónimo y algunos de los versos finales de su obra. Pero de ahí a ser santo...

Sin una localización exacta dentro de la geografía española, pero asegurando su fiesta en nuestra diócesis, aparece

89. AZEDO DE LA BERRUEZA (1667/1891: 100-105).

90. RODRÍGUEZ PRIETO (2012: 33-39).

91. SERRADILLA MUÑOZ (2018).

92. BAZQUEZ (1678: 265); *Martirologio Romano* (2007: 615).

93. TAMAYO SALAZAR (1646: 124, 121-127).

94. AZEDO DE LA BERRUEZA (1667/1891: 106, 106-111).

95. DOMÍNGUEZ MORENO (2020: 116-117).

96. TAMAYO SALAZAR (1646: 109, 105-109).

97. JUVENCO (1998: 3-8); GIL ABELLÁN (2008: 12-31).

S. Exvperio que fue Prefecto de España y vivió muchos años en ella, despues bolvió a Francia, fue Obispo de Tolosa. Su fiesta pone el Martirologio Romano a XXVIII de setiembre. Las Santas Iglesias de España y la nuestra de Plasencia, por el reconocimiento de auer sido su Prefecto, le celebrauan a XIV de Iunio, con Oficio y Oración propia<sup>98, 99</sup>.

Por fin, en Medellín hemos de hacer mención de san Raymundo o san Remondo, pues con ambos nombres se le conoce<sup>100</sup>. Fue pastor de ganado, de familia y vida muy pobre, hubo de emigrar a Ciruelos, Toledo, donde seguía compartiendo lo poco que tenía con los más necesitados. Muere «en Prusa, lugar de la Carpetania, el año ochocientos y ochenta y tres, según Giuliano o el de novecientos como escriue Luitprando»<sup>101</sup>. En ese lugar desconocido, se levantó una ermita en su honor donde se celebraba su fiesta el tercer día de Pascua de Resurrección, «y si bien en los Martirologios no se halla escrito nuestro Santo, tiene algo más que muchos que están en ellos q es auer tenido y tener Iglesia dedicada a Dios en su nombre, y culto y veneración de Misa y Rezo»<sup>102</sup>. No obstante, «en Medellín, solo tenemos acuerdo deste Santo en vn cerro o eminencia que haze frente por Septentrion al en que está el Castillo y llaman el cerro de Remondo»<sup>103</sup>. Sin embargo, en Ciruelos tuvo cierto predicamento porque se conserva un manuscrito con su vida que fecha su muerte el 22 de abril de 910<sup>104</sup>.

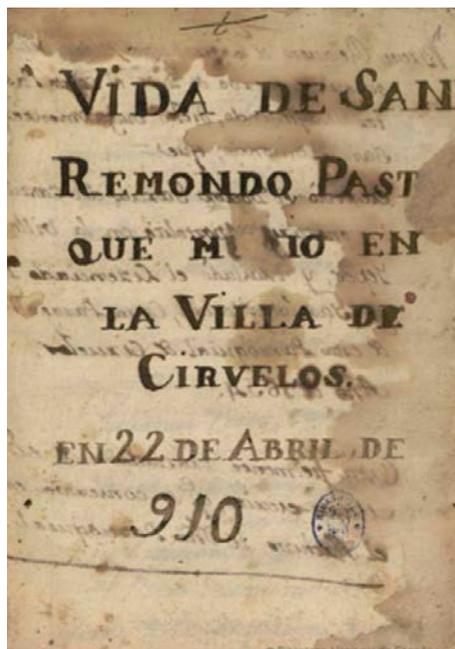


Figura 7. Portada del manuscrito sobre la vida de san Remondo. G. del Castillo, (1634: 1)

98. TAMAYO SALAZAR (1646: 325).

99. TAMAYO SALAZAR (1651-1659: V, 344-345); CROISSET (1862: IX, 591)

100. TAMAYO SALAZAR (1646: 145-148); SOLANO DE FIGUEROA (1650: 64-75).

101. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 71).

102. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 71).

103. SOLANO DE FIGUEROA (1650: 74).

104. DEL CASTILLO (1634).

## 5. CONCLUSIÓN

La aparición de la reforma protestante en el siglo XVI con todas sus diferentes ortodoxias supuso para la Iglesia un cambio y una ruptura con heridas que aún no han sido sanadas<sup>105</sup>. Independientemente de otros asuntos de carácter teológico y dogmático de gran calado, la Reforma no acepta la veneración de los santos. Por eso, el Concilio de Trento el 3 de diciembre de 1563 publicó un «Decreto sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las imágenes sagradas» donde urge a los obispos «que instruyan diligentemente a los fieles en primer lugar acerca de la intercesión de los santos, su invocación, el culto de sus reliquias y el uso legítimo de sus imágenes»<sup>106</sup>. Ahora bien, «si en estas santas y saludables prácticas, si hubieren deslizado algunos abusos, el santo Concilio desea que sean totalmente abolidos»<sup>107</sup>.

Tras el Concilio de Trento hay una corriente «reformadora» que tiene el objetivo de hacer valer la ortodoxia católica frente a las posturas protestantes<sup>108</sup>. El acento pastoral se colocó en la *salus animarum*, la salvación de las almas, y para ello se proponen a los fieles una serie de personajes que sirvan de ejemplo para el ejercicio de la verdadera vida cristiana<sup>109</sup>. Es así que la pléyade de santos aumenta y a lo largo del siglo XVII los diferentes sínodos de diócesanos que se celebran en todo el orbe católico para enseñar y cumplir los decretos tridentinos se preocupan de educar, purificar y corregir cuando sea preciso los excesos que inevitablemente se cometen<sup>110</sup>. Sin embargo, al carecer de los criterios metodológicos y científicos adecuados, la proliferación de tantas figuras ofrecidas para el culto público pudo producir –o ciertamente produjo– un efecto contrario al deseado. Conviene recordar que se trata de un movimiento eclesial del siglo XVII, postridentino, siendo así que, en las fuentes litúrgicas diocesanas del siglo XVI, esto es, anteriores al Concilio de Trento<sup>111</sup>, ni tan siquiera aparecen los santos patronos de la diócesis: san Fulgencio y santa Florentina<sup>112</sup>.

Terminemos con palabras del gran papa sabio Benedicto XVI: «los santos como “colaboradores de Dios”, han contribuido a la salvación del mundo»

105. DECOT (2005: 1201-1217).

106. DENZINGER y HÜNERMANN (2013: 1821, 1821-1825); GANZER (2005: 1339-1349).

107. DENZINGER y HÜNERMANN (2013: 1825); CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002: 208, 210, 212).

108. RAMOS BERROCOSO (2012: 216-218).

109. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002: 41); BASURKO (2006: 339-340); VILANOVA (1989: 528-533).

110. RAMOS BERROCOSO (2022: 58-65).

111. *Missale consuetudinem ecclesiae placentinae* (¿1515?); *Breviarium Ecclesiae placentinae* (1554).

112. RAMOS BERROCOSO (2013a: 244-245).

(cf. 1 Co 3, 9; 1 Ts 3, 2)»<sup>113</sup>. En efecto, «los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor»<sup>114</sup>. Es más, necesitamos testigos, *martyres*:

Los necesitamos en las pequeñas alternativas de la vida cotidiana, para preferir el bien a la comodidad, sabiendo que precisamente así vivimos realmente la vida. Digámoslo una vez más: la capacidad de sufrir por amor de la verdad es un criterio de humanidad. No obstante, esta capacidad de sufrir depende del tipo y de la grandeza de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos. Los santos pudieron recorrer el gran camino del ser hombre del mismo modo en que Cristo lo recorrió antes de nosotros, porque estaban repletos de la gran esperanza<sup>115</sup>.

Por lo tanto, «la vida de los Santos no comprende sólo su biografía terrena, sino también su vida y actuación en Dios después de la muerte. En los Santos es evidente que, quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos»<sup>116</sup>.

## 6. FUENTES HISTÓRICAS Y ECLESIAÍSTICAS

BENEDICTO XVI (2006): *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Madrid, Edibesa.

BENEDICTO XVI (2007): *Carta Encíclica Spe Salvi*. Madrid, Edibesa.

DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P. (2013): *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder.

*Martirologio Romano. Reformado por mandato del Sacrosanto Concilio Ecuménico Vaticano II y promulgado con la autoridad del Papa Juan Pablo II.* (2007). Madrid, Coeditores Litúrgicos.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Madrid, BAC.

COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (1989): *Liturgia y piedad popular. Directorio litúrgico-pastoral*. Madrid, EDICE.

*Missale consuetudinem ecclesiae placentinae* (¿1515?): ¿Venecia? Archivo de la Catedral de Plasencia, Biblioteca auxiliar, signatura 4-45.

*Breviarium Ecclesiae placentinae* (1554): Venecia, Andrés y Santiago Espinel. Archivo de la Catedral de Plasencia, Biblioteca auxiliar, signatura 4-212.

*Libro de obligaciones de los músicos* (s. f.): Archivo de la Catedral de Plasencia, sin signatura.

113. BENEDICTO XVI (2007: n.º 35).

114. BENEDICTO XVI (2006: n.º 40).

115. BENEDICTO XVI (2007: n.º 39).

116. BENEDICTO XVI (2006: n.º 42).

- [JIMÉNEZ SAMANIEGO, J.] (1692): *Synodo Diocesana del obispado de Plasencia celebrada por el ilvstrissimo y reverendissimo don Fr. Joseph Ximenez Samaniego, obispo de Plasencia, del Consejo de sv Magestad, y sv theologo en la Real Junta de la Inmacvlada Concepcion de la Madre de Dios. En la civdad de Plasencia, los días XI. XII. XIII. XIV. y XV. del mes de Mayo del año de M.DC.LXXXVII*. Madrid, Melchor Álvarez.
- [DE MORALES, A.] (1753): «Plan de las cosas notables del Obispado de Plasencia». Archivo Histórico Nacional, Estado, 3019, N. 11.
- [DEL CASTILLO, G.] (1634): *Vida de San Remondo Pastor que murió en la Villa de Cirvelos en 22 de abril de 910*. Biblioteca Nacional de España, Sede Recoletos, Sala Cervantes, Mss/4523.
- GONZÁLEZ, F. A. y TEJADA RAMIRO J. (eds.) (1850): *Colección de cánones de la Iglesia española. Tomo II*. Madrid, Anselmo Santa Coloma y Compañía.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- [ANÓNIMO] (1692): *Santos Propios y Naturales del Obispado de Plasencia. Dias de sus fiestas, Oficio, Solemnidad, y Rito con que se han de celebrar*. Madrid, Melchor Alvarez.
- ALÇADA CARDOSO, I. M. (2023): «L'esempio del calendario della depositio martyrum della Chiesa di Roma incluso nel Cronografo dell'anno 354 da Furio Dionisio Filocalo», en M. Girdaldi (ed.), *La memoria: forme e finalità del ricordare nel Cristianesimo antico: XLVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: (Roma, 5-7 maggio 2022)*: 271-284. Roma, Institutum Patristicum Agustinum.
- ALONSO ÁLVAREZ, R. (2022): «Et aliorum quam plurimorum quorum numerum sola Dei scientia colligit. Las reliquias relacionadas en el Acta de apertura del Arca Santa de la Catedral de Oviedo (1075): el recuerdo de lo olvidado», *Locvs Amoenvs* 20: 5-15.
- ARAGÜÉS ALDAZ, J. (2016): «La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista», *Memorabilia* 18: 133-187.
- AZEDO DE LA BERRUEZA, G. (1667/1891): *Amenidades florestas y recreos de la provincia de la Vera alta y baja en la Extremadura*. Sevilla, E. Rascos.
- BARREDO DE VALENZUELA Y ARROJO, A. y ALONSO DE CADENAS Y LÓPEZ, A. (2000): *Nobiliario de Extremadura. Tomo V*. Madrid, Idalgúa.
- BASURKO, X. (2006): *Historia de la Liturgia*. Barcelona, CPL.
- BAZQUEZ, D. (1678): *Martirologio Romano para todos los días del año, conforme a la nveva reformación del calendario*. Madrid, Antonio Francisco de Zafra.
- BENAVIDES CHECA, J. (1907/1999): *Prelados Placentinos. Notas para sus biografías y para la Historia documental de la Santa Iglesia Catedral y Ciudad de Plasencia*. Plasencia, Ayuntamiento de Plasencia.
- CADIÑANOS BARDECI, I. (2012): «La Sociedad Económica de Amigos del País de Trujillo», *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* 20: 541-553.
- CROISSET, J. (1862): *Año Cristiano ó ejercicios devotos para todos los días del año. Tomos I-XVI*. Barcelona, Librería Religiosa.

- DALARUN, J. (2022): «Agiografía e codicología: riflessioni sui legami tra i testi agiografici e i loro manoscritti», *Antonianum* 1: 11-41.
- DE MIGUEL SÁNCHEZ, J. M. (2014): «Las tablas rotas. Retablos desaparecidos de Medellín», en *Actas de las VI Jornadas de historia de Almendralejo y Tierra de Barros*: 339-350. Badajoz, Asociación Histórica de Almendralejo.
- DECOT, R. (2005): «Reforma», en W. Kasper (dir.), *Diccionario Enciclopédico de historia de la Iglesia. Tomo II*: 1201-1217. Barcelona, Herder.
- DÍEZ GONZÁLEZ, C. (2017): «Paisaje de las creencias en la cuanta del río Guadiana. El caso de Medellín (Badajoz)», en M. M. Lozano Bartolozzi y V. Méndez Hernán (coords.), *Paisajes culturales del agua*: 125-145. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- DÍEZ VALLADARES, L. E. (2010): «El culto litúrgico de los santos», en M. E. González Rodríguez (ed.), *La vida en el Espíritu. Ser santos en la práctica heroica de la virtud*: 213-234. Madrid, EDICE.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. (2020): «Los santos de Cáparra (La invención de un Martirologio)», *Revista de Folklore* 466: 111-123.
- ESTEBAN ORTEGA, J. (2024): *Cáparra "Municipium Flavium Caparensis". Epigrafía y sociedad*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- GANZER, K. (2005): «Trento, concilio de», en W. Kasper (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de historia de la Iglesia. Tomo II*: 1339-1349. Barcelona, Herder.
- GIL ABELLÁN, M. C. (2008): *La Historia Evangélica de Juvenco en la edición de Faustino Arévalo*. Murcia, Universidad de Murcia.
- GÓMEZ GARCÍA, V. T. (2001): «Beato Santiago de Varazze (o Jacobo de Vorágine) Obispo, de la Orden de Predicadores, autor de la *Legenda Aurea*», en A. Martínez Puche (dir.), *Nuevo Año Cristiano. Julio*: 287-289. Madrid, Edibesa, 3.ª edición.
- GONZÁLEZ CUESTA, F. (2013): *Los Obispos de Plasencia. Tomos I-II*. Cáceres, Caja de Extremadura.
- GONZÁLEZ CUESTA, F. y ALONSO MARAÑÓN, P. M. (2005): «Pervivencia del Santoral Hispano-Mozárabe en la diócesis de Plasencia según el calendario litúrgico placentino», *Memoria Ecclesiae* 26: 705-730.
- GONZÁLEZ CUESTA, F. y ALONSO MARAÑÓN, P. M. (2014): «El Obispado de Plasencia durante la Ilustración», en J. Sánchez Herrero (coord.), *Historia de las Diócesis Españolas. Iglesias de Coria-Cáceres, Plasencia y Mérida-Badajoz. Tomo 11*: 503-532. Madrid, BAC.
- ITÚRBIDE DÍAZ, J. y MATA INDURAÍN, C. (1997): «La edición navarra del *Año Cristiano* de Jean Croiset: Un testimonio de venta de libros por suscripción en el siglo XVIII», *Príncipe de Viana* 58: 191-222.
- JIMÉNEZ GARCÍA, J. A. (2017): «El mecenazgo del Arzobispo Pedro Carrillo de Acuña en Salamanca», en M. A. Rodríguez Miranda y J. A. Peinado Guzmán (coords.), *El Barroco: Universo de experiencias*: 55-65. Córdoba, Asociación Hurtado Izquierdo, Ayuntamiento de Córdoba.
- JUVENCO (1998): *Historia Evangélica*. Madrid, Gredos.
- LINAGE CONDE, A. (1992): «Los Bolandistas», *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 2: 187-208.

- LORA SERRANO, G. (2016): *Ambroz, Ambrosía, Plasencia. Los nombres de una ciudad de la España medieval*. Plasencia, Centro de iniciativas turísticas de la comarca de Plasencia.
- MÉNDEZ HERNÁN, V. (2004): *El retablo en la diócesis de Plasencia. Siglos XVII y XVIII*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- MÉNDEZ HERNÁN, V. (2017): «La obra del Maestro de Cantería Juan Álvarez (1544-1613) y el arte funerario en la ciudad de Plasencia», *Archivo Español de Arte* XC(359): 243-260.
- MINGUET E YROL, P. (1749): *Diario Sagrado y Calendario General para todo genero de personas, con un compendio de la Vida del Santo de cada día y su Imagen en curiosas Lamínas, siendo los mas Santos Españoles. Primera Parte*. Madrid, Juan de Zúñiga.
- MINGUET E YROL, P. (1750): *Diario Sagrado y Calendario General para todo genero de personas, con un compendio de la Vida del Santo de cada día y su Imagen en curiosas Lamínas, siendo los mas Santos Españoles. Segunda Parte*. Madrid, Gabriel Ramírez.
- MORENO DE VARGAS, B. (1633): *Historia de la ciudad de Merida*. Madrid, Viuda de Alonso Martín.
- OLIVAR I DAYDÍ, A. (1995): «El Martirologio», *Phase* 210: 457-478.
- PIÑERO CARRASCO, L. (2010): «Fama de santidad, veneración y culto», en M. E. González Rodríguez (ed.), *La vida en el Espíritu. Ser santos en la práctica heroica de la virtud*: 235-238. Madrid, EDICE.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2012): «Iconografía e iconología del Retablo Mayor de la Catedral de Plasencia. Una mirada teológica sobre el arte», *Toletana* 27: 215-250.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2013a): «Presencia de santos hispanos en el calendario de la Catedral de Plasencia (s. XVI-XX): la Liturgia, fuente para la Musicología», en I. Fernández de la Cuesta, R. Álvarez Martínez y A. Llorens Martín (eds.), *Simposio Internacional «El Antifonario de León, el Canto Mozárabe (viejo-hispánico) y su entorno litúrgico-musical. León 24-26 de marzo de 2011»*: 237-257. Madrid, Sociedad Española de Musicología.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2013b): «Lectura eclesiástica de un epígrafe de 'La Morera' (Badajoz): un testimonio sobre la consagración de los altares y el culto de los santos en la antigua liturgia hispánica emeritense-lusitana», *Salmanticensis* 60: 493-518.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2017): «Fotos antiguas de la Catedral de Plasencia en los archivos del CSIC», en *Memoria histórica de Plasencia y las comarcas 2017*: 153-185. Plasencia, Ayuntamiento de Plasencia.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2021): «Encuentros y desencuentros, armonías y disonancias entre música y liturgia según el *Libro de obligaciones de los músicos* (siglo XVIII) de la catedral de Plasencia», en A. Ezquerro Esteban y L. A. González Marín (coords.), *Estudios sobre Recuperación de Patrimonio Musical Histórico. Scripta musicologica en torno a la figura del Dr. José V. González Valle*, I: 697-727. Valencia, Tirant lo blanch.
- RAMOS BERROCOSO, J. M. (2022): «La espiritualidad de la piedad popular según los sínodos diocesanos de Plasencia (s. XV-XXI)», *Semana Santa 2022 Plasencia* 30: 52-69.

- RAMOS RUBIO, J. A. (2023). «Procesiones en Trujillo entre los siglos XVI y XVIII según los procesionarios», *Tabularium Edit* 10: 298-323.
- RODRÍGUEZ PRIETO, M. T. (2012): *El Monasterio de Yuste. Análisis histórico-artístico*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2016-2017): «Compañeros mártires de Santa Eulalia», *Anas* 29-30: 341-348.
- SERRADILLA MUÑOZ, J. V. (2018): «Los prelados degollados en la ermita de San Salvador de la Vera», *Bitácora verata*. Accesible en: <https://planvex.es/web/2018/09/ermita-san-salvador-la-vera/> (consultada: 13 de abril de 2024).
- SOLANO DE FIGUEROA, I. (1650): *Historia y Santos de Medellín. Cvlto y veneración a San Eusebio, S. Palatino y sus nueue Compañeros Martires. A San Teodoro Anacoreta y a San Raymundo Confessor, Hijos desta Noble Colonia*. Madrid, Francisco García y Arroyo.
- TALAVÁN MORÍN, F. (2019): «Las imágenes de los santos mártires Epitacio y Basileo en la S. I. Catedral de Plasencia. Dos míticos prelados apócrifos de Ambracia», *Semana Santa 2019 Plasencia* 27: 78-83.
- TAMAYO SALAZAR, J. (1646): *San Epitafio Apóstol y Pastor de Tui, Ciudadano, Obispo y Mártir de Ambracia oy Plasencia. Su vida y martirio*. Madrid, Diego de la Carrera.
- TAMAYO SALAZAR, J. (1651-1659): *Anamnesis, sive Commemorationis Sanctorvm Hispanorvm, Pontificvm, Martyrvm, Confessorvm, Virginum, Viduarum, ac sanctarum mulierum. Ad ordinem, et methodvm Martirologii Romani, qvo utitvr Ecclesia. Tomus I-VI*. Lugduni [Lyon], Philip Borde, Laurent, Arnavd, & Cl. Rigavd.
- VILANOVA, E. (1989): *Historia de la Teología Cristiana. II. Prerreforma, reformas contrarreformas*. Barcelona, Herder.
- TIRADO GARCÍA, L. (2010): «Intervenciones sobre los retablos de la Iglesia Parroquial de San Nicolás de Plasencia (Cáceres)», *Revista de Estudios Extremeños* 66(2): 805-824.



# Narrar, mostrar y cantar la pasión. Ejemplo de patrimonio inmaterial

## Narrative, show and sing the Passion. Example of Intangible Heritage

MANUEL-ANTONIO RAMOS-SUÁREZ  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** A lo largo de los siglos, las hermandades penitenciales han pretendido evangelizar al pueblo de Dios con sus imágenes y así, la población sencilla e iletrada conocía la pasión y muerte de Cristo. En algunas poblaciones de España, caso de Marchena, localidad de la campiña sevillana, esa catequesis plástica mostraba y muestra escenas sacras con sus imágenes, con sermones y mandatos, la tipología de sus cortejos y con la música de sus saetas antiguas. Esto ha permitido que se conserven unas celebraciones de Semana Santa de carácter singular, consideradas ejemplos de patrimonio inmaterial en la actualidad.

**Palabras clave:** Semana Santa, sermones de pasión, cortejos procesionales, saetas, Marchena (Sevilla).

**Abstract:** Throughout the centuries, the penitential brotherhoods have tried to evangelize the people of God with their images and thus, the simple and illiterate population knew the Passion and Death of Christ. In some towns in Spain, such as Marchena, a town in the Sevillian countryside, this plastic catechesis showed and still shows these sacred scenes with its images, with sermons and commands, the typology of its processions and with the music of its ancient saetas. This has allowed the preservation of some unique Easter celebrations, considered examples of intangible heritage today.

**Keywords:** Holy Week, Passion sermons, processional processions, saetas, Marchena (Seville).

A lo largo de los siglos, las hermandades y cofradías penitenciales de las ciudades y pueblos andaluces han sabido preservar un patrimonio cultural material e inmaterial. La Semana Santa, una de las fiestas más importantes del año litúrgico, está plagada de costumbres, ritos, tradiciones y señas de identidad. A través de ellas se ha ido evangelizando al pueblo de Dios con sus sagradas imágenes.

Durante esos días sacros, en los templos se daba lectura a la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, y aunque la gente asistía a los oficios sagrados no podían entenderlos pues eran analfabetos en su mayoría. El uso del latín solo permitía a los fieles entender la plática o sermón que se leía o narraba en lengua vernácula. El sermón era utilizado por los sacerdotes y frailes para **narrar** la pasión y muerte de Cristo, haciendo entendible la historia sagrada. En muchos casos, la palabra incluía algunos gestos y aclamaciones del predicador para con más efectividad llegar a los corazones de los fieles. Con el paso del tiempo, los sermones fueron incorporando la escenificación como parte de su estructura. Y así, se celebraban los dramas litúrgicos en torno a la Navidad, la pasión y muerte de Cristo, o incluso los autos sacramentales en la festividad del Corpus Christi. En el caso de España, se sabe que las primeras noticias de celebraciones extralitúrgicas pasionales se realizaron en una iglesia cercana a la catedral de Zamora, entre los años 1279 o 1283. El Domingo de Ramos se hacían «representaciones de Nuestro Señor o de su sagrada Pasión»<sup>1</sup>. Con posterioridad, muchos pueblos de Castilla, incluidos los de Andalucía, celebraron los conocidos como sermones de pasión. En el arzobispado de Sevilla, con anterioridad al año 1512 ya se realizaban esas representaciones en el interior de los templos, pues el arzobispo Diego de Deza en las constituciones sinodales prohibió su representación en el interior de las iglesias:

Informando somos que en algunas yglesias de nuestro arçobispado e provincia se permiten fazer algunas representaciones de la Pasión de nuestro señor Jesu Christo e otros autos e remenbranças de la resurrección, de la natiuidad de nuestro Salvador, o otras algunas representaciones. Y porque de los tales auctos se han seguido y se siguen muchos ynconuenien e muchas vezes traen escándalo en los coraçones de aquellos que no están muy firmes en nuestra sancta fee católica, viendo los desórdenes e excesos que en ello se fazen. Por ende, sancto concilio aprobante, estatuyamos e mandamos a todos los curas de nuestro arçobispado e provincia e a todos los otros clérigos e religiosas personas que no hagan ny den lugar que en sus yglesias e monesterios se hagan las dichas representaciones ny algunas dellas syn nuestra especial licencia e mandado, so pena de un florín aplicado como dicho es a los clérigos que lo contrario hizieren e a los legos, que sean descomulgados<sup>2</sup>.

1. BRACHETI (2007: 27-30).

2. SÁNCHEZ HERRERA, NÚÑEZ BELTRÁN y NÚÑEZ QUINTANA (2007: 117).

Debió ser con el paso del tiempo cuando estas representaciones pasaron a representarse en las plazas de las iglesias o plazas mayores de pueblos y ciudades<sup>3</sup>. Sin embargo, hubo momentos en los que se permitió la realización de estos autos sacros por parte de la autoridad eclesiástica como sucedió tras el Concilio de Trento, o quedaron suprimidos por parte de la autoridad civil en otros, caso del periodo de la Ilustración.

Según los estudios de Portillo y Gómez Lara, estas representaciones han sido clasificadas en tres grupos: el primero agruparía a los que escenifican un pasaje concreto de la pasión narrado por un sacerdote y donde las imágenes articuladas y ataviadas incluso con pelo natural son las protagonistas. El segundo grupo lo forman las que relatan la pasión como núcleo de toda la historia utilizando figuras bíblicas. Y un tercero, relacionado con vestigios dramáticos serían las carreritas, mecías, humillaciones, etc.<sup>4</sup>. Aún se conservan representaciones de ellas en muchas localidades tanto en numerosos pueblos de Andalucía reflejándose en sus cortejos<sup>5</sup>, como en pueblos de la subbética cordobesa como Baena, Puente Genil, etc., para las figuras bíblicas<sup>6</sup>.

Dentro de esa clasificación, siguiendo el primer modelo, las más antiguas escenificaciones que se realizaban en el arzobispado de Sevilla narraban el Descendimiento de Cristo y siempre estaban organizadas por las hermandades de la Soledad. Posteriormente se sucedieron los sermones de la Muerte y Crucifixión de Cristo representados por las hermandades cuyos titulares eran crucificados y finalmente, se pusieron en escena los sermones de pasión protagonizado por las hermandades que tenían a Jesús Nazareno como titular<sup>7</sup>.

La narración pasional adquiría importancia con la iconografía de las imágenes que se convierten en el complemento ideal para **mostrar** esos acontecimientos de la vida de Cristo. Estas representaciones, en un primer momento, se situaban en sencillas andas que eran portadas por hermanos que formaban parte de la corporación, cofradía o congregación revestidos de sayal o túnica. Posteriormente, esas andas evolucionaron, ampliaron su tamaño y se convirtieron en *pasos* o *tronos* donde ya no solo se mostraba al titular de la corporación, sino que también se recreaban escenas de la pasión donde personajes secundarios configuraban los denominados pasos de misterio. Esto permitía ofrecer una visión lo más verosímil posible de aquello que se quería narrar, sobre todo en algunas imágenes conservadas.

En la localidad de Marchena (Sevilla), objeto de este estudio, la tarde del Jueves Santo procesiona un Niño Jesús denominado Dulce Nombre de Jesús

3. FERNÁNDEZ DE PAZ (1999: 494-495).

4. PORTILLO y GÓMEZ LARA (1993: 127-128).

5. GONZÁLEZ ISIDORO (2004: 16-69).

6. LUQUE-ROMERO ALBORNOZ y COBOS RUIZ DE ADANA (2004: 70-123).

7. SÁNCHEZ HERRERO (1995: 40-41).

con una pequeña cruz de plata a cuestras. Lleva túnica de cola burdeos bordada en oro, con pelo natural y con corona de espinas y potencias en su cabeza (fig. 1). La imagen refleja las premoniciones barrocas en las que el Niño porta los objetos de su martirio. Aparece elevado sobre una peana barroca, denominada *piña*, de madera dorada completamente cubierta de ángeles haciendo referencia al pasaje bíblico de la carta de san Pablo a los corintios:

Cristo a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos. Y así actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el Nombre sobre todo nombre, de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre<sup>8</sup>.

De igual modo, la imagen del Nazareno que procesiona el Viernes Santo por la mañana, en muchas ocasiones también porta alguna de las túnicas de cola burdeos bordada en oro con simbología eucarística y pasional. Estas hacen más referencia a su divinidad y realeza que a alguien sufriente cargando con la cruz<sup>9</sup>. Por su parte, la tarde del Viernes Santo lo hace la imagen del santísimo Cristo de San Pedro en una cruz plana de plata, de ahí que no se considere un patíbulo sino un símbolo de victoria<sup>10</sup>. Situado bajo un dosel de silueta sinuosa, realizado en terciopelo rojo bordado en oro por ambas caras. La parte delantera está decorada con motivos vegetales que corren por la parte superior y las orillas laterales (fig. 2). La parte trasera muestra unas cartelas a modo de escudos heráldicos donde se recogen las *Arma Christi*, instrumentos de la pasión o victorias de Cristo frente al diablo. La cartela principal situada en la parte central es el escudo heráldico de la hermandad que recoge el corazón con la llaga sangrante, la corona de espinas y los tres clavos. En las otras cartelas se representan la caña con el hisopo, la lanza y la escalera; las tenazas y el martillo, el gallo, los flagelos y la columna y los dados<sup>11</sup> (fig. 3). El dosel se remata en su parte superior con un doselete en madera dorada guardando unas cortinillas en su parte superior y unos cordones dorados en sus laterales que vienen a sustituir a las cortinas que poseyó con anterioridad, tal como se observa

8. Filipenses, 2, 6-11.

9. Se trata de dos túnicas, la primera realizada en el año 1802 por el bordador Pascual Esparragosa que recientemente se han limpiado sus bordados y se ha pasado a un nuevo terciopelo y otra realizada en el año 1855 por el bordador Manuel María Ariza, años más tarde fue intervenida por la bordadora Teresa del Castillo, transformando sus motivos decorativos y pasada a nuevo terciopelo en la década de los noventa del siglo XX. RAMOS SUÁREZ (2015a: 64-65).

10. La tarde del Jueves Santo, en la misma localidad, también procesiona la imagen del Señor de la Vera Cruz sobre una *piña* como la del Dulce Nombre y en una cruz plana de plata.

11. Todo el conjunto ha sido restaurado recientemente por la empresa sevillana CYRTA.



Figura 1. Imagen del Dulce Nombre de Jesús. Marchena (Sevilla). Foto: Arispón Paco



Figura 2. Imagen del Santísimo Cristo de San Pedro. Marchena (Sevilla). Foto: Arispón Paco

en antiguas representaciones iconográficas del crucificado. Su uso permitía velar y desvelar a Cristo Crucificado en los oficios del Viernes Santo previo al acto de adoración de la cruz cuando se entonaba la antífona «Mirad el árbol de la cruz donde estuvo clavada la salvación del mundo, venid a adorarlo». Por tanto, visto en su conjunto, esa iconografía venía a mostrar un trono regio o un gran manifestador donde todos los Viernes Santo se podía adorar la realeza de Cristo crucificado.

También la imagen dolorosa de Nuestra Señora y Madre de la Soledad que actualmente procesiona el Sábado Santo por la tarde conserva su iconografía primigenia (fig. 4). Se trata de una imagen realizada por el escultor Gaspar del Águila en el año 1575, considerándose una de las imágenes dolorosas



Figura 3. Imagen del Santísimo Cristo de San Pedro. Dosel. Parte trasera. Foto: Arispón Paco

más antiguas de Andalucía. Su representación iconográfica conserva la antigua ráfaga de plata que la rodea. Está basada en la imagen apocalíptica de la mujer vestida de sol<sup>12</sup>, tal como antiguamente se representaba a las Dolorosas. La imagen mariana mantiene sus manos entrelazadas en actitud orante.

Posteriormente, con el paso del tiempo, las escenas se hicieron más completas incluyendo nuevos personajes. Entraban en acción otras imágenes como la de San Juan Evangelista o la santa mujer Verónica, más adelante encarnada por una mujer de la población. En un principio esas imágenes eran portadas

---

12. Apocalipsis, 12.

en pequeñas andas que podían moverse con facilidad, participando de las distintas escenas pasionales. A esos personajes, también se unieron otros vecinos de la población que ocupaban los papeles del centurión romano que dictaba la sentencia de Pilato y al ángel, siendo este último un niño de la localidad, que cantaba su pregón o contra sentencia. Incluso para hacer más veraz la escena representada a algunas de las imágenes escultóricas les colocaban unos mecanismos para que funcionasen como imágenes autómatas, caso de la Verónica que agitaba sus manos y desplegaba el lienzo con el rostro de Cristo impreso, tal como se conserva en algunos lugares de Andalucía o de la imagen del Nazareno que podían impartir la bendición. Todavía sucede así en la localidad de Marchena, donde la imagen de Jesús Nazareno mueve su mano derecha para impartir la bendición a la conclusión del Auto de Pasión y a la entrada en su templo.

En el caso de otras representaciones, como el Descendimiento de Cristo de la cruz, se contaba con dos sacerdotes o hermanos de la cofradía que bajaban la imagen de Cristo de la cruz, haciendo las veces de Nicodemo y José de Arimatea. Para esa escena se utilizaba una imagen que tenía articulados sus brazos. En esa representación también participaban tres imágenes representando a las Marías, san Juan Evangelista, así como la Fe o la Verónica que luego se incorporaron al cortejo encarnadas en vecinos de la localidad, tal como van hoy. En ambas representaciones y según el momento que mostrar, también se contaba con una cohorte de romanos, bien un piquete de romanos junto con un personaje que hacía de Judas a lo hora de hacer el Prendimiento, una centuria romana para acompañar al Nazareno en su recorrido o una guardia del sepulcro para custodiar la urna con Cristo muerto. La sustitución de algunas imágenes por vecinos de la población no estuvo exenta de problemas y según narran algunos historiadores fue motivo de comentarios, burlas o bromas<sup>13</sup>.

No obstante, todo hace pensar que en sus orígenes esas representaciones debieron tener un nexo común. El conjunto de los sermones debía celebrarse los Viernes Santos en la plaza pública<sup>14</sup> recreando un drama sacro donde cada hermandad tenía un papel asignado que iban desde las escenas

13. Así lo refiere Mas y Prat diciendo: «Ha influido mucho en esta manera particular de ver, la costumbre que existe aún en muchos pueblos andaluces, de hacer las cofradías a lo vivo, o lo que es lo mismo, figurar que las imágenes se busquen, se saluden o se despidan, moviéndose en todas direcciones y como si obraran por voluntad propia. El abuso de estas maniobras y evoluciones en algunas y pequeñas localidades ha sido tal, que muchas veces se han substituido las imágenes por seres vivos, no siendo extraño ver a San Juan Evangelista con capa de paño pardo, fumando un cigarro en la sacristía antes de comenzar la carrera, y a la Magdalena cortando sayos a las Tres Marías con las vecinas de frente. La una, sin embargo, no levantará los ojos del suelo durante el tránsito y el otro, con toda la gravedad de un apóstol, justificará la letra de la popular saeta: ¡Dónde va señor San Juan/con el dedo señalando? / ¡Va en busca de su maestro/ que lo están crucificando!» (MAS Y PRAT, 2007: 453-454).

14. LÓPEZ FERNÁNDEZ (1981: 53).



Figura 4. Imagen de Nuestra Señora y Madre de la Soledad. Marchena (Sevilla).

Foto: Arispón Paco

del Prendimiento a primera hora de la mañana, pasando por las escenas del sermón de Pasión, la Crucifixión, el Descendimiento y Entierro de Cristo. El Nazareno recreaba las escenas relativas al prendimiento, juicios y calle de la Amargura. Los crucificados protagonizaban las escenas de la Crucifixión y Muerte y finalmente la imagen dolorosa de la Soledad participaba en las escenas del descendimiento y entierro junto con las imágenes de Cristo muerto. Incluso alguna hermandad soleana protagonizaba una función especial la mañana del Domingo de Resurrección. Por tanto, todo lo narrado se convertía en una catequesis plástica y visual. De ese modo, el pueblo fiel asistía, escuchaba y conocía la narración de la pasión y muerte de Cristo.

De todo lo expuesto, en la localidad de Marchena se han conservado una serie de mandatos, sermones, pregones o prendimientos que se siguen representando. Tomando como fuente una crónica de una revista de tirada nacional, se sabe que ya a mediados del siglo XIX cada hermandad antes de sacar la procesión celebraba un sermón de pasión: «relativo a los hechos de ella que representa y animados con ceremonias y pregones análogos, y que sensibilizan el asunto que el orador desempeña, dándole cierta viveza, que arranca abundante lágrimas al inmenso auditorio»<sup>15</sup>.

Estos han sufrido pequeñas transformaciones desde su creación. Aunque los cambios y adaptaciones son consustanciales a esta categoría patrimonial. Estas manifestaciones inmateriales también se han adaptado a la nueva dimensión de la fiesta dado el elevado número de nazarenos que participan en los cortejos y actos de la Semana Santa.

De esa forma, la Hermandad de la Humildad y Paciencia, que procesiona el Miércoles Santo por la tarde, recuperó el acto del Prendimiento a la hora de la salida. Se entonan saetas a modo de pregón y una cohorte de guardias romanos se coloca delante del paso y hace el gesto de prender a Cristo (fig. 5). El Jueves Santo por la tarde, una guardia romana prende al Dulce Nombre de Jesús en una de las callejuelas nada más salir del templo. Ese momento de la pasión también lo realiza la hermandad de Jesús Nazareno en la mañana del Viernes Santo. Un vecino de la localidad hace el rol de Judas acompañado de un piquete de soldados romanos. El personaje vestido a la usanza de los judíos del momento y con una linterna en su mano lee la sentencia frente al paso del Nazareno. Seguidamente, el grupo de soldados rodea el paso y lo custodian hasta la llegada a la plaza Ducal, lugar donde se celebra el Auto de Pasión o *Mandato*.

Las escenas de la vida de la pasión de Cristo continúan en ese Auto de Pasión donde un sacerdote narra lo acontecido desde un balcón (fig. 6). Tras la entrada de la centuria romana a pie y a caballo en la plaza y a la voz del predicador indicando: «Ábranse las puertas de palacio» aparece el paso de Jesús

15. «Crónica religiosa» (1844: 172).

Figura 5.  
Prendimiento  
del Señor de  
la Humildad  
y Paciencia.  
Marchena (Sevilla).  
Foto: Archivo  
Fotográfico Diego  
Carmona



Figura 6. *Mandato* en la mañana del Viernes Santo. Marchena (Sevilla).  
Foto: Antonio J. Calle Pliego

Nazareno. Se representan las tres caídas, la sentencia de Pilato leída por un centurión romano, el pregón del ángel que es cantado por un niño. Siguen las escenas de Jesús en la calle de la Amargura encuentra a su Madre, y san Juan evangelista, el discípulo amado se interpone entre ambos en ese encuentro, la Verónica, encarnada en una mujer de la población, subiendo al paso, enjuga el rostro de Cristo apareciendo reflejado en el lienzo que despliega. Finalmente, la imagen de Jesús bendice al pueblo allí congregado, haciendo uso de su mano derecha articulada<sup>16</sup>.

Otra muestra la encontramos en la Hermandad del Santísimo Cristo de San Pedro, que antes de su salida celebraba el sermón conocido como el de las tres horas de agonía. Su origen debió ser la obra *Devoción a las tres horas de agonía de Cristo*<sup>17</sup>. Tenía lugar cada Viernes Santo desde las doce de la mañana hasta las tres de la tarde, rememorando la hora de nona; momento de la muerte de Cristo. Esa representación se complementaba con sonidos de disparos simulando los truenos y rayos que se produjeron con la muerte del Redentor. Fue en la década de los ochenta del siglo XX cuando la hermandad recuperó esta particular celebración. El acto se inicia con el traslado de la imagen a su paso procesional y rememora los versículos de Cristo en la cruz. Se entonan saetas propias, alusivas a cada una de las máximas que pronunció nuestro Señor, por lo que pasó a denominarse sermón de las Siete Palabras. Desde entonces se realiza el Viernes de Dolores, siendo ese día más viable para celebrarlo, pues hoy sería muy complicado dado el elevado número de nazarenos que realizan la salida procesional.

Por su parte, la Hermandad de la Soledad, ya a finales del siglo XVI celebraba un sermón de pasión como preparación a la salida, transformándose posteriormente en otro donde se escenificaba el Descendimiento y Entierro de Cristo. El modelo vino de la hermandad soleana de Sevilla, pues Francisco de Yllescas, alcalde de la corporación marchenera, acudió a la capital para ver cómo se escenificaba allí<sup>18</sup>. Años más tarde, se sabe por el abad Gordillo que la hermandad sevillana del Santo Entierro era la que representaba el Descendimiento y posteriormente la hermandad soleana, el Domingo de Resurrección sacaba una imagen del Resucitado<sup>19</sup>. Así sucedía en la localidad de Marchena, todo organizado por la hermandad soleana<sup>20</sup>. Para las escenas se empleaba una imagen de Cristo crucificado articulada conservándose la primitiva imagen

16. RAMOS SUÁREZ (2015a).

17. Se trata de la obra *Devoción a las tres horas de la agonía de Cristo nuestro redentor, y método con que se practicaba en el Colegio Maximo de San Pablo de la Compañía de Jesús de Lima, extendida después a otras provincias*. Fue realizada por el padre jesuita Alonso Mexia en el año 1737.

18. GARCÍA DE LA CONCHA (1988: 35-36).

19. SÁNCHEZ GORDILLO (1737: 209r-212v, 216v-222r).

20. HENARES PAQUE (2004).



Figura 7.  
Escena del  
Descendimiento  
de Cristo.  
Marchena  
(Sevilla). Año  
2013. Foto: *La voz  
de Marchena*

que se utilizaba y otra de mediados del siglo XIX. También intervenían otras imágenes de candelero de las tres Marías, la Fe y la Verónica, hoy encarnadas en mujeres de la localidad y que forman parte del cortejo, así como una renovada guardia del sepulcro, antiguos *armaos* o romanos que custodiaban el sepulcro en aquella escenificación. Hace unos años, concretamente el Sábado Santo de 2013 se volvió a recuperar el sermón del Descendimiento y Entierro de Cristo para que todos los hermanos lo pudiesen ver (fig. 7). Desde entonces y hasta hoy se realiza todos los Sábados de Pasión en el interior del templo, recuperándose así esa antigua tradición.

Otra forma de **narrar** y **mostrar** simultáneamente toda la pasión de Cristo se puede apreciar en el cortejo procesional que cada Viernes Santo por la mañana pone la hermandad del Nazareno en las calles de la localidad de Marchena (Sevilla) y que se muestra cargado de ricos elementos simbólicos<sup>21</sup>. En ese cortejo, y a diferencia de cualquier otro donde los nazarenos portan un cirio, estos llevan los conocidos *pasos* o *motivos*. El *paso* es un cuadro o lienzo que cada nazareno lleva colgado en su cuello y van colocados por orden cronológico en el cortejo y narran los acontecimientos pasionales de la vida de Cristo. Las imágenes son de discreta calidad y presentan una inscripción o filacteria en su parte superior donde aparece una numeración y se nombra la escena en cuestión. Este modo de evangelizar utilizando retablos pictóricos o escultóricos ya se usó por los frailes de Europa y América, como se puede apreciar en algunos grabados conservados en la obra *Rethorica Christiana* de

21. Parte de la información recogida se expuso en RAMOS SUÁREZ (2020: 435-450).

Diego de Valadés. En ella un fraile señala desde el púlpito los distintos cuadros de la pasión de Cristo narrando lo acontecido<sup>22</sup>.

De ese modo de procesionar ya se tiene noticia en las constituciones o reglas de la hermandad elaboradas en el año 1797. En ellas se expone que los nazarenos portasen esos lienzos, de la misma forma que se recoge en un pleito celebrado en la Real Audiencia de Sevilla. El cortejo lo formaban «cien cofrades, uno tras otro, [...] llevando en la mano lienzos estampados con pasajes alegóricos de la Pación y otros que no hubo. (sic)»<sup>23</sup>.

O como se describe en otro pasaje:

Estos en su lugar, sin mezcla, ni confusión formados en fila se presentan con sus túnicas y caras descubiertas, llevando quada qual en sus manos un lienzo abierto que se puede enrojar y contiene un atributo de la Pación de nuestro redentor y se ban colocando por su orden haciendo una representación la más seria y lastimosa de todos los estados, tiempos y sucesos más dignos de la contemplación cristiana<sup>24</sup>.

Esos antiguos pasos no han llegado hasta nosotros, si bien se puede saber cómo eran y su forma de portarlos gracias a unas fotografías realizadas por Salvador Román Azpiazu Imbert entre los años 1897 y 1898<sup>25</sup> (fig. 8). A través de ese reportaje fotográfico se puede apreciar la organización del cortejo. Se iniciaba con una manguilla con el escudo en plata de las cinco llagas de la hermandad. Después se situaba el estandarte realizado en terciopelo y plata en su color con un tondo con la imagen titular que aún se conserva<sup>26</sup>, acompañado por dos faroles. Los nazarenos portaban la antigua túnica de ruan de tonos morados con añadidos de terciopelo y cingulo y borlas hechos con crines de caballo, con una medalla situada en el lado izquierdo del pecho, con el rostro descubierto sin antifaces y con una especie de tocado egipcio que caía por la espalda, y arrastrando cadenas en los pies, como se aprecia en las imágenes. Tras el estandarte se situaba un grupo de hermanos vestidos de paisano. A continuación, se situaban los nazarenos portando su *paso* o su *motivo* todos en una única fila. Estos *pasos* o cuadros estaban unidos a unos marcos e iban colgados de unos cordones al cuello de cada nazareno. Los lienzos recogían dibujadas las distintas escenas

22. VALADÉS (1579: 211). La escena recoge a un predicador enseñando la doctrina a los indios americanos.

23. ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SEVILLA (desde ahora, AHPSE) Sección Real Audiencia. Leg. 29661. Exp. 2. ff. 27v-28r. Autos fechados en abril de 1805. La sentencia no permitió a la hermandad salir con empalados, disciplinantes o cadenas pues estaban prohibidos.

24. *Ibidem*, f. 15v.

25. RAMOS ALFONSO y RAMOS SUÁREZ (2017).

26. Estandarte de tela morada repleto de aplicaciones de plata con un gran medallón a modo de marco con la imagen del Nazareno, titular de la corporación, obra del platero sevillano Francisco de Paula Pérez Sánchez. RAMOS SUÁREZ (2015b: 54-59).

Figura 8.  
Procesión del  
Viernes Santo.  
Años 1897-1898.  
Foto: Salvador R.  
Azpiazu. Archivo  
Municipal de  
Vitoria-Gastéiz.  
Pilar Aróstegui.  
AZP-839



de la pasión y tenían unas filacterias donde iba escrito el pasaje bíblico<sup>27</sup> (fig. 9). Los antiguos eran lienzos que se podían enrollar, a diferencia de los actuales que están realizados en un panel. Uno de los motivos más curiosos que aparece reflejado en las imágenes es el nazareno que porta el jarro y la toalla. Es el único que llevaba túnica con antifaz cubierto, dada la penitencia que hacía, e iba acompañado por un hermano de paisano que llevaba una horquilla para hacer descansar el brazo del nazareno extendido y entablillado a un artilugio para sujetar el jarro, tal como recuerdan algunos hermanos antiguos de la corporación<sup>28</sup>. No se sabe si puede tener relación con el



Figura 9. Nazareno con *paso*. Finales del siglo XIX. Foto: Archivo Fotográfico Pepi Pliego Lora

27. Estos lienzos llamaron la atención de Luis Montoto, pues a principios del siglo XX, reparó en que todas las imágenes tenían un personaje tuerto en sus escenas (MONTOTO Y SEDAS, 1904: 41).

28. A finales del siglo XIX se le abonaron a Antonio Leño un total de 8 pesetas con 75 céntimos por un aparato para el brazo del que lleva el jarro en la hermandad. *Vid.* ARCHIVO DE LA HERMANDAD DE JESÚS DE MARCHENA (desde ahora, AHJM), Mayordomía. Años 1890-1900. s/f.

momento de la sentencia de Pilatos. En la fotografía se aprecia que portaba un jarro de pico del platero Zubiete, fechado en el siglo XVI que se conserva en la parroquia de San Juan Bautista de la localidad. Tras este iba la *seña* de la hermandad, bandera recogida muy esbelta y alargada con el escudo en plata de la corporación y rematada en una cruz. Se trata de una insignia que ha conservado esta denominación en la localidad. Proviene de enseña o bandera, que se tremolaba en los templos en los oficios de la Semana Santa y actualmente se corresponde con el estandarte corporativo de las hermandades sevillanas. A continuación, seguía la Verónica con el lienzo pintado con el rostro de Jesús,



Figura 10. *Armaos* o romanos a caballo. Año 2022. Foto: Ángel Manuel García Talaverón

acompañada por un nazareno portando un régimen. Seguía la presidencia de hermanos de paisanos con algún nazareno y finalmente las andas de Nuestro Padre Jesús. A continuación, iba el palio de respeto, el cuerpo de *armaos* o romanos a pie y a caballo (fig. 10), la imagen de San Juan Evangelista en su paso, algunos nazarenos delante del paso de la Virgen junto con el capataz. Cerraba la procesión el palio de Nuestra Señora de las Lágrimas.

El empleo de esos lienzos o *pasos* narrando la pasión de Cristo tuvo sus altibajos, pues en la década de los años cincuenta del siglo XX a través de una carta enviada a los hermanos se les animaba a portarlos con la intención de recuperar la tradición de llevar los *pasos* con las cadenas y que aquellos que los tuviesen, que lo llevasen a la procesión o lo prestasen<sup>29</sup>. Esta afirmación pone en evidencia que los pasos no pertenecían a la corporación, sino que eran propiedad de cada hermano y que estaban custodiados por ellos, amén de no registrarse en ningún inventario antiguo de la hermandad. Posteriormente, en un cabildo celebrado en marzo de 1955 se acordó que la procesión del Viernes Santo se celebrase con cuarenta y tres nazarenos portando cada uno un paso y cadenas en los pies, colocados en una única fila delante del paso de Jesús. Esos *pasos* se renovaron en esos años.

procesión o lo prestasen<sup>29</sup>. Esta afirmación pone en evidencia que los pasos no pertenecían a la corporación, sino que eran propiedad de cada hermano y que estaban custodiados por ellos, amén de no registrarse en ningún inventario antiguo de la hermandad. Posteriormente, en un cabildo celebrado en marzo de 1955 se acordó que la procesión del Viernes Santo se celebrase con cuarenta y tres nazarenos portando cada uno un paso y cadenas en los pies, colocados en una única fila delante del paso de Jesús. Esos *pasos* se renovaron en esos años.

29. AHJM. Libro de cabildos. f. 237. Cabildo celebrado el 10 de enero de 1954.



Figura 11.  
Nazarenos con  
*pasos* en la  
procesión del  
Viernes Santo.  
Año 2023.  
Foto: el autor  
del texto

Gran parte de ellos fueron gracias a un encargo realizado al pintor local Eugenio Fernández o a Salvador Cabello, natural de la Puebla de Cazalla, entre los años 1954 y 1955<sup>30</sup> llegando a un total de sesenta y cinco<sup>31</sup> (fig. 11). Fue entre los años 1958 a 1960 cuando se estrenaron los pasos dedicados a la vida de la Virgen, para en marzo de 1960 concluir los pasos alusivos a los misterios gozosos del rosario y los tres últimos misterios de gloria<sup>32</sup>. Estos lienzos, hoy característicos de esta hermandad, debían portarse en otros lugares de la geografía

30. AHJM. Libro de cabildos. f. 247. Cabildo de 20 de marzo de 1955. La intención era aumentar los *pasos* de cuarenta y tres a sesenta y cinco.

31. A esos doce *pasos* hay que sumar dos realizados en mayo de 1957, dos en junio de 1957, otros dos en septiembre o tres realizados en octubre de ese mismo año. En junio de 1958 se le abonaron otros cuatro cuadros con motivos de la pasión.

32. AHJM. Contabilidad. Años 1958-1960. Recibo del pintor fechado en 25 de marzo de 1960. Se le abonaron 3300 pesetas.



Figura 12.  
Nazarenos con  
*motivos* en la  
procesión del  
Viernes Santo.  
Año 2023.  
Foto: el autor  
del texto

española. Puede ser el caso de la procesión de las banderas conservada en la ciudad pacense de Olivenza, antes localidad que formaba parte del país portugués, mostrando distintas escenas de la pasión a modo de estandartes<sup>33</sup>. También, hace décadas se recuperaron unos óvalos mostrando los siete dolores de la Virgen en la localidad de Priego de Córdoba<sup>34</sup>.

En el caso de los *motivos* que portan los nazarenos, se trata de objetos que tuvieron relación con la pasión y muerte de Cristo, caso de la lanza, el cáliz, patena, el pan de la cena, la barrena, los clavos, las tenazas, la linterna usada en el Huerto de los Olivos, la caña y el hisopo, la cruz con la toalla, el jarro, los

33. TERRÓN REYNOLDS y PIZARRO GÓMEZ (1993: 83-94).

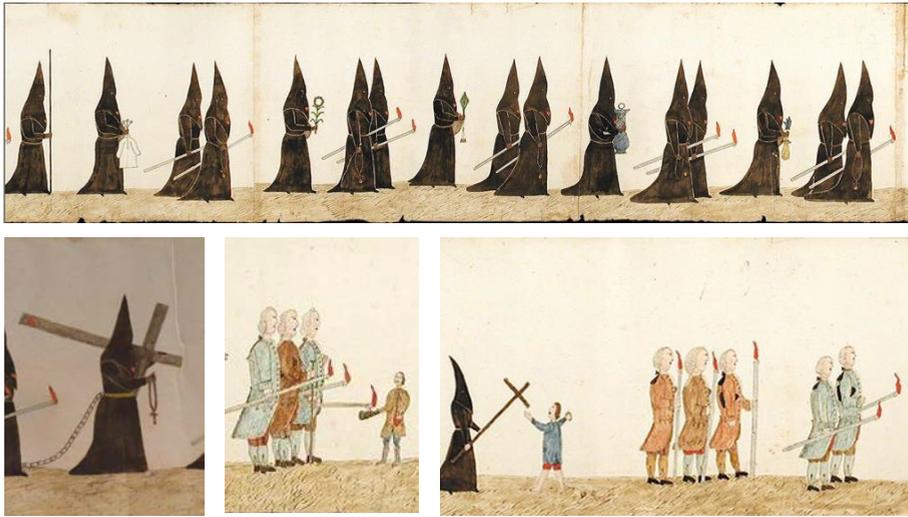
34. Vid. <https://turismodepriego.com/es/index.php/jueves-santo> (consultada: 15 de mayo de 2024).

dados, la bolsa de las treinta monedas, espada, farol, corazón, serpiente<sup>35</sup>, etc. (fig. 12). Estos se van alternando con los *pasos*. Su inclusión debe remontarse, al menos, al último tercio del siglo XVIII, pues ya de esa fecha se conserva el testimonio gráfico de alguna procesión que los utilizaba. Es el caso de la Cofradía de la Madre de Dios de los Dolores (Servitas) del convento del Buen Suceso de Barcelona que procesionaba el Domingo de Ramos<sup>36</sup>. Se conoce una enorme tira de papel (0,2 x 20 metros) realizada por Guillem Reig, fechada en el último tercio del siglo XVIII y conservada enrollada en el Museo de Historia de Barcelona donde está dibujado de forma continua todo el cortejo procesional<sup>37</sup>. La tira pintada en acuarela recoge todos los pasos o misterios que participaban de esa procesión: la Entrada de Jesús en Jerusalén o la Borriquita, Jesús con la cruz auestas encuentra a su Madre en la calle de la Amargura (cuarto dolor), Jesús perdido y hallado en el templo (tercer dolor), presentación de Jesús en el templo (primer dolor), la huida a Egipto (segundo dolor), la Crucifixión (quinto dolor), la Piedad (sexto dolor), el Santo Entierro (séptimo dolor), reliquia de la Santa Espina y la Madre de Dios de los Dolores bajo palio. En el tramo que aparece dibujado tras la imagen del antiguo palacio del virrey aparece el tramo de la Virgen de los Dolores iniciado por una cruz con toalla, el trompetero con bandera con el corazón y los siete puñales y los nazarenos o hermanos del Venerable Orden Tercero Servita que portan y rezan la corona dolorosa junto con un cirio. Tras el guion de la cofradía con su lema «Congregavit nos in unum Mariae Dolor» y rematado por un corazón con los siete puñales, se suceden dos nazarenos con cirios y tras ellos un nazareno en el centro con motivos pasionales. Así aparecen: un motivo no identificado, si bien parece el jarro, el cáliz y la Sagrada Forma, bolsa de monedas y mano de Caifás, jarra de agua, flagelos, caña y corona de espinas, llaves y túnica, martillo y tenazas, tres clavos, esponja y lanza, sol y luna del eclipse acaecidos tras la muerte de Cristo (fig. 13). También parecen penitentes portando una cruz auestas, con la corona dolorosa en su mano y llevando una cadena amarrada a la cintura y que arrastra por el suelo (fig. 14). Además, se recogen algunas escenas anecdóticas que forman parte de ese patrimonio inmaterial de las cofradías y que han llegado hasta nosotros. Es el caso de un niño que recoge cera de los nazarenos en una especie de cartucho de papel para evitar las caídas y que hoy recuerda las bolas de cera que hacen los niños al paso de las cofradías. (fig. 15). De igual modo, hay un joven que eleva sus manos en actitud de decla-

35. Estos cuatro últimos motivos fueron adquiridos en agosto de 1970 al platero sevillano Lorenzo Jiménez Rueda, según consta de recibo abonado por la hermandad, cuyo importe ascendió a 9350 pesetas, *vid.* AHJM. Contabilidad. Caja Año 1970. *s/f.*

36. Para conocer los orígenes de esta cofradía, COMELLAS I CUADERN (2007: 56-57).

37. MUSEO DE HISTORIA DE BARCELONA (MUHBA). Número de inventario: MHC B-7616. Mi agradecimiento a Josep Bracons Clapés por su inestimable ayuda.



Detalles de la procesión de la Cofradía de la Virgen de los Dolores. Guillem Reig. Parte superior: figura 13. Motivos de los improperios. En la parte inferior, de izquierda a derecha, figura 14. Nazareno portando cadena en la cintura; figura 15. Joven recogiendo cera y figura 16. Joven declamando o cantando ante una cruz.

mar o cantar ante la cruz que inicia el cortejo, y que posiblemente nos encontremos ante la primera representación visual del canto de una saeta (fig. 16). Estos motivos pasionistas aún se conservan en alguna zona de Cataluña, caso de la localidad tarraconense de Torredembarra<sup>38</sup> o en la misma ciudad de Tarragona<sup>39</sup>, o en la ciudad de Besalú (Gerona) donde procesiona la cruz de los improperios, incluyendo los motivos de la pasión, al igual que las hermandades sevillanas de la Exaltación y el Gran Poder.

Respecto a la distribución y orden que debían llevar, la hermandad conserva un pequeño cuadernillo donde se recogía el *Orden que han de guardar los pasos de la Pasión de Jesús en la procesión que hace el Viernes Santo de la iglesia de san Miguel de Marchena*<sup>40</sup>. Debió de publicarse a finales del siglo XIX o principios del siglo XX. En él recoge el orden de cada uno de los *pasos* y motivos que conformaban el orden del cortejo. Iban desde el sacrificio de Isaac y la entrada de Jesús en Jerusalén hasta la sepultura de Cristo, sumando un total de ciento treinta

38. Se puede seguir esta grabación de la Semana Santa de Torredembarra del año 2018, desde el minuto 7:51 a 8:15 en <https://www.youtube.com/watch?v=GAqOtbMCsaw> (consultada: 2 de junio de 2024).

39. Accesible en: <http://www.ssantatarragona.org/encuentro/sobre-tarragona/la-procesion-del-santo-entierro/> (consultada: 2 de junio de 2024).

40. El documento se dio a conocer en una publicación de la hermandad, HIDALGO SEVILLANO (2010: 32-33).

y cuatro. En aquella distribución de *pasos* no aparecía ninguna referencia a pasajes de la Resurrección ni a la vida de la Virgen, tal como hoy se pueden observar en la procesión. Posteriormente, algunos escritores locales narraron las singularidades de la Semana Santa de Marchena de principios del siglo XX poniendo su atención en este cortejo, caso de Tomás Mendigutia, quien manifiesta:

Terminado el Mandato, prosigue la procesión. Delante, los hermanos, con túnica, arrastran penosamente, y con medroso ruido, gruesa cadena amarrada al pie derecho y conducen los pasos, que así llaman a desdichados lienzos en los que un pincel indocto trató de figurar todos los misterios de la vía dolorosa<sup>41</sup>.



Figura 17. Cadenas portadas por nazarenos el Viernes Santo. Año 2023. Foto: el autor del texto

41. MENDIGUTIA (1904: 308-309). Tal como se refiere en el texto, aún se oye el sonido de las cadenas que los nazarenos llevan atadas a los tobillos y arrastradas por los adoquines de las calles. Se trata de un sonido peculiar y característico de la localidad todos los Viernes Santos por la mañana (fig. 17).

Otra de las singularidades que ha sabido mantener la localidad de Marchena es la peculiar manera de **cantar** a sus imágenes. La saeta, canto por excelencia dirigida y dedicada a cada una de las imágenes sagradas en toda la geografía andaluza y española, y que en la actualidad se relaciona con uno de los palos del flamenco, en sus orígenes tampoco fue así. Estas primitivas saetas recuerdan al canto de la salmodia, narrando alguna escena concreta de la pasión. Es de fácil ejecución y cantada por los hermanos de las distintas corporaciones a pie de calle, sin aplausos al final sino nombrando al titular a quien va dirigida a modo de jaculatoria. Son letras de un marcado carácter teológico que cantadas una tras otra van narrando sucesivamente la pasión y muerte de Cristo. En Marchena se conservan hasta un total de diez estilos de saetas. Son quintas y sextas al Cristo de san Pedro, cuartas de Nuestro Padre Jesús Nazareno, cuartas al Dulce Nombre de Jesús, cuartas al Señor de la Humildad y Paciencia, carcelera del preso o carceleras a la Virgen de la Soledad, moleeras o saetas de los hermanos de la Soledad, cernicaleras, saeta marchenera antigua o saeta marchenera moderna<sup>42</sup>.

Ya a principios del siglo XX, el estepeño Agustín Aguilar y Tejera que vivió en la localidad durante los años 1905 a 1910, pues su padre estuvo destinado en ella como registrador de la propiedad<sup>43</sup>, fue consciente de la importancia de las mismas. Por ello, hizo una recopilación de un total de quinientas letras de saetas que se cantaban en la villa. Entonces, el autor manifestaba que Marchena poseía «un inapreciable caudal de saetas, que no coleccionadas aún se conservan en la memoria de los hermanos de las diversas cofradías, transmitiéndose de unos a otros por tradición verbal»<sup>44</sup>.

Argumentó además que:

sería en verdad lamentable que ese tan rico como inexplorado filón demosófico se perdiera, y más aún porque entre los diversos géneros de saetas marcienses hay algunas, como las quintas y las sextas, exclusivas de esta población, estas por su métrica y las dos por la musical, de un gran valor artístico ambas<sup>45</sup>.

Y que con su publicación pretendió «llamar la atención de los marcheneros hacia ese patrimonio artístico que les pertenece por derecho propio, y que, desgraciadamente, poco a poco va desapareciendo y borrándose de la memoria de los hombres», pidiendo que no se perdiesen esos poemas que nos legaron nuestros mayores<sup>46</sup> (fig. 18).

42. VV. AA. (2011): *Escuela de Saetas Señor de la Humildad Marchena. XX Aniversario de su Fundación. 1986-2011*.

43. RAMÍREZ PALACIOS (1997: 8).

44. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 8).

45. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 8).

46. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 9).



Figura 18. Cubierta del libro *Saetas recogidas...* Foto: el autor del texto

De esa recopilación de quinientas letras de saetas todavía se siguen cantando muchas de ellas, de las que aquí se reseñan algunas. Estas dos primeras saetas son cuartas dedicadas al Señor de la Humildad y Paciencia:

Sobre un mármol reclinado / dijo la humildad divina: / El que siga mi doctrina/ será en mi reino premiado<sup>47</sup>.

Hoy sale de Santa Clara / ese serafín llagado / con la mano en la mejilla / y en un peñasco sentado<sup>48</sup>.

Las siguientes cuartas se cantan a la imagen del Dulce Nombre de Jesús:

Este niño tan chiquito / cargado con esa cruz... / ¡Quién te pudiera ayudar / Dulce Nombre de Jesús<sup>49</sup>.

Este niño tan chiquito / con los cordeles al cuello, / los pícaros de los judíos / le tiran de los cabellos<sup>50</sup>.

Las siguientes saetas son cuartas dedicadas a Nuestro Padre Jesús Nazareno:

La corona del Señor / no es de rosas ni laureles, / que está tejida de espinas / que le traspasan las sienes<sup>51</sup>.

Cargado con el madero / y corona de espinas / hacia el Gólgota camina / el inocente Cordero<sup>52</sup>.

Yo, Señor, puse en tus hombros / la cruz con que vas cargado: / mucho pesa, Jesús mío: / la labré con mis pecados<sup>53</sup>.

Aquel que nació en Belén / de pastores rodeado, / hoy va con la cruz cargado / al Calvario a padecer<sup>54</sup>.

Con la llaga de la espalda, / que ya carne no tenía, / en los huesos sostenía / aquella pesada carga<sup>55</sup>.

---

47. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 19). Saeta n. 24.

48. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 137). Saeta n. 380.

49. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 138). Saeta n. 383.

50. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 139). Saeta n. 384.

51. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 20). Saeta n. 28.

52. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 26). Saeta n. 47.

53. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 29). Saeta n. 54.

54. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 30). Saeta n. 58.

55. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 31). Saeta n. 60.

Las siguientes son quintas y sextas que se cantan al Santísimo Cristo de San Pedro:

Despréndete de esos clavos / y bájate de la cruz, / -le decían los soldados / tú que dices que eres Dios / y que del cielo has bajado<sup>56</sup>.

Perdónalos, Padre mío, / a los que me han enclavado, / lo que han hecho no han sabido, / deben de ser perdonados / porque no me han conocido<sup>57</sup>.

Hoy te verás, buen ladrón, / conmigo en el Paraíso; / ten paciencia, / pues me pediste perdón, / confesaste sin temor / mi inocencia<sup>58</sup>.

Antes de expirar les dijo: / Vuelvo a la diestra del Padre; / de abandonaros me aflijo: / Mujer, mira ahí tu Hijo; / Hombre, mira ahí tu Madre<sup>59</sup>.

En el Calvario expirando / con gran voz está diciendo: / Padre mío muy amado, / si tanto me ves sufriendo, / ¿por qué me has desamparado?<sup>60</sup>.

Sed tengo, dijo el Señor / cuando del leño pendía, / y la turba que le oyó / con infame alevosía / hiel y vinagre le dio<sup>61</sup>.

Y habiendo Cristo probado / la hiel que a beber le dieron / exclamó muy fatigado: / Los decretos se cumplieron, / ya está todo consumado<sup>62</sup>.

Padre Eterno, pronunciaba, / mi espíritu os encomiendo / y dando las boqueadas / el pecho se le iba hundiendo / y la cabeza inclinaba<sup>63</sup>.

Aquel que envió el maná / en los campos del desierto, / mira qué cárdeno está, / abatido, casi muerto, / y ya próximo a expirar<sup>64</sup>.

Tiembla el Moria con estruendo / pierde el sol su luz hermosa, / la luna sangre vertiendo, / al ver la muerte horrorosa / que mi Dios está sufriendo<sup>65</sup>.

56. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 42). Saeta n. 93.

57. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 44). Saeta n. 100. Esta letra hace referencia a la primera palabra de Cristo en la cruz, junto a las siguientes que se cantan en el Sermón de las Siete Palabras.

58. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 46). Saeta n. 107. Segunda palabra.

59. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 50). Saeta n. 117. Tercera palabra.

60. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 52). Saeta n. 123. Cuarta palabra.

61. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 56). Saeta n. 137. Quinta palabra.

62. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 57). Saeta n. 138. Sexta palabra.

63. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 59). Saeta n. 146. Séptima palabra.

64. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 64). Saeta n. 161.

65. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 76). Saeta n. 195.

Crugió el orbe, rompió el velo, / murió Cristo en la cruz / con dolor, / tuvo movimiento el cielo y a sus enemigos luego / perdonó<sup>66</sup>.

Monjas de san Andrés queridas, / vuestro esposo os ha visitado / y os ha dicho con fe viva / que de ese claustro sagrado / iréis a la eterna vida<sup>67</sup>.

Esta última saeta, junto a muchas otras, se canta a la imagen de Nuestra Señora de la Soledad:

Adiós, Princesa de amor, / adiós, Reina de los cielos; / adiós, Madre de mi Dios; / adiós, Virgen sin consuelo; / adiós, Madre mía, adiós<sup>68</sup>.

Años más tarde, y con la intención de recopilar otras saetas de distintos lugares de Andalucía, Aguilar y Tejera publicó el libro *Saetas populares* donde recogió cerca de mil saetas<sup>69</sup>. En su introducción expuso, siguiendo los planteamientos de autores como Rodríguez Marín, Benito Más y Prat o Montoto de Sedas entre otros, que las saetas eran fragmentos de un texto mucho más amplio que narraba al completo la pasión y muerte de Cristo. De igual modo, tras recopilar tantas letras de saetas reparó en que la mayoría eran de cuatro versos, asonantes los pares, planteando que su origen podía estar en los antiguos romances. Por entonces, cayó en sus manos un cuaderno manuscrito en octavo, con estrofas de fines del siglo XVIII o principios del siglo XIX con letras de esas saetas<sup>70</sup>. Y corroboró esta hipótesis al escuchar a cofrades viejos de las distintas hermandades de la localidad de Marchena diciendo que los nuevos no sabían *seguir* las saetas. De ahí que cobrase fuerza la idea del origen de las saetas narrativas tomadas de un amplio romance donde se narrase la pasión y muerte de Cristo. Hace años escuché decir: «Esta es la saeta que siempre cantaba mi abuelo, o mi padre...» entendiendo que cada uno cantaba siempre la misma saeta, y que, por tanto, una vez que se reunían varios saeteros se podía escuchar la pasión al completo. Cobra mucho sentido, pues la saeta narrativa, antes y ahora, dada su musicalidad, era muy accesible a cualquier persona que se atreviese a cantarla, pues no requiere de virtuosismo ni dotes musicales. Así, los vecinos de la localidad asistían una catequesis sonora escuchando las

66. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 78). Saeta n. 203.

67. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 134). Saeta n. 369. Esta saeta se canta a la puerta del convento de Madres Mercedarias Descalzas de San Andrés.

68. AGUILAR Y TEJERA (1997 [1916]: 181). Saeta n. 500. Según Aguilar y Tejera esta saeta se le cantaba a la Virgen de la Soledad al entrar en el templo.

69. AGUILAR Y TEJERA (1929).

70. AGUILAR Y TEJERA (1929: XVII). El cuaderno era propiedad de un cofrade de la Hermandad de Jesús Nazareno, llamado Fontanilla «el Beato» que lo adquirió a la muerte de otro cofrade antiguo y que, al deteriorarse los primeros y el último folio, los copió, pudiendo hacerlo pues los sabía de memoria.

saetas *de corrido*, y a la vez observaban las distintas escenas pasionales que se mostraban a su alrededor. Todavía, en la actualidad, mientras que transcurren las procesiones de las distintas corporaciones, muchos hermanos de las distintas cofradías siguen cantando la misma saeta e incluso en el mismo lugar que siempre lo han hecho<sup>71</sup>.

Por tanto, gracias a la representación iconográfica de las imágenes, los textos recogidos de sermones, mandatos, pregones, la singularidad del cortejo penitencial o la saeta como canto narrativo de la pasión que han llegado hasta nosotros, se puede afirmar que la localidad de Marchena conserva y guarda esos elementos singulares y *arqueológicos* de la Semana Santa de antaño, para de ese modo narrar, mostrar y cantar la pasión como un claro ejemplo de patrimonio cultural inmaterial que se debe conocer, valorar y legar a las generaciones venideras.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR Y TEJERA, A. (1997): *Saetas recogidas de la tradición oral, en Marchena*. Facsímil de 1916. Marchena, Consejo General de Hermandades y Cofradías.
- AGUILAR Y TEJERA, A. (1929?): *Saetas populares*. Madrid, Compañía Iberoamericana de publicaciones.
- BRACHETI, A. (2007): *La Pasión de Cristo: Representaciones religiosas en Andalucía, Paraguay, Perú y Filipinas*. Málaga, Diputación.
- COMELLAS I CUADERN, T. M. (2007): *Les confraries barcelonines, ahir i avui*. Barcelona, Ajuntament.
- «Crónica Religiosa» (1884): *El Católico* 1499: 172.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1999): «La influencia de la contrarreforma en la configuración de la Semana Santa andaluza», en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, II: 493-506. Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado.
- GARCÍA DE LA CONCHA, F. (1988): «La devoción de la Dolorosa en Sevilla», *ABC* 26.456: 35-36.
- GONZÁLEZ ISIDORO, J. (2004): «Conformación de los cortejos procesionales a través de la historia», *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, IX: 16-69. Sevilla, Tartessos.
- HENARES PAQUE, V. (2004): *La Hermandad de la Soledad de Marchena en el siglo XVII*. Marchena, Ayuntamiento.
- HIDALGO SEVILLANO, J. M. (2010): «El orden de los pasos de la Pasión», *Boletín Informativo Hermandad de Nuestro Padre Jesús (Marchena)* 29: 32-33.
- LÓPEZ FERNÁNDEZ, R. (1981): *La Saeta*. Sevilla, Grupo Andaluz de Ediciones.

---

71. Algunos hermanos han aprendido la saeta de otros hermanos que las cantaban. Sin embargo, para que no se perdiese ese canto tradicional, la Hermandad del Señor de la Humildad y Paciencia de la localidad fundó una escuela de saetas hace más de treinta años donde se estudian todos los estilos.

- LUQUE-ROMERO ALBORNOZ, F. y COBOS RUIZ DE ADANA, J. (2004): «Las Figuras Bíblicas», *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza IX*: 70-123. Sevilla, Tartessos.
- MAS Y PRAT, B. (2007): *La Tierra de María Santísima*. Sevilla, Extramuros. Edición facsímil.
- MENDIGUTIA, T. (1904): «La Semana Santa de Marchena», *Hojas selectas*: 308-309.
- MEXÍA, A. (1737): *Devoción a las tres horas de la agonía de Cristo nuestro redentor, y método con que se practicaba en el Colegio Maximo de San Pablo de la Compañía de Jesús de Lima, estendida después a otras provincias*.
- MONTOTO Y SEDAS, L. (1904): *Representaciones populares dramáticas en Andalucía*. Sevilla, L. Santigosa.
- PORTILLO, R. y GÓMEZ LARA, M. J. (1993): «Vestigios de antiguas dramatizaciones de la Pasión en la Semana Santa de Andalucía», *Demófilo* 11: 113-132.
- RAMÍREZ PALACIOS, A. (1997): «Semblanza biográfica de don Agustín Aguilar y Tejera», en A. Aguilar y Tejera, *Saetas recogidas de la tradición oral, en Marchena*. Facsímil de 1916. Marchena, Consejo General de Hermandades y Cofradías.
- RAMOS ALFONSO, R. y RAMOS SUÁREZ, M. A. (2017): *Azpiazu y Marchena. Imágenes de una villa entre siglos*. Marchena, Ayuntamiento.
- RAMOS SUÁREZ, M. A. (2015a): *El Mandato. Una catequesis plástica en Marchena (Sevilla)*. Marchena, Hermandad de Nuestro Padre Jesús.
- RAMOS SUÁREZ, M. A. (2015b): «El platero Francisco de Paula Pérez Sánchez y el estandarte de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Marchena (Sevilla)», *Revista Semana Santa Año 2015*: 54-59.
- RAMOS SUÁREZ, M. A. (2020): «Un cortejo cargado de singularidades: Arte, Historia, Antropología y Devoción en torno a Jesús Nazareno de Marchena (Sevilla)», en *Las cofradías y hermandades de Jesús Nazareno y Nosso Senhor dos passos: Historia, Arte y Devoción. Actas del Congreso Internacional Hispano-Portugués II*: 435-450. Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Diputación de Jaén, Hermandad de Jesús Nazareno.
- SÁNCHEZ GORDILLO, A. (1737): *Memorial de estaciones religiosas*. Ms. Biblioteca de la Universidad de Sevilla.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1995): «El origen de las cofradías penitenciales», *Sevilla Penitente* I: 13-55. Sevilla, Editorial Gever.
- SÁNCHEZ HERRERO, J.; HERRERA GARCÍA, A.; NÚÑEZ BELTRÁN, M. Á. y NÚÑEZ QUINTANA, R. (2008): *Constituciones conciliares y sinodales del Arzobispo de Sevilla. Años 590 a 1604*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- TERRÓN REYNOLDS, M. T. y PIZARRO GÓMEZ, F. J. (1993): «Los lienzos procesionales de la cofradía del Hospital de la Misericordia de Olivenza», *NORBA: Revista de arte (Badajoz)* 13: 83-94.
- VALADÉS, D. (1579): *Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi usum ac commodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis: quae quidem, ex indorum maxime de prompta sunt historiis*. Perugia, P. Petrutium.
- VV. AA. (2011): *Escuela de Saetas Señor de la Humildad Marchena. XX Aniversario de su Fundación. 1986-2011*. Marchena, Escuela de Saetas.

# Nuevas Formas 2.0

## New Forms 2.0

MANUEL ZAMORA NEGRILLO

*Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías de Barcelona*

**Resumen:** Es la segunda parte de la comunicación presentada en 1999 en I Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular de Sevilla. En ella se estudiaba la repercusión que había tenido la migración andaluza en el mundo cofrade de la archidiócesis de Barcelona. En aquellos momentos había servido para que afloraran nuevas cofradías con unas formas hasta ahora desconocidas en estas latitudes, además habían servido para animar a recuperar procesiones autóctonas perdidas.

La segunda parte que ahora se presenta repasa los últimos veinticinco años de aquella realidad, los cuales no han sido tan dorados como se preveían y han tenido que lidiar con relevo generacional, nuevos flujos migratorios y crisis. Realidad actual y previsión de futuro.

**Palabras clave:** globalización, evangelización, Barcelona, hermandades, formas.

**Abstract:** This is the second part of the paper presented in 1999 at the 1st International Congress of Brotherhoods and Popular Piety in Seville. It studied the repercussion that Andalusian migration had had on the brotherhood world in the archdiocese of Barcelona. At that time it had served to bring about the emergence of new brotherhoods with forms hitherto unknown in these latitudes. Also served to encourage the recovery of lost autochthonous processions.

The second part of this paper reviews the last twenty-five years of that reality, which have not been so golden as expected and have had to deal with a change of generations, new migratory flows and crises. Current reality and future for the future.

**Keywords:** Globalisation, Evangelisation, Barcelona, Brotherhoods, Forms.

Esta comunicación es revisión de la presentada el primer Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular del año 1999, celebrado aquí en Sevilla. En aquella primera versión se estudiaba como la transformación experimentada por los barrios de la periferia de Barcelona a causa de la migración de personas venidas de Andalucía y Extremadura, resultaba un impulso para la piedad popular de los mismos. Ahora veinticinco años más tarde toca evaluar cuál ha sido el recorrido de aquel fenómeno y cómo la aparición de nuevos escenarios como son las migraciones recientes de personas de origen más lejano, diferente cultura y diferentes creencias.

En definitiva, es una comunicación basada en la transformación social que están sufriendo nuestros barrios y ciudades y la repercusión que tiene tanto positiva como negativamente en el desarrollo del mundo cofrade, convirtiéndose este en un espejo de lo que acontece a su alrededor.

La composición de la comunicación es simple, huye de estadísticas y estudios elaborados, se basa en un relato de la realidad, de esa realidad que existe en los entornos donde se desarrollan nuestras cofradías y que las impregnan de tal manera que las lleva a actuar de una forma determinada. Las cofradías son las entidades de iglesia que mejor saben camuflarse con la realidad del pueblo que las acoge.

Miren ustedes cuando en 1999 presentaba la primera parte de esta comunicación, reconozco era una comunicación de proyección local, veinticinco años más tarde esa proyección ha dejado de ser local y creo afecta a buena parte del territorio nacional, pues en mayor o menor medida la tan manida globalización y las grandes migraciones han influido y siguen influyendo en muchas de nuestras sociedades.

En resumen, la comunicación tiene dos partes diferenciadas, la primera trata del impacto que tuvo la migración interna en Barcelona y su radio de influencia, favoreciendo la creación de nuevas hermandades de origen andaluz y extremeño y una segunda parte cómo afecta a esas hermandades los movimientos migratorios de principio del XXI hasta hoy y su correspondiente impacto en la sociedad (fig. 1).

En 1999, la diócesis de Barcelona había vivido un resurgir de hermandades el cual se había basado sobre todo en la emigración del sur de España. No solo habían creado hermandades nuevas, si no que estas habían servido para revitalizar autóctonas, que debido a una ligera y mala interpretación del Concilio Vaticano II que trajo consigo una corriente iconoclasta y poco próximo a la religiosidad popular, habían dejado de salir en procesión entre los años 1969 y 1970 (Barcelona, Badalona, Mataró, etc.).

A unas y otras, las de nueva creación de origen foráneo y las de siempre de carácter autóctono, resurgen gracias a la emigración que les confieren nuevos bríos y las impregnan de un toque singular, produciendo en su momento un fenómeno sociológico de un efecto espectacular.



Figura 1. Inicios hermandad de Badalona en 1984

Habían creado «nuevas formas». Nuevas formas de hacer cofradía que en perfecta simbiosis beneficiaba a unos y otros. Por un lado, la sociedad receptora veía una manera de integrar un colectivo que hasta entonces la iglesia local no había sabido integrar y como dicho colectivo hacía resurgir hermandades autóctonas y aflorar nuevas, y, por otro lado, también ganaba el colectivo de migrantes que se integraba en las parroquias y en el calendario festivo del lugar de destino.

Acababa yo aquella comunicación en 1999 diciendo que, aunque el destino solo compete a Dios, ojalá aquella comunión cultural y social continuara y emplazaba a una revisión de la misma en el futuro. Y hasta aquí la primera parte resumida, los primeros tiempos de aquella aventura que nos hacía estar eufóricos.

Aunque ha habido evaluación del discurrir de la historia en Málaga en 2021 y en Barbastro 2023. Hoy toca hacerla en la misma plaza donde se presentó hace ya veinticinco años. El paso del tiempo da vértigo.

He de decirles que hemos pasado de la euforia 1999 a la incertidumbre del 2024. Aquellas hermandades veinteañeras que en 1999 se encontraban en plena pujanza, ahora son corporaciones cuarentonas de andar dubitativo, cuya línea de crecimiento se vio frenada al final de la primera década de este siglo y a las cuales la transformación demográfica y sociológica de sus barrios les está afectando de forma negativa a la inmensa mayoría que no han sabido acoplarse a dicha transformación. También he de decir que hay honrosas excepciones que han sabido adaptarse de forma excepcional (fig. 2).

Hay grupos distintos de factores que influyen en ello, algunos derivados de la propia idiosincrasia de estas asociaciones y otro más relacionado con las administraciones civiles y religiosas. Además de tal vez el más determinante de todos, que es el cambio demográfico.

Entre los factores derivados de su propia idiosincrasia destacamos los cuatro que siguen:

1. Frenazo emigración interna. Estas hermandades se veían nutridas año tras año con personas provenientes del sur de España, cosa que ahora no ocurre u ocurre en menor medida. Algunas de ellas, sobre todo las dedicadas a patronas de una localidad, no se alimentaban más que del propio paisanaje, eran escasas las altas de hermanos de otras procedencias y las pocas que se daban no gozaban de papeles destacados en la hermandad o cofradía.
2. Problema generacional. El relevo es complicado en este tipo de hermandades. Los padres al emigrar se llevaron con ellos la fe y el amor a las tradiciones, lo que los llevó a formar hermandades en otras tierras que dieran culto a sus particulares devociones. Hermandades que hemos de reconocer se formaron a caballo entre esa fe comentada y la añoranza a la tierra. Veinticinco hermandades del Rocío alrededor del cinturón barcelonés. Los hijos de aquellos héroes que dieron pujanza a esas hermandades en muchas ocasiones son fruto de matrimonios de origen mixto en cuanto a procedencia, lo que hace que les cueste más influir en los hijos y ya ni hablar de nietos. Ustedes mismos saben lo difícil que es transmitir a los descendientes en terreno abonado; imagínense en terrenos menos idóneos donde la querencia es nula.
3. Personalismos. Ya me dirán ustedes que eso ocurre en todos los sitios, pero imagínense que aquí se acentúa. Muchas de estas hermandades se fundan alrededor de un líder que regenta una casa regional o un centro andaluz dedicado a una población o comarca. La intención principal de estas entidades es hacer una procesión, no fundar una cofradía, y en algunos casos además fue así, sobre todo en hermandades de Gloria. Se añade un acto cultural porque el líder del momento ha decidido eso. Lo que interesa es añadir un acto cultural a la casa regional y no importa que se cree cofradía ni vida cofrade, vida de hermandad. De este modo, cuando ese líder marcha de la cofradía o vuelve a su lugar de origen, al no haber vida de hermandad la continuidad se complica mucho, pues la hermandad viene a ser más o menos una sección de una casa regional descabezada y si se ha de suprimir se suprime, teniendo más la sensación de suspender un acto que de suprimir una hermandad. Han sido muchos los casos de hermandades que se han emancipado del centro regional al que perteneció después de años de actividad y esa ha sido su salvación.



Figura 2. Hermandad de Badalona en 2013

4. Atomización. Han de tener en cuenta que exceptuando cuatro poblaciones (Barcelona, Mataró, Badalona y Hospitalet), el resto solo tiene una cofradía, la cual igual sale a la calle cuatro días, pero solo una cofradía. Esto, a los que venimos de lugares donde hay varias cofradías con una competencia y rivalidad tan tremenda como antigua, podemos comprender como puede llevar a tedio y monotonía. Pelearse con uno mismo no motiva mucho.

Hicieran lo que hicieran seguirían siendo la mejor cofradía del municipio. Claro que solo había una. Se notaba que faltaban consejos o juntas locales de cofradías que exigieran una mínima calidad. No se va a hacer una junta local para una cofradía. Solo existía el consejo de la ciudad de Mataró.

Es tal la situación que cuando las hermandes de la ciudad de Barcelona se plantean hacer un consejo local, la autoridad eclesiástica del momento, el cardenal Ricard María Carles, viendo el problema nos dijo que aprovecharíamos la ocasión y que el consejo lo hiciéramos diocesano a ver si con ese paraguas se podía abarcar a todas las cofradías. La idea es tan singular como complicada y acarrea algún que otro problema, sobre todo como muchos de ustedes saben, que en 2004 se dividió la diócesis en tres, con lo cual el consejo tiene hermandades de tres diócesis. En aquellos momentos yo era el presidente de dicho consejo y durante unos años me tocó seguir las directrices de tres obispos y rendir cuentas a cada uno de ellos. Si alguno de ustedes rinde



Figura 3.  
Encuentro  
hermandades  
Viernes Santo  
frente catedral de  
Barcelona

culto actualmente o ha rendido a uno ya sabe lo que es, pues imagínese hacerlo a tres. Estresante (fig. 3).

## PROBLEMAS INSTITUCIONALES

Dejando los problemas propios de la naturaleza de estas instituciones tenemos que ir por los problemas institucionales. Creo que no hace falta os lo comente. La sociedad barcelonesa de hace veinticinco años no tiene mucho que ver con la actual. La preocupación actual de la sociedad no es integrar o tener contentos a los que migraron hace unos años del resto de la Península, ahora se prioriza la integración y buscar la simpatía de las nuevas migraciones, las cuales en muchos casos no es que no sean cofrades, sino que no comparten creencia. Se tiene escaso o nulo apoyo institucional, pues salvo algunos gobiernos

municipales, el resto de las instituciones no ven a estas nuevas cofradías como algo del acervo cultural propio, con lo cual no se siente la necesidad de respaldarlo, ya no solo económicamente, sino mostrando cierta indiferencia.

Esta falta de apoyo institucional no solo se refiere al ámbito civil, sino que, aunque no sea la posición de la jerarquía eclesiástica ni mucho menos, sí es cierto que existe un sector del clero que no comparte para nada esta religiosidad sobrevenida con carácter foráneo. Sector en el que algunos casos le cae la «suerte» de ejercer como consiliario de algunas de estas hermandades o cofradías.

Y, por último, como tercer factor nos encontramos con el cambio demográfico de los barrios, sufrido desde 1999 hasta nuestros días. Es un cambio que se empieza a dar al inicio de siglo, donde ante la bonanza económica muchos de los componentes de estas hermandades empiezan a abandonar aquellos barrios obreros donde habían fundado las asociaciones y marchan a barrios menos periféricos. El progreso no siempre es bueno. El tema se agrava a partir del 2008 con la llegada de la terrible crisis. A esta situación hay que sumar la de vecinos de esos barrios, que por la falta de trabajo volvieron a sus lugares de origen (Extremadura o Andalucía) dejando grandes huecos en las hermandades por ellos creadas. Donde no quedarán huecos serán en las casas de los barrios que vieron nacer a estas hermandades que ahora servirán para acoger a las nuevas migraciones. Migraciones tan legítimas como todas las anteriores, pues todos somos hijos de Dios y tenemos el derecho a ganarnos la vida, pero migraciones que llegaban en unas condiciones de precariedad nunca vistas, con un desarraigo cultural total y en la mayoría de los casos de otras religiones.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística, en algunos barrios del cinturón barcelonés el umbral de la pobreza llegaba al 50% de la población y en la mayoría de los barrios el 30% de la población era de otras confesiones, mayoritariamente musulmanes.

Así que recapitulemos: hermandades con poca tradición, una media de 45 años, ancladas en terrenos hostiles, con unas instituciones que las ignoran y que están más preocupadas en que se sientan cómodas las nuevas confesiones que en trabajar para buscar la convivencia de todas ellas y con un entorno «no muy cofrade», pues indudablemente nos ha llevado a una situación compleja lejos de la euforia de hace veinticinco años.

No obstante, creo que no es momento para el desespero y que las hermandades no pueden sucumbir al cambio sociológico de su entorno. Nadie sabe el futuro que le espera a cada una de nuestras hermandades, seguro que cada uno lo vaticinará según su grado de optimismo o pesimismo. Nos ha venido tan de golpe esta evolución que es difícil plantear soluciones, aunque personalmente creo que, más que preverlas, las irá dictando el día a día (fig. 4).

Es cierto, no es un momento de euforia, pero tal vez sí lo es de oportunidad. Si el Señor, como cofrades y como cristianos nos ha colocado en este escenario, por algo será y no creo que lo haya hecho para que nos quejemos. El Señor y su



Figura 4. Trabajemos por el futuro

Santa Madre quieren seguir procesionando por estos barrios donde a veces hay que fijarse con empeño para distinguir entre túnica de nazareno y chilaba.

El momento sociológico que vivimos nos lleva a convivir con nuevas realidades propias de estas periferias. Y no es una convivencia puntual en el tiempo, es la que tendremos de aquí en adelante, así que ya podemos empezar a adaptarnos.

Son muchas las diócesis de España que, si le pides que te enumeren las asociaciones más antiguas que tienen, seguro que te van a dar el nombre de alguna hermandad. Las hermandades son maestras de subsistencia y si lo han logrado es por haberse sabido adaptar a cada tiempo, a cada necesidad. Ahora nos toca a adaptarnos a este tiempo global, a esta situación de estar en minoría, a este tiempo de increencia. Hemos de ser conscientes que en este entorno tenemos nuestra misión. En estos tiempos donde en muchos de nuestros barrios ni siquiera se está en contra de Dios, simplemente ni se le conoce ni se tiene ningún interés en hacerlo; tenemos la oportunidad, mejor dicho, tenemos la obligación, de darles a conocer a Dios.

Con este deseo, espero que de aquí a veinticinco años alguien, sea quien sea –yo ya no estaré para ello– vuelva a hacer una revisión de esta realidad, que ya a buen seguro será otra distinta a la actual y ojalá esa persona relate la historia de éxito de una nueva evangelización efectuada por esas hermandades de emigrantes en sus respectivos barrios. Que así sea. Gracias.

# Revisiones sobre las advocaciones trinitarias y el legado devocional y artístico de sus hermandades

Revisions on the Trinitarian invocations and the devotional and artistic legacy of their brotherhoods

MARÍA JOSÉ ESCRIBANO NIETO  
*Universidad de Córdoba*

**Resumen:** En la ciudad de Córdoba, la Orden de los Padres Trinitarios se asienta en el siglo XVI, y su desarrollo en la ciudad llega a adquirir una relevancia que crece bajo las advocaciones que en este convento se veneran, con las que consiguen destacar en relación a la piedad popular, junto a las hermandades presentes bajo dichas advocaciones, así como su patrimonio artístico.

**Palabras clave:** Cordoba, heritage, trinitarians, brotherhoods

**Abstract:** In the city of Córdoba the order of the Trinitarian Fathers was established in the 16th century, and its development in the city came to acquire a relevance that grew under the devotions that were venerated in this convent, with which they managed to stand out in relation to the popular piety, together with the brotherhoods present under said invocations as well as their artistic heritage.

**Keywords:** Cordoba, Heritage, Trinitarians, Brotherhoods

## 1. INTRODUCCIÓN. LA PIEDAD POPULAR Y SU DESARROLLO EN EL ÁMBITO GEOGRÁFICO DE ANDALUCÍA Y CÓRDOBA

Su santidad el papa Juan Pablo II dijo en su mensaje para la Asamblea Plenaria de la Congregación para el culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos del año 2001 que: «La religiosidad popular constituye una expresión de la Fe, que

se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz»<sup>1</sup>.

Estas palabras invitan al estudio dentro de la piedad popular en relación con las órdenes religiosas y hermandades que parecen en su entorno, presentando un momento social en el que la veneración de las imágenes producía el acercamiento de la población a la Iglesia. En este caso, las advocaciones están relacionadas con la propia orden y el en caso concreto de Córdoba existen otras advocaciones que vienen dadas por la tradición ya existente.

En el directorio al que nos referimos de la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino de ese año 2001 se hace alusión a las hermandades explicando cómo funcionan y datos de su actividad, descrito textualmente en las siguientes líneas:

Las hermandades religiosas, nacidas con fines culturales y caritativos, y las corporaciones laicas, constituidas con una finalidad profesional, dan origen a una cierta actividad litúrgica de carácter popular: erigen capillas para sus reuniones de culto, eligen un Patrono y celebran su fiesta, no raramente componen, para uso propio, pequeños oficios y otros formularios de oración en los que se manifiesta el influjo de la Liturgia y al mismo tiempo la presencia de elementos que provienen de la piedad popular<sup>2</sup>.

Lo que permite dar pie al estudio que se presenta a continuación, pues hay que contemplar que la piedad popular en el momento histórico que rodea a esta investigación se demuestra con una gran interés por la sociedad, con celebraciones como el Corpus Christi con altares, la Semana Santa, las salidas procesionales del Santo Entierro, y la fuerza de la devoción a María.

## 2. LA COMUNIDAD TRINITARIA EN CÓRDOBA

La Orden Trinitaria llegó a tener dos ramas, los calzados y descalzos, desapareció la citada en primer lugar, mientras que la de los descalzos sería fundada por san Juan de Mata y san Félix de Valois, con regla propia aprobada por Inocencio III el 17 de diciembre de 1198, por medio de la bula *Operante divine dispositionis*, convirtiéndose en la primera orden que lucharía por la liberación de los esclavos sin medios violentos, expandiéndose por todo el mundo.

Será en el siglo XVII cuando se le encarga al padre fray Antonio del Espíritu la fundación de una casa en Córdoba, mientras que san Juan Bautista de la Concepción se encontraba inmerso en el proceso de la reforma que pretendía para la orden y consiguiendo como protector al duque de Lerma, y el apoyo de

1. ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2001, 4).

2. *Ibidem* (2001: 1, 31).

Felipe III, bendecirá, a la vez, la labor que se estaba desarrollando en Córdoba para la fundación de una nueva casa.

Fray Antonio del Espíritu solicitó permiso para la ocupación de varias ermitas y así poder asentarse en la ciudad, quedando reducida su petición a dos de ellas la de Nuestra Señora de Belén ubicada en la collación de San Pedro y la de Nuestra Señora de Gracia en el Marrubial. Tras muchas vicisitudes, será esta última en la que se les permita establecerse, a pesar de los problemas que expuso la Orden de San Agustín, durante muchos años, por la cercanía de ambos conventos.

Así que, tras su llegada a esta ermita se hacen cargo de los cultos de la misma, consiguiendo tomar posesión de esta casa el 7 de junio de 1607, ocupando las dos pequeñas viviendas laterales que había junto a la ermita y siendo nombrado como primer ministro el padre Antonio del Espíritu Santo y posteriormente san Juan Bautista de la Concepción, muriendo aquí, en la ciudad de Córdoba.

El convento irá creciendo, solicitándole poco a poco al ayuntamiento tramos de muralla e incorporando nuevas casas y solares que fueron comprando los religiosos. Hasta que en 1623 comienza la fábrica de la iglesia. A pesar de que las obras tienen algunos parones, se consigue realizar gracias a diversas donaciones, incluidas las del propio obispo, realizando entre las últimas obras la capilla del Santísimo Cristo de Gracia de 1648, pudiendo decir que la iglesia se terminó en 1686 con grandes ceremonias de hasta 10 días. Posteriormente, la propia iglesia necesitará reformas y algunos cambios, realizando en 1719 la capilla del Rescatado y la restauración de la del Santísimo Cristo de Gracia en 1784.

Respecto al patronato del convento y la iglesia, será en 1636 cuando don Pedro de Arias tenga a su voluntad ser enterrado, al igual que a su esposa, en dicha iglesia. Siendo en 1710 don Jerónimo Arias de Acebedo quien ostentaba el mayorazgo.

Con la invasión de los franceses, en 1808 las tropas entraron al convento causando daños muy grandes en el patrimonio, al igual que robaban a la vez. El 12 de junio, Día de la Trinidad participarían en la Eucaristía, con el general Dupond, estos soldados, incluso en la procesión del día del Corpus. Es un mal momento para la ciudad que pasa por mucho malestar, sacando incluso los religiosos a la imagen del Santísimo Cristo de Gracia en procesión rogativa, pero los franceses vuelven a entrar en la ciudad.

En 1813 podremos ver reunida a la orden y festejando la beatificación de san Juan Bautista de la Concepción, pero poco después, en 1835, don José de Villatoro y don José Solís, en nombre de don José Beltrán de Lis, ejecutan el decreto del 25 de julio, disolviendo la comunidad e incautando todos sus bienes.

Debido a este hecho, el convento se utilizará como presidio correccional, como hospital para coléricos, de sangre para los heridos en la batalla de Alcolea, etc. Hay un nuevo intento de la orden de reorganizarse, pero no llega

a buen puerto, siendo en 1876 cuando los padres claretianos a su llegada a la ciudad toman el convento, primera comunidad masculina que se establecía en Córdoba, desde la exclaustación, creando un colegio de misiones.

Pero por fin, fray Francisco de San Juan Bautista consigue los permisos y en 1900 el usufructo perpetuo del convento, mientras los trinitarios permanecieran en Córdoba, estableciéndose la comunidad en 1903 definitivamente, hasta nuestros días.

La información que existe de la historia de la iglesia de Santa María de Gracia, la orden en Córdoba y su entorno, proviene de varios archivos documentales religiosos, tanto en Córdoba como en Madrid y de algunos estudios, pero fundamentalmente se centra en el protocolo de la Casa de la Trinidad de Córdoba.

### 3. ADVOCACIONES TRINITARIAS EXTENDIDAS

Las advocaciones que presenta la Orden Trinitaria giran principalmente sobre la Santísima Trinidad, continuando con los santos de la orden a los que se les mantiene el culto, destacando aquellos que tienen relación con la fundación y refundación de esta, como pueden ser san Juan de Mata, san Félix de Valois o san Juan Bautista de la Concepción. Y además otros santos que tienen relación sobre todo con los orígenes como es santa Inés.

Entre las advocaciones más relevantes y extendidas de la orden se encuentran:

#### 3.1. Virgen del Remedio, madre de la Gracia

Desde sus inicios existe una dualidad entre la advocación de la Virgen del Buen Remedio con la Virgen de Gracia, pero según la historia de la fundación, para la Orden de los Padres Trinitarios Descalzos, la devoción de Nuestra Señora del Buen Remedio proviene de mucho tiempo atrás, sobre todo entre los padres españoles, y debemos relacionarla con un hecho que narran los frailes sucedido a Juan de Mata cuando paseaba por una playa cerca de Marsella y lamentaba la falta de fondos para las obras de restauración. María, apareciéndose ante él, le regaló una pequeña bolsa y dinero... Suficiente para salvar al siervo cristiano y prometerle a la Virgen no perderse en su camino. Así es como los fieles de la Trinidad consagran desde entonces a Nuestra Señora de la Salvación (Salvación o Buena Auxiliadora, sus nombres no se pierden) como Santa de la Salvación, del Buen Remedio que le ofreció al santo, y como símbolo de este hecho siempre es representada con una bolsita en la mano derecha. A partir del Concilio de Trento, la Virgen aparece con el niño Jesús en brazos, manteniendo la bolsa, porque Jesucristo era el precio de nuestra salvación, representando así que ella será siempre medio de salvación, corredentora y madre de Gracia para nosotros.

En 1958 la Orden de la Trinidad decidió pedir al papa que nombrara patrona a la Virgen del Remedio. Juan XXIII estuvo de acuerdo, pero como la fiesta del 7 de septiembre está ocupada por la reliquia de Nuestra Señora del Rosario, su fiesta se fijó para el día siguiente.

La dualidad entre las advocaciones de la Virgen del Buen Remedio y la Virgen de Gracia viene dada porque el refundador de la orden, San Juan Bautista de la Concepción, comienza la reorganización de esta en 1599, y, al ver que ambas advocaciones tenían mucha fuerza para los descalzos, inicia al mismo tiempo la fusión entre las dos advocaciones marianas, anteriormente citadas, extendiéndose dicha tradición por todos los conventos trinitarios. Esto es así porque la orden en la zona de España tenía como patrona a la Virgen de Gracia y en la zona de Italia la patrona era la Virgen del Buen Remedio, al existir esta controversia es cuando el refundador decide actuar de esta forma.

### 3.2. Cristo Redentor, Cautivo o Rescatado

Se refiere en concreto a un concepto de Cristo, en la que se ve como Redentor, el que nos salva y es una iconografía relacionada con el misterio de la Salvación. Para la Orden Trinitaria se establece una relación muy fuerte con la advocación por un hecho que ocurrió en 1681, cuando los musulmanes tomaron el castillo de San Miguel de Ultramar, con sus habitantes e imágenes religiosas. Al año siguiente, 1682, los trinitarios descalzos rescataron a doscientos once cautivos y según la tradición a diecisiete imágenes que llevadas a Madrid fueron festejadas, siendo una de ellas la de Jesús Nazareno, que hoy se conoce más comúnmente por Cristo de Medinaceli, por el cual cundió rápidamente su devoción y se realizaron copias de esta iconografía por todo el mundo, convirtiéndose en propia de la Orden de los Padres Trinitarios, para los cuales será Cristo Redentor, el 16 de octubre, recordando cómo llegó a ellos, y estableciendo su día de celebración como fiesta para la orden. Debemos considerar que también en España se le conoce con la denominación de Jesús Rescatado Cautivo y se encuentra dentro de la iconografía de Jesús Nazareno.

Los elementos simbólicos y su representación iconográfica se muestran: llevando la corona de espina y habitualmente un cordón atado al cuello, del cual pende un escapulario con la cruz trinitaria. En su rostro quedan retazos de los malos tratos, sin dejar de ser un rostro sereno, tranquilo. Y, sin embargo, percibimos a un imperioso Nazareno, con porte de rey, con gran empaque, solo en su cautividad. Iconográficamente, este tipo de cristos que están maniatados y solos tienen su origen en el Ecce Homo, al que tradicionalmente se representa coronado de espinas, con el torso desnudo para mostrar las heridas de la flagelación y maniatados, con una caña en la mano. Después habrá una

evolución hacia la iconografía del Redentor, mientras que durante el siglo XVI es cuando se comenzarán a ver totalmente vestidos, acercándonos a la iconografía a la que estamos acostumbrados.

#### 4. ADVOCACIONES TRINITARIAS EN CÓRDOBA Y SU DESARROLLO DEVOCIONAL Y PATRIMONIAL. EJEMPLOS DE SUS ACTOS DE PIEDAD POPULAR

En la ciudad de Córdoba, las festividades y las advocaciones eran las propias de la Orden Trinitaria, pero sí es cierto que existían tres de ellas que destacaban por su poder de convocatoria en cultos y a la hora de visitarlos, incluso llegando a formarse hermandades con dichas advocaciones e imágenes como titulares, lo que demuestra que la piedad popular estaba presente en esta casa de la Orden Trinitaria de Córdoba, alimentando el espíritu y acercando la fe y la liturgia a la sociedad.

##### 4.1. Virgen de Gracia

El primero de los casos que aparece cronológicamente en la historia es la advocación de Nuestra Señora de Gracia, titular de la primera ermita que gestionaron los frailes en sus primeros años en Córdoba, como hemos citado con anterioridad, la cual poseía ya en ese momento, la devoción era muy significativa en nuestra ciudad, con una antigüedad de más de cien años, y en torno a la cual ya se había fraguado una cofradía.

Con la llegada de los padres trinitarios, se potencia el culto a la Virgen de Gracia y se mantiene el nombre para el convento, existiendo a su alrededor una serie de costumbres, como la de sacar agua milagrosa del antiguo pozo de la Virgen de Gracia, que se taparía para la nueva obra.

Era una imagen sobre la que se narraban grandes hechos acontecidos entre los vecinos del barrio en los que se veían ayudados tras las rogativas a la Virgen. Aparecen documentados muchos de estos casos, como se hizo en 1571, cuando el prioste de la hermandad para hacer justicia a la ayuda de Nuestra Señora de Gracia a la ciudad solicita se dejasen por escrito estos hechos, a través del escribano publico, pues de igual manera que las otras devociones que se presentan en este estudio, la Virgen de Gracia salía en las salidas procesionales rogativas. Y no solo con estas narraciones queda plasmada la notabilidad de esta, sino que se encuentra presente en los inventarios de estas cofradías que narran cómo la imagen tenía mucho ajuar, lámparas, incluso dos coronas.

Una devoción que duraría hasta bien avanzado el siglo XVII, quedando algo mermada desde entonces, pues como sabemos se produce la dualidad

entre la advocación de Gracia y del Buen Remedio, quedando esta como patrona de los descalzos.

La talla de la Virgen de Gracia sería el modelo de la que partieron el resto de las que encontramos en otros conventos e iglesias de la Orden de los Trinitarios Descalzos. Se habla en diferentes estudios, como son los de Ramírez de Arellano y Bonifacio Porres, de una talla de forma campaniforme, que hoy corona el retablo del altar mayor. Esta escultura no tiene al niño acompañándola y presenta las manos unidas, en el propio protocolo del convento se explica, en unas líneas del año 1695, que esta talla era de vestir y se refiere a su antigüedad datándola del siglo XVI, aunque no se tiene certeza de ello. Desde luego la imagen debe ser más antigua que el convento, porque si hubiese sido realizada específicamente para el mismo, esta habría sido ataviada con el hábito tricolor de los trinitarios, pues el refundador de la orden viste por primera vez a la Virgen de Gracia, el Buen Remedio de esta forma en 1959 y la imagen primitiva a la que nos referimos no tiene estos ornamentos. Actualmente existe otra imagen en el convento que sí luce el hábito trinitario y a la que se le está intentando dar más difusión en su celebración del 8 de octubre.

#### 4.2. Santísimo Cristo de Gracia

Esta devoción del Santísimo Cristo de Gracia nos es propia de la orden en advocaciones que se refieren al Señor, surge directamente desde la llegada de dicha imagen a la casa trinitaria de Córdoba, y en ese momento, recibirá este nombre uniendo de forma emblemática ambos títulos, uno mariano y otra cristífero. Además, la piedad de la Gracia que viene desde muy antiguo en relación con la orden y queda plasmada en este hecho, pues como encontramos en la Biblia: «El Dios de toda Gracia, el que os ha llamado a su eterna Gloria en Cristo, después de breves sufrimientos, os restablecerá, afianzará, robustecerá y os consolidará» (1 Pe 5, 5). El Cristo de Gracia es conocido también como el Esparraguero, estando este relacionado con parte de su exorno floral.

La imagen del Cristo de Gracia llega a Córdoba debido a un encargo de don Andrés de Lindo, que tras permanecer un periodo de tiempo en las Indias y sentirse agradecido por este, decide encargar la talla a un indígena de Puebla de los Ángeles en México, en el virreinato de Nueva España, haciéndosela llegar a su hermana doña Francisca de la Cruz, residente en la collación de San Miguel. Llega a Córdoba el 4 de febrero de 1618, y de manos de doña Francisca, que decidió donarla al convento, procesionó dicha imagen desde la parroquia de San Miguel donde se depositó inicialmente, hasta el convento del Marrubial.

Esta devoción se sostiene en el tiempo durante muchos años, llegando hasta nuestros días. En este caso, los padres trinitarios fomentan su devoción desde el día de su llegada, consiguiendo que un número importante de

personas acudan antes a este Cristo de Gracia para hacer sus ruegos y logrando que durante un tiempo un grupo de devotos se reúna en tornos a él llegando a convertirse en hermandad.

Se dispuso en decreto capitular que se le cantase todos los viernes del año, misas que siempre tendrían quien diera dotaciones<sup>3</sup> por ellas, los viernes de Cuaresma había miserere con música y sermón vespertino. Este protocolo descrito por Bonifacio Porres en su libro sobre el convento nos sigue contando que cada viernes por la mañana era un trasiego enorme de personas que se dirigían a realizar la visita al Cristo de Gracia. Era una de las imágenes más veneradas de nuestra ciudad, incluso salía en *jubilea plenis*.

Pronto se constituyen los solemnes cultos a la imagen, así como varios cultos a la exaltación a la cruz. Disponemos de testimonios que nos narran dicha devoción, la mayor parte de estos se encuentran en el protocolo de la orden, detallando las donaciones y peticiones de misas de los vecinos para realizarlas ante esta imagen. Incluso la gran afluencia de asistentes a los cultos de la Santa Cruz que se realizaban en mayo y septiembre de cada año, consiguiendo el jubileo para el día de mayo, siendo descrito en el protocolo del convento un ir de devenir de personas por todas las calles de la ciudad para participar de estos cultos y dicho jubileo, haciendo costumbre en el resto de los actos culturales. Se comenzó a realizar un quinario e incluso un vía crucis, sufragios, salidas procesionales, impresión de grabados que todo el mundo quería poseer.

Otras muestras de esta devoción son la multitud de exvotos que se depositaban ante la imagen estando presente la piedad popular en el acercamiento a dicha talla bajo la advocación del Cristo de Gracia a la población, sensibilizando y dando sentido espiritual de la fe. Un claro ejemplo de este caso aparece en algunas notas que aparecen en el Archivo Diocesano de 1826, donde la hermandad solicita permiso para participar y ganar la indulgencia, como se había hecho con anterioridad en 1775, pero se centra en indicar que lo solicitan para ir acompañados de los frailes<sup>4</sup>.

Esta hermandad quedó en cierto modo paralizada con la excomunión de la orden en 1835, pero aunque la imagen se encontraba en la iglesia a la que no se podía acceder, hay noticias de que algunos de los devotos siguen estando activos y manteniendo la devoción al Cristo de Gracia, pues la hermandad aparece citada en un legajo del Archivo Diocesano, en el que se indican el listado de cofradías en la collación de San Lorenzo<sup>5</sup>. Sin embargo, a mediados de dicho siglo, esta imagen se incorpora a la procesión del Santo Entierro, siendo una de las advocaciones que más participará en esta procesión e incorporándose de esta forma a la Semana Santa, como nos indican varios autores en la mesa

3. Archivo Diocesano de Córdoba, caja 6690, legajo 5, 1603-1772.

4. Archivo Diocesano de Córdoba, caja 7498, legajo 44, 1826.

5. Archivo Diocesano de Córdoba, caja 6583, legajo 8, 1803.

redonda «La Oficial del Santo Entierro, el Santísimo Cristo de Gracia y algunas consideraciones sobre la configuración del paso de misterio, en el siglo XIX» de 2017. Siendo el día establecido para su salida el Jueves Santo, posteriormente.

También se pudo ver en procesiones rogativas, entendidas como una oración pública que se hace para pedir a Dios, a un santo, el remedio a una necesidad grave. Estas procesiones fueron habituales y el Cristo de Gracia participó en cantidad de ellas; las hubo en las que desfiló con otras advocaciones, como es el caso de alguna pandemia, y en otras se procesionó solo, tal como fue en 1653, partiendo la idea, de un grupo de trabajadores del campo de San Lorenzo para rogar lluvia, aquel día le acompañaron representaciones de varias hermandades, así como padres trinitarios, miembros de la aristocracia, y todo ello en unas andas a hombros muy decoradas, según citan los textos que narran cómo fue.

La relación con la orden fue crucial, incluso la hermandad solicitó añadir a su título la Esclavitud de la Santísima Trinidad y Santísimo Cristo de Gracia, perteneciendo así a la Orden Tercera Trinitaria como parte de la congregación. Y ya teniendo la hermandad autonomía propia, en 1992 el general de la Orden confirma que desde sus orígenes ha tenido siempre vinculación con los trinitarios y reafirma que dicha hermandad lleva latente ininterrumpidamente durante 403 años, desde la llegada de la talla.

El análisis artístico propio de esta imagen nos muestra que nos encontramos con una escena de la iconografía de la pasión de Jesús, representada con cantidad de realismo, dándonos una visión del misticismo y como se perpetúa esta tradición de imágenes en caña de maíz en nuestro entorno. La imagen presenta una postura con breve escorzo, con una caída de los brazos y cuello que representa la pesadez de la muerte, se representa con tres clavos y las manos con el signo de la victoria.

Como características propias de esta tipología, nos encontramos con manguilladuras y estigmas muy marcados y detallados, tanto en la realización como en el recalco de la policromía. Sus brazos muy largos, algo desproporcionados, son los que provocan aún que parezca mucho más grande, es una imagen con el tamaño de un hombre que mide alrededor de 1,80 m. Va acompañado del sudario, corona de espinas y cabellos superpuestos para crear la dramatización de la que hemos hablado anteriormente. Y un rostro con un semblante lleno de paz, humanidad. Tiene el cabello tallado bajo la peluca. Por supuesto, en su interior es hueca. Sobre su conservación, se encuentra en buen estado, aunque esto es complicado, durante su estancia en Córdoba ha recibido tres intervenciones, la primera en 1950 por Rafael Díaz Fernández, otra en 1977 por Antonio Rubio Moreno y la última, por el ya fallecido escultor cordobés Miguel Arjona en 1981. Actualmente la talla va acompañada por un misterio de imágenes atribuidas a Venancio de Marco de la escuela de Valencia y un guion, así como su paso procesional en estilo gótico.

### 4.3. Nuestro Padre Jesús Rescatado

Como hemos comentado con anterioridad, se trata de una advocación que está presente en muchos de los templos de la orden.

En Córdoba data de primeros del siglo XVIII, encontrando los primeros datos de la hermandad en el año 1713, en la que esta advocación con una talla que presenta una adaptación de Jesús de Medinaceli y que fue realizada como imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno Rescatado. Es una escultura de cuerpo natural y vestida, fue realizada en 1713, retrato de la original y encargada por el padre fray Cristóbal de San Juan de Mata, siendo en aquel momento ministro de la casa. Se conserva en el protocolo, según cita Bonifacio Porres, la parte donde se refiere, a dicha talla, de esta manera: «su medida es como dos varas de alto, todo de talla y barnizado, hecha por un artífice de esta ciudad llamado D. Fernando Ruiz Díaz de Pacheco...».

Esta advocación estará muy presente entre la sociedad cordobesa, e igual que las dos anteriores, salía en rogativas, existiendo datos de dotaciones valiosas para el convento, por ejemplo, en el Archivo Diocesano encontramos el testamento de don Pedro Francedo, en el que se indica que deja dote para seis misas rezadas y cantadas y tras la descripción de los testigos allí presentes, describe dicha dote en las siguientes indicaciones textuales: «para ayuda de la obra de la capilla que en la iglesia de este colegio se esta haciendo a la soberana imagen de Nuestro Padre Jesús Rescatado, y le encargo el pago a mi esposa Dña. Juana de Almagro»<sup>6</sup>.

En 1939, un grupo de cofrades del Santísimo Cristo de Gracia, decide volver a dar actividad a la Hermandad de Jesús Rescatado, pues la devoción venía siendo la habitual, los viernes se podía visitar y había largas colas para rogarle, incluso se le llevaban flores y se le encendían velas, pero tras el cierre por la exclaustación, el culto se había perdido completamente, así pues, deciden crear una junta gestora para poder volver a impulsar a la hermandad, con nombres tan relevantes en su composición como Francisco Fernández de Córdoba y Moreno.

Se conseguirá el resurgimiento de la hermandad activando los cultos y salidas procesionales, con su participación en salidas procesionales o rogativas. Es curioso cómo llegó a convertirse en el Señor de Córdoba, por esa sobriedad que le caracteriza y que no hace mucho el Señor debía salir a procesionar el Domingo de Ramos tras la titular mariana de la hermandad debido a la afluencia de penitentes que llevaba detrás.

6. Archivo Diocesano de Córdoba, caja 6690, legajo 5, 1603-1772.

## 5. CONCLUSIONES

Hemos de reparar en que fue la orden quien hizo que se acercasen a estas devociones y promovió la tradición. Liturgia, cultos y la fe a través de la piedad popular. Eran los padres trinitarios quienes las fomentaban y organizaban estos actos, siendo ellos partícipes de todo aquello que ocurriría. Hasta que se formó la hermandad, pero no sin dejar de estar presentes participando en estos actos.

Algunas de las repercusiones de las actuaciones suscitadas por dichas devociones tienen que ver con las rogativas públicas, una práctica muy usada durante la España moderna, jubileos circulares, indulgencias, la aportación de patrimonio cultural material e inmaterial, todo ello demuestra la relevancia de estas advocaciones.

En el caso del Santísimo Cristo de Gracias, en concreto, se debe tener presente que la piedad popular se presenta como parte del diálogo artístico, religioso y cultural entre España e Iberoamérica, a través del cual se hace presente una imagen indígena entre las que constatan más devoción de la ciudad.

Además, eran cofradías y hermandades regladas, con una estructura organizativa correcta, y se dedicaban al culto divino, a la asistencia de sus hermanos y en este caso en su relación con el carisma trinitario.

Las hermandades y cofradías siempre han sido muy relevantes, cabe terminar con un dato curioso que puede llevar a mejorar la comprensión de este último punto de las conclusiones de esta revisión y es que durante el siglo XVIII había en España, según la administración borbónica, 25 581 cofradías.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA DONCEL, J. y VILLAR MOVELLÁN, A. (1999): *La pasión de Córdoba*. Sevilla, Tartessos.
- ARANDA DONCEL, J. (2015): «San Juan Bautista de la Concepción y los trinitarios descalzos en Córdoba», *Trinitarium: revista de historia y espiritualidad trinitaria* 22: 157-257.
- ARCHIVO DEL CONVENTO TRINITARIO. *Protocolo del convento de trinitarios descalzos la ciudad de Córdoba*.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. (1998-1999): «La religiosidad popular en España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías», *Cuadernos de estudios del siglo XVIII* 8-9: 5-43.
- ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2001): «Mensaje de su Santidad Juan Pablo II». Libreria Editrice Vaticana.
- CORTES PEÑA, A. L. (1993): «Entre la religiosidad popular y la institucional, las rogativas en la España Moderna», *Hispania, Revista española de historia* 55(191): 1027-1042.

- ESCRIBANO NIETO, M. J. (2017): «La Imaginería Indígena Barroca en la ciudad de Córdoba y su Provincia. Simbología y mística perpetua», en C. López Calderón, M. Á. Fernández Valle y M. I. Rodríguez Moya (coords.), *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, II: 555-566. Santiago de Compostela, Andavira Editora.
- GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, A. F.; GARCÍA, G. y SÁNCHEZ RUIZ, J. J. (2001): *Imaginería indígena mexicana: una catequesis en caña de maíz*. Córdoba, Fundación Cajasur.
- PORRES ALONSO, B. (1998): *Nuestra Señora de Gracia. Un convento cordobés del XVII*. Córdoba, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, Obra Social y Cultural.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, T. (1873): *Paseos por Córdoba*. Córdoba, Rafael Arroyo.
- REVISTA ALTO GUADALQUIVIR. *Especial Semana Santa Cordobesa* (2007). Fundación Cajasur.
- SUÑE BLANCO, B. (1985): «Religiosidad Popular en Andalucía y América (siglo XVII)», en B. Torres Ramírez y J. J. Hernández Palomo (coords.), *Andalucía y América en el Siglo XVII: actas de las III Jornadas de Andalucía y América*, 1: 163-186. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y Escuela de Estudios Hispanoamericanos: Universidad Hispanoamericana Santa María de La Rábida.

# La Orden de la Merced y su descalcez, generadoras de hermandades y asociaciones religiosas

## The Order of Mercy and its Discalced Branch: Generators of Brotherhoods and Religious Associations

MARÍA TERESA RUIZ BARRERA  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** Se desea exponer la relevancia que la Orden de la Merced y la Merced Descalza y su carisma han tenido desde los siglos XIII y XVII, respectivamente, como creadoras de hermandades bien letíficas bien penitenciales nacidas en sus conventos o acogidos a ellos en la ciudad de Sevilla. Unas tomaron como titular su advocación mariana, Nuestra Señora de la Merced o Mercedes y otras, nacieron para dar culto a imágenes pasionistas. Las presentamos cronológicamente incluyendo algunos datos históricos y artísticos, especialmente aquellos de temática mercedaria.

**Palabras clave:** Orden de la Merced, Orden de la Merced Descalza, Sevilla, hermandades.

**Abstract:** This study aims to highlight the significance of the Order of Mercy and the Discalced Order of Mercy and their charism since the 13th and 17th centuries, respectively, as creators of either festive or penitential brotherhoods, both originated in or affiliated with their convents in the city of Seville. Some of these brotherhoods adopted the Marian devotion of Our Lady of Mercy, while others were established to venerate Passion images. We review and present them chronologically, including some historical and artistic data, particularly those related to the Mercedarian theme.

**Keywords:** Order of Mercy, Discalced Order of Mercy, Seville, brotherhoods.

## 1. ORIGEN DE LA ORDEN DE LA MERCED Y DE LA MERCED DESCALZA

### 1.1. La Merced

Nace del deseo de redimir cautivos cristianos en el norte de África de un joven seglar del siglo XIII llamado Pedro Nolasco (h. 1180-1182 - Barcelona, 1245). Vivió en la ciudad condal como mercader, oficio que le llevó a conocer de primera mano la lacra del cautiverio y que intenta paliar con sus propios medios desde 1203<sup>1</sup>.

Nolasco «siente» en la oración la especial intervención de la Virgen María, intervención que la tradición mercedaria fija como Aparición de María o Descensión, en la noche del 1 al 2 de agosto de 1218. El 10 del mismo mes se funda en la catedral barcelonesa la Orden de Santa María de la Merced Redención de cautivos cristianos, como una orden laical de vida activa en comunidad cuyos miembros emitieron un original cuarto voto: quedar como rehenes a cambio de la liberación de otros cristianos<sup>2</sup>, presente en las constituciones desde el siglo XVI<sup>3</sup>. Las de 1272 se reconoce la labor de la rama femenina nacida con santa María de Cervelló o del Socorro (Socós) y otras compañeras en 1265. En el transcurso de la Edad Media y el siglo XVI cobra importancia la labor docente y cultural<sup>4</sup>.

La orden se extendió por la península ibérica, Francia e Italia y llegó al Nuevo Mundo en fechas muy tempranas<sup>5</sup>. En Hispanoamérica la Virgen de la Merced se transforma en las Mercedes, venerándola numerosas poblaciones y algunos países como patrona<sup>6</sup>.

Los siglos XVI y XVII son de esplendor y la Merced está presente en muchos sectores de la sociedad<sup>7</sup>. En 1628 se producen las canonizaciones de Pedro Nolasco y Ramón Nonato, el culto inmemorial de Pedro Pascual (1670), Pedro Armengol (1686) y María de Cervelló (1692) y, un siglo más tarde (1728) el de Serapio (1728)<sup>8</sup>.

1. GAZULLA GÁLVEZ (1934: I, 22-23; 31; 48-51); CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 22-23).

2. GUIMERÁN (1591: 34); REMÓN (1618: ff. 17r-19r); CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 27).

3. PIKAZA (1987: 87).

4. GAZULLA (1934: II: 157); CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 34, 47-48).

5. ZÚÑIGA (1988: 287); CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 103-104).

6. CASTAÑO (1988: 41); CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 288, 190).

7. CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 65-168); ANGLÉS HERRERO (2020: 62-63).

8. CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997: 188-189); ANGLÉS HERRERO (2020: 64). Estudios biográficos e iconográficos en RUIZ BARRERA (2008a: 129-151, 152-160, 170-174, 162-169, 175-182).

Se inicia una época de declive desde el último tercio del siglo XVIII con la reducción de conventos de Carlos III. En el siglo XIX las desamortizaciones de José I Bonaparte y el Trienio Liberal (1820-1823) hicieron mella en los conventos, recuperándose a duras penas hasta la definitiva exclaustración con el decreto de Mendizábal del 18 de marzo de 1836, que suprimió todos los conventos masculinos no dedicados a la docencia o a la asistencia en hospitales, incautándose el estado de sus bienes muebles e inmuebles<sup>9</sup>.

La orden pervivía con unos pocos frailes exclaustrados en España. Además, la esclavitud por cautiverio se abolió legalmente el 16 de agosto de 1856 con la Declaración de París, en la que se deslegitimó la guerra de corso<sup>10</sup>. Se restaura en España en 1881, creciendo poco a poco<sup>11</sup>. Tras la guerra civil española (1936-1939) llega otra época de crecimiento hasta la actualidad en que existen las dos provincias de Aragón y Castilla no restaurándose la de Andalucía.

## 1.2. Merced Descalza

La Reforma o Descalcez de la Merced nació el 8 de mayo de 1603 cuando el padre fray Juan Bautista del Santísimo Sacramento, y tres compañeros más mudaron su hábito por uno más burdo y adoptaron unas sandalias en la capilla de Nuestra Señora de los Remedios del convento madrileño. La condesa viuda de Castellar doña Beatriz Ramírez de Mendoza apoyó y alentó la Recolección favoreciendo asimismo la fundación de los primeros conventos en sus tierras de La Almoraima (Cádiz) en 1603 con el fundador al frente y, en 1604, tanto en El Viso del Alcor (Sevilla) como en Rivas (Madrid)<sup>12</sup>.

El desarrollo histórico coincide en líneas generales con el de la rama primitiva. El siglo XVII es la centuria de su origen, expansión y engrandecimiento<sup>13</sup>. La reforma también fue aceptada por la rama femenina que funda en Lora del Río (Sevilla) en 1617<sup>14</sup>, cuna de sucesivas y numerosas fundaciones por Sevilla, Andalucía y Castilla<sup>15</sup>.

9. TOURÓN DEL PIÉ (1981: 15-19); ANGLÉS HERRERO (2020: 76-77).

10. PIKAZA (1987: 90); MORA GONZÁLEZ (2010: 6).

11. TOURÓN DEL PIÉ (1981: 22); PLACER LÓPEZ (1981: 24-30); ANGLÉS HERRERO (2020: 85).

12. SAN CECILIO (1669: I, 383); BUESO RAMOS y BELLOSO GARRIDO (1997: I, 304); MARTÍN ROLDÁN (2023: 90-93).

13. SAN CECILIO (1669: II, 834-840, 853-858, 905-922, 960-986, 1014-1044, 1064-1075, 1223-1225, 1227-1229); CANO MANRIQUE (2009: II, 121; 205-208, 201-310).

14. SAN CECILIO (1669: II, 803); LOZANO NIETO (1992: 92).

15. SAN CECILIO (1669: II, 1222); CANO MANRIQUE (1986: I, 92-94). En 1964 el monasterio loreño se integró en la Federación de Monjas Mercedarias de Clausura y en 2004, en el Instituto de las Religiosas de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, RUIZ BARRERA (2008a: 42). Desde 2022 viven en él religiosas descalzas procedentes de Marchena.

Dado el éxito obtenido en 1622 –solo diecinueve años después de su aparición– se constituyó la Descalcez Mercedaria como orden autónoma<sup>16</sup>. También se dedicaron a la redención de cautivos<sup>17</sup>. La Merced Descalza festejó la beatificación en 1784 de sor Mariana de Jesús, fundadora de la rama femenina<sup>18</sup>, de quien se celebra este año su IV centenario. En 1810 el convento de Cádiz era el único que permaneció y el que fue refugio de los exclaustrados de las leyes napoleónicas<sup>19</sup>. Pero como todos los que volvieron a existir desapareció con el decreto de Mendizábal. Los Descalzos comenzaron la restauración en 1866<sup>20</sup>. Poco a poco se anda un camino de recuperación truncado por los tristes sucesos de los años treinta en España<sup>21</sup>. Tras la Guerra Civil se abre una nueva etapa de recuperación.

En la actualidad la esclavitud ha cambiado de rostro, pero permanece bajo el aspecto de las diferentes marginaciones: social, económica, educativa, cultural, racial... A ellas las dos órdenes de la Merced oponen su esfuerzo en parroquias, hospitales y cárceles, la enseñanza en todas las etapas educativas, los hogares para niños abandonados, las residencias de ancianos, las casas de acogida para refugiados menores... sin abandonar la vida contemplativa las ramas femeninas.

## 2. PRESENCIA EN LA PROVINCIA DE SEVILLA

En este límite territorial la Merced fundó tres conventos masculinos y uno femenino. La Descalza siete conventos masculinos y seis femeninos. El vacío provocado por las leyes desamortizadoras fue llenado por varias congregaciones e institutos femeninos nacidos bajo la devoción de la Virgen de la Merced en los siglos XIX y XX. Enriqueciendo la historia mercedaria sus fines fueron de asistencia social, sanitaria o pedagógica.

De los antiguos conventos, ninguno se recuperó. En Sevilla capital existe el convento de San Gregorio, de mercedarios, desde 1946<sup>22</sup> y en Marchena, el convento de San Agustín, de descalzos desde 1915<sup>23</sup>. Los conventos femeninos son más numerosos, pues se han mantenido la Asunción (1657) y San José (1623) en Sevilla, y los de Lora del Río (1671), Marchena (1636) y Osuna (1626).

16. SAN CECILIO (1669: II, 1224); CANO MANRIQUE (2009: II, 332).

17. MARTÍN ROLDÁN (2023: 90-93).

18. MARTÍN ROLDÁN (2023: 166). Para su vida e iconografía, RUIZ BARRERA (2008a: 188-198).

19. CANO MANRIQUE (1986: I, 138. 141-145).

20. CANO MANRIQUE (1986: I, 387).

21. CANO MANRIQUE (1992: III, 124-125).

22. SANLÉS MARTÍNEZ (1981: 122-124); RUIZ BARRERA (2009, II: 276).

23. CANO MANRIQUE (1986, II: 343, 345); RUIZ BARRERA (2009, II: 291-292).

Algunos conventos crearon en agosto de 1955 la Federación de las Monjas de la Orden de la Merced. En 1964 las descalzas de san José de Sevilla se integraron en ella<sup>24</sup>. De esta Federación se desgajaron en 1980 algunos conventos que optaron por la vida activa, naciendo el Instituto de Religiosas de la Orden de Nuestra Señora de la Merced<sup>25</sup>, al que se incorporó en 2006 la comunidad de la Asunción, primero femenino mercedario de Sevilla y Andalucía<sup>26</sup>.

### 3. HERMANDADES

Son muchas las hermandades penitenciales o letíficas que, bien nacieron en los conventos o bien se acogieron a sus muros a lo largo de los siglos. En otros estudios nos hemos ocupado de ellas, y especialmente de las de Gloria o letíficas que alcanzaron a ser casi una veintena en la provincia de Sevilla<sup>27</sup>. Como es habitual la reproducción de las veneradas imágenes titulares y el emblema de la corporación lucen embelleciendo las artes plásticas y suntuarias que forman parte del ajuar procesional. Nos centraremos en estas páginas solo en las hermandades que perviven presentadas en orden cronológico incluyendo algunos datos históricos y artísticos, especialmente aquellos de temática vinculada a la Merced.

#### 3.1. Siglo XVI

##### 3.1.1. La «Archicofradía del Santísimo Sacramento, Pontificia y Real Hermandad de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Pasión y Nuestra Madre y Señora de la Merced», Sevilla

Tuvo origen en el segundo tercio del siglo XVI en la casa grande de la Merced. Reside en la colegiata del Divino Salvador desde 1868<sup>28</sup>. Las Reglas de 1771

---

24. RUIZ BARRERA (2009: II, 286-298). Hoy están unidas a las Mercedarias del Santísimo Sacramento fundadas en México por la V. M. Sor Refugio Aguilar en 1910.

25. RODRÍGUEZ CARRAJÓ (1970: 328); MAGARIÑOS VILA (2001: 213-260).

26. FRAGA IRIBARNE (1983: 141-142). Desalojadas en octubre de 1868, las religiosas se trasladaron en 1895 a la antigua iglesia de Santiago de los Caballeros, GESTOSO Y PÉREZ (1984, III: 520); GUTIÉRREZ LLAMAS (1983: 149-151, 155); RUIZ BARRERA (2009, II: 296-298); RUIZ BARRERA (2021b: 219-252).

27. RUIZ BARRERA (2015a: III, 213-246); RUIZ BARRERA (2021a: XIV, 337-356).

28. LÓPEZ MARTÍNEZ (1943: 29-31); CARRERO RODRÍGUEZ (1984: 340); CARTAYA BAÑOS (2019: 29, 41, 63); ÁLVAREZ CASADO (2019: 89).

recogen ya como cotitular la advocación mercedaria<sup>29</sup>. El escudo de la orden forma parte del de la hermandad tal y como se muestra en los más diversos enseres artísticos<sup>30</sup>.

La hermandad conserva dos dolorosas. La primera (anónima, h. 1800, retocada en los siglos XIX y XX) fue una imagen letífica transformada en doliente y procesionó de 1843 a 1965. Desde el 1 de abril de 1966 se halla, por deseo de la corporación, en el templo del convento de San José, en Sevilla. Fue sustituida por otra de candelero (S. Santos Rojas, 1966), cuyo fino rostro ovalado de mujer adulta expresa gran emoción, serenidad y tristeza. Procesa acompañada de San Juan<sup>31</sup>. Imágenes miniadas de ambas dolorosas ornan dos libros de reglas, en ténpera sobre cobre la primera (anónimo, posterior a 1843) y la segunda, en ténpera sobre pergamino (J. M. Chiappi González, 1968)<sup>32</sup>. También, en el antiguo libro de gracias e indulgencias (Manuel Beltrán, 1878)<sup>33</sup>.

El orfebre Cayetano González representó a la Virgen mercedaria dos veces. En la capilla trasera del «paso» de N. P. Jesús de la Pasión (1940-1949), en una alegoría en la que María acoge bajo su abierta capa a Pedro Nolasco, Raimundo de Peñafort, Jaime I y un cautivo cristiano encadenado y vestido a la moda musulmana, mostrando así la fundación y la labor redentora de la Merced al mismo tiempo. Las figuras de bulto redondo conjugan plata y marfil para cabezas, manos y piernas ejecutadas con gran técnica, belleza y virtuosismo. Y en el cuarto varal (1955-1956), también como Madre de Misericordia con dos figuras a sus pies<sup>34</sup>. Un altorrelieve argénteo en el «paso» de palio efigia a un joven y barbilampiño san Ramón Nonato, de busto prolongado y sedente, con pluma y libro en sus manos, escudo mercedario al pecho y sus acostumbrados atributos: capelo cardenalicio, candado, palma martirial y custodia, por su amor a la Eucaristía (Taller de Orfebrería Delgado López, 2000)<sup>35</sup>.

29. RUIZ BARRERA (2002c: 47); RUIZ BARRERA (2023b: 623).

30. RUIZ BARRERA (2021a: 337-356).

31. Miden 167 m y 169 m. De la bibliografía destacamos PALOMERO PÁRAMO (1983: 70, 84-85); GONZÁLEZ GÓMEZ y RODA PEÑA (1992: 237-238, 172-173, 179-180); RUIZ BARRERA (1998: 23-24); RODA PEÑA (2019: 176-180); RUIZ BARRERA (2023b: 623).

32. RUIZ BARRERA (1998: 25); RUIZ BARRERA (2023b: 623).

33. ÁLVAREZ CASADO (2019: 87); RUIZ BARRERA (2023b: 623).

34. GONZÁLEZ GÓMEZ (1943: 7-8); GONZÁLEZ GÓMEZ (1956: 9-12); GARCÍA OLLOQUI (1992: 220, 328, 280-281, 573); RUIZ BARRERA (2019: 573); RUIZ BARRERA (2023b: 623).

35. RUIZ BARRERA (2008a: 148); RUIZ BARRERA (2019: 580).

### 3.1.2. «Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad Mercedaria del Santísimo Sacramento y Antigua Archicofradía de Nazarenos de la Sagrada Expiración de Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima de las Aguas», Sevilla

Nacida en la parroquia de San Andrés, un año después, en 1576, fue acogida por los frailes de la casa grande. En 1613 la hermandad compró a la comunidad un terreno donde erigió la capilla en la cual permanecen<sup>36</sup>. Desde agosto de 2023 ostenta el título de mercedaria. Entre las piezas que atesora su patrimonio artístico destacan las que antaño pertenecieron al convento, de las que solo citaremos dos.

La Madre Comendadora (atribuida a José Montes de Oca, h. 1730<sup>37</sup>) pertenece a un tipo iconográfico creado en el siglo XVII, aunque los ejemplos conocidos se adscriben al siglo XVIII (fig. 1). Nace a partir de un episodio hagiográfico de Nolasco ocurrido un día en que él solo fue al coro a Maitines, pero al entrar contempló cómo la Virgen, sentada, presidía el rezo a unos ángeles-frailes, y por ello se la venera como superiora o comendadora en los conventos. La otra imagen es de San Ramón Nonato (Círculo de Juan de Mesa, primer tercio del siglo XVII)<sup>38</sup>. En el «paso» de palio se reproducen imágenes marianas y entre ellas, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada de la Puerta Real (Orfebrería Ramón León, 2009)<sup>39</sup>.

### 3.1.3. «Real Hermandad Sacramental del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo, Triunfo de la Santa Cruz y María Santísima de Villaviciosa», Sevilla

Fundada en la década de los setenta del siglo XVI en un oratorio –sobre parte de las ruinas del palacio de Hernando Colón–, la hermandad acogió a los religiosos al crearse allí el colegio de San Laureano. Expulsada por la desamortización, la corporación penitencial se trasladó en 1867 a la iglesia de San Gregorio Magno. Allí acogieron nuevamente a los mercedarios en 1940<sup>40</sup>.

Forman parte de su patrimonio el escudo mercedario y se realizó para una de las capillas de las esquinas del «paso» de Cristo Yacente una imagen

36. CARRERO RODRÍGUEZ (1984: 163, 166); AZANCOT FUENTES (2017: 32).

37. Mide 175 m. TORREJÓN DÍAZ (1987: 80); RODA PEÑA (1993: 117); RUIZ BARRERA (2008b: 91).

38. Mide 161 cm. HERNÁNDEZ DÍAZ (1983: II, 81); GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1998: I, 259).

39. Mide 31 x 15 x 15 cm. RAVÉ PRIETO (2023: s. p.); RUIZ BARRERA (2023b: 624).

40. RODRÍGUEZ BABÍO (2003: II, 405-406; 418); MESTRE NAVAS (2010: 26-30, 47-50, 55-63, 251-255).

escultórica de san Pedro Nolasco (Juan Carlos García Díaz, 1997), redentor, con grilletes rotos, y fundador, con el libro de reglas abierto<sup>41</sup>.

### 3.1.4. «Real, Muy Antigua y Fervorosa Hermandad de Nuestra Señora de la Piedad y Santísimo Cristo de la Exaltación en la Cruz», Écija

Se acepta que nació al principio del siglo XVI en el convento de mercedarios (1509), aunque las reglas conservadas datan de 1567. Su sede canónica se mantiene en la exiglesia conventual, aunque por derrumbe de las cubiertas se trasladaron en 2019 a la iglesia prioral de Santa María. Se da culto a la antigua Virgen titular del convento, imagen de candelero (anónima, reformada en el segundo cuarto del siglo XVIII)<sup>42</sup> y desde 2001 procesiona el día de su festividad. El escudo de la orden forma parte del emblema de la hermandad y se representa en diversos enseres procesionales, de entre los cuales destacamos el bordado del estandarte y el banderín (Antonio Pardal, 2009)<sup>43</sup>.

### 3.1.5. «Pontificia, Ilustre, Sacramental y Muy Antigua Hermandad y Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Santa Cruz en Jerusalén y Nuestra Señora de la Merced», Fuentes de Andalucía

Se fundó a finales del siglo XVI en la parroquia de Santa María la Blanca pasando a finales de 1616 o principios de 1617 al convento mercedario descalzo de la Veracruz y San José, su sede canónica. La imagen mariana (Taller de Pedro Roldán, siglo XVIII) muestra un dolorido rostro de gran angustia patente en dos lágrimas<sup>44</sup>.

La herencia mercedaria es marcada dentro de su patrimonio, luciendo el escudo en las artes de orfebrería y bordado<sup>45</sup>, e incrementándose su presencia desde que las nuevas Reglas (2005) integraran el escudo de la Merced Descalza en el de la hermandad. Valgan de ejemplos los representados en la corona procesional (Gruparte, 2008) y en las bambalinas del paso de palio (Talleres de Jesús Carmona Rivera, 2009)<sup>46</sup>.

41. RUIZ BARRERA (2008a: 72-73); RUIZ BARRERA (2019: 578).

42. MARTÍN OJEDA y GARCÍA LEÓN (2002: III, 376; 382); RUIZ BARRERA (2007b: 66); RUIZ BARRERA (2008b: 57); RUIZ BARRERA (2010b: 27-70).

43. MARTÍN OJEDA y GARCÍA LEÓN (2002: III, 376; 382; 384); RUIZ BARRERA (2010a: 74); RUIZ BARRERA (2021a: 346).

44. PASTOR TORRES (1997a: II, 278; 281-283); RUIZ BARRERA (2002a: 121); RUIZ BARRERA (2008c: 147).

45. PASTOR TORRES (1997a: II, 283).

46. RUIZ BARRERA (2010b: 74).



Figura 1. Sevilla. Hermandad del Museo. Virgen de la Merced Comendadora. Atr. A  
J. Montes de Oca (h. 1730)

### 3.2. Siglo XVII

#### 3.2.1 «Real Hermandad Sacramental y Cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes», Mairena del Aljarafe

La devoción nació gracias a la casa grande de Sevilla que poseía tierras allí. La corporación tiene aprobación de erección canónica en 1632. La imagen presidía el altar mayor de la parroquia de San Ildefonso –su sede– al menos, desde 1683. En el siglo XIX, tras un periodo de decadencia, se revitalizó gracias al sector femenino que gobernó durante cincuenta y nueve años, redactando nuevas Reglas (1872) y enriqueciendo su patrimonio artístico. Por su parte, el sector masculino logró el patronazgo de la villa para la Virgen de las Mercedes en 1888<sup>47</sup>.

La Virgen, de candelero y vestida al uso de la orden, porta a Jesús en sus brazos (anónima imagen medieval, muy reformada en el siglo XVIII). También se representa en dos estandartes: pintada sobre tabla oval (anónima, siglo XVIII) en el antiguo y, en el actual, como grupo argénteo con encarnaduras de marfil (Antonio Seco Velasco, h. 1950)<sup>48</sup>. Procesa en su festividad, el 24 de septiembre, y desde 1970 en la tarde del día del Corpus Christi<sup>49</sup>.

#### 3.2.2. «Muy Antigua, Fervorosa y Mercedaria Hermandad y Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso, San Juan Evangelista y Nuestra Señora de la Merced», El Viso del Alcor

Se creó la hermandad penitencial a finales del siglo XVII en el convento descalzo del Corpus Christi, actual sede. A los principales titulares<sup>50</sup>, se une desde febrero de 2001 Nuestra Señora de la Merced. La corporación recibió carta de agregación a la orden el 8 de marzo de 2015<sup>51</sup>.

Copias de la Virgen de la Merced, del altar mayor (anónima de principios del siglo XVII, reformada en la siguiente centuria posiblemente por Juan Cano)<sup>52</sup> se hallan en la presidencia del paso de palio (Taller Villarreal, 1997)<sup>53</sup>,

47. GAVIÑO COLCHERO (1995: 153-157); RUIZ BARRERA (2003a: II, 326-328); RUIZ BARRERA (2012: 357).

48. RUIZ BARRERA (2002a: 58, 72). Mide 146 cm. El primer simpecado, 160 x 98 cm, y la tabla oval, 38 x 28 cm. El segundo, 44 cm y el Niño 8 cm. RUIZ BARRERA (2003a: II, 328).

49. Era costumbre desde el siglo XVII hasta 1923, RUIZ BARRERA (2012: 357-358).

50. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: III, 312; 318-319); RUIZ BARRERA (2021a: XIV, 347-350).

51. Información oral de la hermandad.

52. DE LA VILLA NOGALES y MIRA CABALLO (1993: 54-55, 69-72).

53. RUIZ BARRERA (2002: 58, lám. 3; 70); RUIZ BARRERA (2008b: 84, 95).



Figura 2. El Viso del Alcor. Hermandad de N. P. Jesús Nazareno. Virgen de la Merced apareciéndose a san Cayetano. J. M.<sup>a</sup> Leal (2008)

apareciéndose a san Cayetano (fig. 2) en una de las capillitas laterales del paso del Nazareno<sup>54</sup>, y en el remate de la asta del banderín (Talleres Amores de La Algaba, 2008)<sup>55</sup>. Los santos de la Orden y san Lorenzo del retablo mayor (atribuidos a Juan Cano, h. 1760-1762)<sup>56</sup> se reproducen en las esquinas del paso del Nazareno, talladas en madera de Flandes (José M.<sup>a</sup> Leal Bernáldez, 2008) y, como fieles copias cada santo sostiene los mismos atributos que en el retablo: san Pedro Nolasco el estandarte y grilletes; san Ramón Nonato un ostensorio y los evangelios; san Serapio, la cruz en aspa en la que se le martirizó

54. La Merced Descalza logró Breve particular de Benedicto XIV otorgado en 1748 para que en sus templos hubiese altar de San Cayetano, RUIZ BARRERA (2003b: 31, 87).

55. RUIZ BARRERA (2019: 575).

56. DE LA VILLA NOGALES y MIRA CABALLO (1993: 54-55); RUIZ BARRERA (2008a: 67, 132, 176).

y san Lorenzo, la parrilla. Dichos atributos son de plata de ley (Talleres de Villareal)<sup>57</sup>. En metal plateado se representa la visión de la oliva o alegoría de la fundación descalza, según un sueño de Pedro Nolasco, ornando la base de un relicario del fundador (P. Rodríguez, 2016)<sup>58</sup>.

En un broche de oro que luce la titular en su salida procesional se aprecia el escudo descalzo y, junto con la Cruz de Jerusalén, bordado en diversos enseres y ajuar textil destacándose en la bambalina trasera del palio (Jesús Rosado, 1999)<sup>59</sup>.

### 3.3. Siglo XVIII

#### 3.3.1. «Real Hermandad de Penitencia y Humilde Esclavitud Mercedaria de Nuestro Padre Jesús Caído, Benditas Ánimas del Purgatorio y Cofradía de Nazarenos de las Negaciones y Lágrimas del Señor san Pedro y Nuestra Señora y Madre de los Dolores», Osuna

En el convento descalzo se fundó una letífica Esclavitud de seglares de la Merced<sup>60</sup>. Muy probablemente acabó integrándose en la hermandad penitencial, nacida en 31 de enero de 1705. De gran veneración son sus imágenes titulares. Desde 1964 radica en la iglesia de Santo Domingo. Llevan a gala su herencia mercedaria descalza y luce su escudo en las dos varas fundacionales (anónimas, h. 1700) y en la cruz de guía (anónima, 1705). Modernamente también se labran en la media luna que acompaña a la Virgen, en el Libro de Reglas<sup>61</sup> y en los ciriales. Asimismo, se halla bordado en otros enseres procesionales<sup>62</sup>.

#### 3.3.2. «Real, Antigua, Venerable Ilustre y Fervorosa Mercedaria del Patrocinio de Nuestra Señora, Santo Cristo de la Redención, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada, San Pedro Nolasco y san Fernando Rey», Sevilla

Esta hermandad letífica, única en Sevilla, tiene su origen en un retablo pictórico del siglo XVII adosado al muro de la antigua Puerta Real, cuya capillita fue

57. RUIZ BARRERA (2019: 578, 580, 581, 583).

58. Las reliquias se hallaron en el ara del altar mayor en noviembre de 2014 cubiertas por fragmentos de papel que indican su pertenencia a san Pedro Nolasco.

59. BONILLA CRUZ (2001: 20-21); RUIZ BARRERA (2010a: 74-75); RUIZ BARRERA (2021a: 340-341).

60. RUIZ BARRERA (2015a: VIII, 227-228).

61. PASTOR TORRES (1997b: III, 148; 153; 155); HERNÁNDEZ GONZÁLEZ y GUTIÉRREZ NÚÑEZ (2006: 286-288).

62. RUIZ BARRERA (2010a: 75); RUIZ BARRERA (2021a: 347).

restaurada en 1718 por fray Diego Tello, rector del colegio de San Laureano que limitaba con dicha puerta. Quizás la hermandad fuera creada h. 1680<sup>63</sup>, y exterior al templo porque la Concordia de 1600 firmada entre la Merced y la Hermandad del Santo Entierro prohibía admitir a otras cofradías<sup>64</sup>. Las reglas se fechan en 1725. Desde 1817 existe la advocación cristífera, cuya imagen no procesiona al igual que los demás titulares<sup>65</sup>.

La actual imagen (Luis Álvarez Duarte, 1989) presenta un rostro adolescente, de alargadas facciones, bellas, dulces y serenas marcadas por unos grandes y expresivos ojos negros. Preside su pequeña capilla. En la década de 1960 se la vistió acorde a los tiempos litúrgicos<sup>66</sup>. Su indumentaria mercedaria se retomó en 2013 y también su iconografía como Redentora de Cautivos sosteniendo un cepo de grilletes. La imposición de la corona por piedad popular en 1972 recibió rango de canónica en 1998. En 1982, el 12 de octubre, el padre general Acquaro otorgó Carta de Agregación a la Merced. En 2002 se le impuso la Medalla de la Ciudad de Sevilla<sup>67</sup>.

Se venera en la capilla una imagen de san Pedro Nolasco (anónima, siglo XVIII)<sup>68</sup> (fig. 3). El escudo de la orden luce en el estandarte (fig. 4), obra de Carrasquilla (1947) entre otros importantes enseres procesionales<sup>69</sup>.



Figura 3. Sevilla. Hermandad de las Mercedes Coronada de la Puerta Real. San Pedro Nolasco. Anónima (siglo XVIII)

63. RUIZ BARRERA (2018: 110-111).

64. MESTRE NAVAS (2010: 60).

65. RUIZ BARRERA (2003a: II, 331); RUIZ BARRERA (2018: 115).

66. Mide 150 m. MARTÍNEZ ALCALDE (1997: 329); MARTÍNEZ ALCALDE (1988: 223, 219, 228); RUIZ BARRERA (2002b: 88-89). Mide 150 cm. RUIZ BARRERA (2023b: 622).

67. MARTÍNEZ ALCALDE (2011: I, 480); RUIZ BARRERA (2003a: II, 332); RUIZ BARRERA (2023b: 622); ASTORGA PEDRERO (2023: 634-635).

68. MARTÍNEZ ALCALDE (2011: I, 480); RUIZ BARRERA (2002: 49, 88-89); RUIZ BARRERA (2018: 133); RUIZ BARRERA (2023b: 622).

69. RUIZ BARRERA (2015a: VIII, 238-241).



Figura 4. Sevilla. Hermandad de las Mercedes Coronada de la Puerta Real. Estandarte. Carrasquilla (1947)

### 3.3.3. «Confraternidad del Rosario de María Santísima de la Merced y Misericordia», Carmona

La devoción llegó a través del convento descalzo del Corpus Christi de El Viso del Alcor que poseía olivares en el término carmonense. Las primeras Reglas datan de 1743 y su sede fundacional es la parroquia de San Pedro. La actual imagen (anónima, siglo XIX) es de candelero y viste al uso mercedario; ciñe su cabeza corona de plata, flanqueada por angelitos, y una cabellera de pelo natural enmarca su joven e inexpresivo rostro. A sus pies se dispone una media luna de plata con ángeles tenantes de escudos de la orden como remate; porta en sus manos escapularios y el símbolo de la Esclavitud de Seglares (S atravesada por un clavo). Como Redentora de Cautivos se representa pintada al óleo sobre raso centrandlo el antiguo estandarte (anónimo, segunda mitad del siglo XVIII). Antiguamente la corporación se componía exclusivamente de mujeres<sup>70</sup>.

70. RUIZ BARRERA (2002a: 113); RUIZ BARRERA (2015a: VIII, 216-217).

### 3.4. Siglo XX

#### 3.4.1. «Humilde y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Ntro. Padre Jesús Despojado de sus vestiduras, María Santísima de los Dolores y Misericordia, Mayor Dolor de Nuestra Señora, San Juan Evangelista y S. Bartolomé Apóstol», Sevilla

Fundada en 1936, se reorganizó en 1958 en su capilla propia de la plaza de Mollavedro. La actual imagen (A. Eslava Rubio, 1962) posee una leve inclinación de la cabeza hacia su derecha al mismo tiempo que eleva el rostro –de auténtico y expresivo dolor con seis lágrimas–, actitud que la singulariza. Luce escudo mercedario en su pecherín por denominarse «de la Misericordia» («Merced» en el siglo XIII era sinónimo de Misericordia), advocación debida al deseo de don Antonio Fernández Rodríguez, reorganizador de la corporación e integrante de la Hermandad de Pasión<sup>71</sup>.

#### 3.4.2. «Ilustre y Fervorosa Hermandad de Nuestra Señora de Roncesvalles y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima de la Merced en su Amargura», Bollullos de la Mitación

Nace en 1949 en la capilla de Nuestra Señora de Roncesvalles, donde permanece. El párroco propició la advocación mariana de la Merced y se unió a la de la Amargura por deseo de los hermanos<sup>72</sup>. La actual imagen (Luis Álvarez Duarte, 2002) es hermosa, de serena expresión y dolor contenido visible por las seis lágrimas que discurren por sus mejillas<sup>73</sup>. Anteriormente uno de los hermanos fundadores, el escultor Antonio Pérez Ruiz creó dos imágenes (1950 y 1986-1987), siendo la segunda dolorosa la que ornan las Reglas (1989)<sup>74</sup>.

El emblema mercedario se representa en multitud de enseres procesionales realizados en orfebrería y bordado, al igual que en las demás corporaciones citadas, desde los pasos a las coronas marianas y su ajuar. Destacamos el broche de oro y rubíes (Joyería Purísima, 2000) que luce la Virgen<sup>75</sup>. En 2016 se estrenaron en el paso de palio cuatro figuras de plata, con rostro y manos de

71. Mide 165 cm. PALOMERO PÁRAMO (1983: 83-84); GONZÁLEZ GÓMEZ y RODA PEÑA (1992: 189-190); MARTÍNEZ ALCALDE (1995: II, 374-376); ROMERO MENSAQUE (2003: 89-90).

72. RODRÍGUEZ BABÍO (1997: II, 70-71).

73. RUIZ BARRERA (2002a: 123-124); JOAQUÍN LEÓN (2012: 213-214); RUIZ BARRERA (2016: 1278).

74. Mide 28 x 22 cm, RUIZ BARRERA (2008b: 116).

75. RODRÍGUEZ BABÍO (1997: II, 75); RUIZ BARRERA (2010a: 75-76).

marfil (Fernando del Toro). Erguidos e itinerantes, los atributos de san Pedro Nolasco son lábaro con el escudo mercedario, cepo de grilletes, cruz patriarcal y Reglas; y san Ramón Nonato luce el candado cerrando sus labios, ostensorio, palma de martirio con triple corona y capelo cardenalicio<sup>76</sup>.

### 3.4.3. «Real Hermandad Mercedaria de Nuestro Padre Jesús de la Paz en su Entrada Triunfal en Jerusalén y María Santísima de la Palma», Marchena

Fue creada en 1956 en el convento de San Agustín, regentado por mercedarios descalzos (desde 1915) y sede actual. El «Gloria» del «paso» de palio representa al óleo (Pérez Conde, 1995) a la Virgen inspirada en la del lienzo «Aparición de la Virgen de la Merced a san Ramón Nonato» (Francisco Pacheco, 1605, Museo de Bellas Artes de Sevilla)<sup>77</sup>. El amor a la orden descalza se muestra en el escudo bordado que luce la bambalina frontal del «paso» de palio (Manuel Solano, 1991)<sup>78</sup> y en el banderín (M.<sup>a</sup> del Carmen, de Pilas, 1993)<sup>79</sup>.

### 3.4.4. «Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Sacramento; Nuestro Padre Jesús Cautivo, en el Abandono de Sus Discípulos, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada y San Juan Evangelista en la Tercera Palabra, Inmaculada Milagrosa y Santa Genoveva», Sevilla

Se crea en la parroquia de la Santa Francesa en 29 de abril de 1956. El mercedario P. Sancho Blanco escribió el prólogo de las Reglas. La dolorosa (José Paz Vélez, 1956)<sup>80</sup>, inclina el rostro hacia la derecha, posee una apesadumbrada mirada baja y un leve hoyuelo en la barbilla. El llanto se representa en dos lágrimas deslizadas por la mejilla derecha y una por la izquierda. Su iconografía concreta es la de Virgen al pie de la cruz después de la Crucifixión de Jesús<sup>81</sup>. Se la coronó en 1972. Desde el 1 de junio de 1988 la Virgen es cotitular de la parroquia.

76. RUIZ BARRERA (2019: 579, 581).

77. MAYO RODRÍGUEZ (1999: V, 38); RUIZ BARRERA (2002b: 80-81); RUIZ BARRERA (2019: 571-572).

78. RUIZ BARRERA (2010a: 76).

79. MAYO RODRÍGUEZ (1999: V, 43-44).

80. GONZÁLEZ GÓMEZ y RODA PEÑA (1992: 201).

81. Mide 170 cm. LERATE CABRERA (1981: 48, 50, 52); PALOMERO PÁRAMO (1983: 70, 154-155); GONZÁLEZ GÓMEZ y RODA PEÑA (1992: 201); PASTOR TORRES (1998a: I, 370); RUIZ BARRERA (1998: 24). Restaurada por Gutiérrez Carrasquilla en 2007, RUIZ BARRERA (2008: 148); RUIZ BARRERA (2023b: 624-625).

La venerada imagen orna el Libro de Reglas<sup>82</sup>. El escudo de la orden se integra en el de la corporación y así luce en los más diversos enseres procesionales.

El «Gloria» (fig. 5) del «paso» del palio (Taller de Jesús Rosado, 2016), reproduce un lienzo del museo hispalense titulado «La aparición de la Virgen de la Merced a Pedro Nolasco» (Alonso Miguel de Tovar, h. 1723), al igual que el antiguo, de 1965<sup>83</sup>.



Figura 5.  
Sevilla.  
Hermandad de  
las Mercedes  
Coronada  
de Santa  
Genoveva.  
Gloria del  
Palio. Taller de  
Jesús Rosado  
(2016)

82. Restaurado por F. Vaquero Valero en 2019, RUIZ BARRERA (2023b: 624).

83. RUIZ BARRERA (2019: 572); RUIZ BARRERA (2023b: 624).

### 3.4.5. «Hermandad del Santísimo Cristo del Calvario y Nuestra Señora del Mayor Dolor», Morón de la Frontera

El antiguo templo del convento descalzo es la parroquia de Nuestra Señora de la Merced. La corporación se fundó en 1958 y se reorganizó en 1986. El emblema de la orden se halla bordado en la delantera del «paso» de palio (Manuel Solano, 1994-1998) y en el banderín de la hermandad, realizado en oro fino sobre tisú de plata (Taller de la Hermandad, 1996)<sup>84</sup>.

## 3.5. Siglo XXI

### 3.5.1. «Agrupación parroquial de Nuestro Padre Jesús de la Salud y Madre de Dios de la Merced, Redentora de cautivos», Marchena

Nace en 2006 en la parroquia de San Miguel, regentada por un mercedario descalzo. La Virgen (M. A. Humanes López, 2006) se caracteriza por un hermoso y juvenil rostro de facciones ovaladas que se gira levemente hacia su izquierda mostrando, como corresponde a una dolorosa, una clara expresión angustiada acentuada por tres alargadas lágrimas dispuestas en forma asimétrica<sup>85</sup>.

### 3.5.2. «Humilde Agrupación de fieles del Santísimo Cristo de la Misericordia y Nuestra Madre y Señora de la Merced», Sevilla

Tuvo su origen en una cruz de mayo realizada en el barrio de las Tres Mil Viviendas a finales de 1980. Desde 2016 la agrupación trabaja en la parroquia de San José de Palmete, su sede canónica. La imagen mariana (R. Díaz Caro, 2005) posee una leve inclinación hacia adelante y su joven rostro se caracteriza por cinco lágrimas asimétricamente dispuestas. Luce el escudo en su pecho y en los escapularios que porta<sup>86</sup>. Procesa sobre andas en rosario vespertino en su festividad.

84. PÉREZ GONZÁLEZ (2002: IV, 108-113); RUIZ BARRERA (2005: 271-306); RUIZ BARRERA (2010a: 76).

85. Mide 168 cm. RUIZ BARRERA (2007-2008: 113); RUIZ BARRERA (2008b: 150); RUIZ BARRERA (2016: 1278).

86. Díaz Caro, en 1993, talló la primera imagen, RUIZ BARRERA (2008b: 112); RUIZ BARRERA (2008c: 149-150); RUIZ BARRERA (2016: 1278).

### 3.5.3. «Fraternidad Seglar de Nuestra Madre y Señora de la Merced y San Pedro Nolasco», Sevilla

La Esclavitud de Seglares de la casa grande nació en 1613, se restableció treinta años después y se extendió hasta 1870<sup>87</sup>. Resurge con el regreso de los frailes en el convento de San Gregorio Magno en los años cuarenta del siglo XX y decae en la década de los ochenta del mismo siglo. El 8 de diciembre de 2020 se restableció nuevamente. La fiesta a la Virgen en septiembre se une en mayo a la procesión del Escapulario en que recorre las naves del templo, y en el mismo mes al culto a san Pedro Nolasco.

En el actual patrimonio artístico destacan la imagen mariana titular (fig. 6, anónima, siglo XVIII)<sup>88</sup>; el estandarte (Antonio Roldán Nieto, 2023); las vitelas del libro de Reglas (Taller Daroal, 2021) representando a la Virgen y a san Pedro Nolasco, unos ángeles pintados (Jaime J. Sánchez, 2023) y una pequeña imagen mariana mercedaria (P. Gallardo, 2016) donada por las Religiosas Siervas de Jesús de la Caridad en 2023.

## CONCLUSIONES

Hemos pretendido en estas páginas tratar, aunque someramente, la relevancia de las órdenes mercedarias en la creación y desarrollo de la religiosidad popular en la provincia de Sevilla. Desde el siglo XVI hasta la actualidad distintas corporaciones penitenciales o letíficas han ido naciendo o acogándose a los muros conventuales o acogiendo a los religiosos en sus templos, tomando solo algunas la advocación mariana de la Merced, pero todas, el espíritu redentor de ambas órdenes, plasmado también en diversas manifestaciones artísticas. Hemos expuesto quince en total, siendo tres letíficas, más dos agrupaciones que en el siglo XXI han iniciado su itinerario eclesial y una fraternidad laical.

---

87. RUIZ BARRERA (2002b: 65-94).

88. Don José Manuel García Rodríguez y don Álvaro Robles Bermudo la restauraron en 2021. El nuevo cuerpo y las nuevas pestañas fueron obra del escultor Santiago Delgado Carrera. La imagen titular a la que daba culto la Esclavitud, la «Fernandina», obra castellana de la primera mitad del siglo XIV, se conserva desde 1840 en el convento de la Asunción, HERNÁNDEZ DÍAZ (1942: 33); RODA PEÑA (1983: 112). RUIZ BARRERA (2002b: 65); RUIZ BARRERA (2023b: 42-43, 48, 46-47).



Figura 6. Convento de San Gregorio. Nuestra Madre y Señora de la Merced.  
Anónima (siglo XVIII)

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ CASADO, M. (2019): «La Hermandad de Pasión, de la parroquia de San Miguel a la Colegial del Divino Salvador», en J. Roda Peña (coord.), *Pasión. Historia y patrimonio artístico*: 73-150. Sevilla, Archicofradía de Pasión y Fundación Cajasol.
- ANGLÉS HERRERO, M. A., O. de M. (2020): «Ocho siglos de historia y vida. Una mirada ingenua», en *800 años de huella mercedaria. Un repaso a la historia de la orden de la Merced*: 30-91. Barcelona, Letrame editorial.
- ASTORGA PEDRERO, I. (2023): «La coronación de la Virgen de las Mercedes. Un hito en dos partes y veinticinco años de diferencia», *Boletín de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*: 634-635.
- AZANCOT FUENTES, F. (2017): *Noticias históricas de la hermandad del Museo y otras reflexiones*. Sevilla, Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad del Santísimo Sacramento y Antigua Archicofradía de Nazarenos de la Sagrada Expiración de Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima de las Aguas.
- BONILLA CRUZ, F. J. (2001): «Entrevista al bordador ecijano don Jesús Rosado Borja», *El Nazareno* 19: 20-21.
- BUESO, I. P. y BELLOSO, J. (1997): *Historia de El Viso del Alcor*, I. El Viso del Alcor, I. P. Bueso.
- CANO MANRIQUE, F., O. M. D. (1986): *Supresión de la Orden, Historia de la Orden de la Merced Descalza. Siglo XIX*, I. Madrid, F. Cano.
- CANO MANRIQUE, F., O. M. D. (1992): *De la persecución a la autonomía plena (1917-1955)*, *Historia de la Orden de la Merced Descalza*, III. Madrid, F. Cano.
- CANO MANRIQUE, F., O. M. D. (1992): *La Restauración de la Orden (1886-1915)*, en *Historia de la Orden de la Merced Descalza (s. XIX)*, II. Madrid, F. Cano.
- CANO MANRIQUE, F., O. M. D. (2009): *Historia de la Orden de la Merced Descalza. Su desarrollo fundacional. Siglo XVII*, II. Madrid, F. Cano.
- CARRERO RODRÍGUEZ, J. (1984): *Anales de las Cofradías Sevillanas*. Sevilla, Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Ntro. Padre Jesús de las Penas.
- CARTAYA BAÑOS, J. (2019): «“Donde siempre ha sido muy estimada”: la hermandad de Pasión en el convento casa grande de la Merced Calzada (c. 1539-1840)», en J. Roda Peña (coord.), *Pasión. Historia y patrimonio artístico*: 23-72. Sevilla, Archicofradía de Pasión y Fundación Cajasol.
- CASTAÑO, P., O. de M. (1988): «Santa María de la Merced. Génesis de una advocación», *Estudios* 161-162: 37-54.
- CURIA GENERAL DE LA ORDEN DE LA MERCED (1997): *La Orden de Santa María de la Merced (1218-1992). Síntesis histórica*. Roma, Instituto Histórico de la Orden de la Merced.
- DE LA VILLA NOGALES, F. y MIRA CABALLO, E. (1993): *Documentos inéditos para la Historia del Arte en la provincia de Sevilla, siglos XVI al XVIII*. Sevilla, Gandolfo.
- DEVESA, J., O. de M. (1988): «Fray Pedro Nolasco en documentos notariales de su tiempo. Verdadera fecha de la muerte de San Pedro Nolasco», *Obra Mercedaria* 189-190: 56-77.
- ESTATUTO DE BAYONA, 6 julio 1808, Vol. 1, a. 1º.

- FRAGA IRIBARNE, M.<sup>a</sup> L. (1983): *Conventos femeninos desaparecidos. Sevilla-Siglo XIX*. Sevilla, Ediciones Guadalquivir.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1997): «Muy Antigua y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, María Santísima del Mayor Dolor y San Juan Evangelista de El Viso del Alcor», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Nazarenos de Sevilla*, III: 311-321.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1998): «Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad del Santísimo Sacramento y Archicofradía de Nazarenos de la Sagrada Expiración de Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima de las Aguas», en *Crucificados de Sevilla*, I: 229-263. Sevilla, Tartessos.
- GARCÍA OLLOQUI, M.<sup>a</sup> V. (1992): *Orfebrería sevillana. Cayetano González*. Sevilla, Ediciones Guadalquivir.
- GAVIÑO COLCHERO, J. (1995): «Una página de historia», *Estudios* 188: 153-157.
- GAZULLA GÁLVEZ, F. D., O. de M. (1985<sup>2</sup>): *La Orden de Ntra. Sra. de la Merced. Estudios históricos-críticos (1218-1317)*: I-II, 233-236. Madrid, Provincia Mercedaria Inmaculada.
- GESTOSO Y PÉREZ, J. (1984): *Sevilla Monumental y artística*, III: 520. Sevilla, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, C. (1943): «Descripción del paso de Nuestro Padre Jesús de la Pasión», en *Florilegio dedicado a las nuevas andas procesionales de Nuestro Padre Jesús de la Pasión*: 7-10. Sevilla, Tip. Rodríguez, Giménez y Compañía.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, C. (1956): *Descripción de los varaes del paso de palio de Nuestra Madre y Señora de la Merced de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Pasión*. Sevilla, Hermandad de Pasión.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, J. M. y RODA PEÑA, J. (1992): *La imaginería procesional de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad.
- GUIMERÁN, F., O. de M. (1591): *Breve Historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Valencia, En casa de los herederos de Juan Navarro.
- GUTIÉRREZ LLAMAS, M.<sup>a</sup> del C. (1983): «Estudio histórico-artístico del Monasterio de la Asunción de Sevilla de Reverendas Madres Mercedarias», *Archivo Hispalense* 202: 141-222.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. (1948): «Estudio de la iconografía mariana hispalense de la época fernandina», *Archivo Hispalense* 27-32(IX): 155-190.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. (1983): «El patrimonio histórico-artístico de la hermandad del Museo», *Boletín de Bellas Artes* II: 65-84.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. y GUTIÉRREZ NÚÑEZ, F. J. (2006): «Una aportación documental a la historia de la Hermandad de Jesús Caído de Osuna: en torno a la cronología y posible autoría de la Virgen de los Dolores», en *III Jornadas de Historia sobre el Provincia de Sevilla Sierra Sur*: 286-288. Sevilla, Asociación Provincial Sevillana de Cronistas e Investigadores Locales.
- JOAQUÍN LEÓN, J. (2012): *El niño imaginero. Medio siglo de cofradías con Álvarez Duarte*. Sevilla, Jirones de Azul.
- LERATE CABRERA, A. (1981): «1956-1958», en *Amanecer de una cofradía sevillana. Veinticinco aniversario de la fundación de la Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús Cautivo en el abandono de sus discípulos, Nuestra*

- Señora de las Mercedes y San Juan Evangelista en su Tercera palabra*: 56-58. Salamanca, Hermandad de Nuestro Padre Jesús el Cautivo.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, C. (1943): «La Hermandad y la imagen de Jesús de la Pasión», en *Florilegio dedicado a las nuevas andas procesionales de Nuestro Padre Jesús de la Pasión*: 7-10. Sevilla, Tip. Rodríguez, Giménez y Compañía.
- LOZANO NIETO, J. M. (1992): *Una joya histórica andaluza. El convento loreño de la Limpia Concepción*. Madrid, Publicaciones Claretianas.
- MAGARIÑOS VILA, C., O. de M. (2001): «Instituto de Religiosas de la Orden de la Merced», *Analecta Mercedaria* 20: 213-260.
- MANES MANAUTE, A. (1996): «Esplendor y simbolismo en los bordados», en *Sevilla Penitente III*: 243-337. Sevilla, Editorial Gever.
- MARTÍN ROLDÁN, Á. (2023): *Historia y arte de la Merced Descalza. Fundaciones conventuales patrocinadas por la IV condesa de Castellar*, *Analecta Mercedaria*, XXXVIII-XXXIX, 2020-2021. Roma, Associazione dei Fratelli Editori dell'Istituto Storico dell'Ordine della Mercede.
- MARTÍN OJEDA, M. y GARCÍA LEÓN, G. (2002): «Hermandad de Nuestra Señora de la Piedad y Santísimo Cristo de la Exaltación en la Cruz», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Crucificados de Sevilla*, III: 375-385. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (1988): *Hermandades de Gloria de Sevilla*. Sevilla, Boletín de Cofradías de Sevilla.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (1997): *Sevilla mariana. Repertorio iconográfico*. Sevilla, Ediciones Guadalquivir.
- MARTÍNEZ ALCALDE, J. (2011): «Real, Antigua, Venerable, Ilustre y Fervorosa Hermandad del Patrocinio de Nuestras Señora, Santo Cristo de la Redención, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada, San Pedro Nolasco y San Fernando Rey», en *Anales histórico-artísticos de las Hermandades de Gloria de Sevilla*, I: 455-488. Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Sevilla.
- MAYO RODRÍGUEZ, J. (1999): «Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Paz en Entrada Triunfal en Jerusalén y María Santísima de la Palma», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado, *Misterios de Sevilla*, V: 37-45. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- MESTRE NAVAS, P. A. (2010): *Historia de la Real Hermandad del Santo Entierro de Sevilla. del Colegio de san Laureano al de san Gregorio de los Ingleses*. Sevilla, Real Hermandad Sacramental del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo, Triunfo de la Santa Cruz y María Santísima de Villaviciosa.
- MORA GONZÁLEZ, E., O. de M. (2010): *Las redenciones de cautivos. Colección Familia Mercedaria* 40. Madrid, Dehon.
- PALOMERO PÁRAMO, J. M. (1983): *Las Vírgenes en la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla, Ayuntamiento.
- PASTOR TORRES, Á. (1997a): «Pontificia, Ilustre, Sacramental y Muy Antigua Hermandad y Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Santa Cruz en Jerusalén y Nuestra Señora de la Merced», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado, *Nazarenos de Sevilla*, II: 277-281. Sevilla, Ediciones Tartessos.

- PASTOR TORRES, Á. (1997b): «Real Hermandad de Penitencia y Humilde Esclavitud Mercedaria de Nuestro Padre Jesús Caído, y Benditas Ánimas del Purgatorio y Cofradía de Nazarenos de las Negaciones y Lágrimas del Señor San Pedro y Nuestra Señora y Madre de los Dolores», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado, *Nazarenos de Sevilla* III: 147-155. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- PASTOR TORRES, Á. (1998a): «Fervorosa Hermandad del Santísimo Sacramento, Inmaculada Milagrosa, Santa Genoveva y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús Cautivo en el abandono de sus discípulos, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada y San Juan Evangelista en su Tercera Palabra», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado, *Misterios de Sevilla*, I: 347-381. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- PÉREZ GÓNZALEZ, S. M.<sup>a</sup> (2002): «Hermandad del Santísimo Cristo del Calvario y Nuestra Señora del Mayor Dolor», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado, *Crucificados de Sevilla*, IV: 108-113 Sevilla, Ediciones Tartessos.
- PIKAZA, X., O. de M. (1987): *Camino de liberación. El modelo mercedario*. Estella, Verbo Divino.
- PLACER LÓPEZ, G., O. de M. (1981): «Los años de la Restauración en Conjo (1881-1890)», *Restauración de la Merced en España. Cien años de la Provincia de Castilla 1881-1981*: 24-30. Madrid, Mercedarios de Castilla.
- RAVÉ PRIETO, J. L. (2023): «Nuestra Señora de las Mercedes Coronada», en *Mercedes de la Puerta Real. Gloria coronada*. [Catálogo de la exposición]. Sevilla, Real, Antigua, Venerable Ilustre y Fervorosa Mercedaria del Patrocinio de Nuestra Señora, Santo Cristo de la Redención, Nuestra Señora de las Mercedes Coronada, San Pedro Nolasco y san Fernando Rey.
- REMÓN, A., O. de M. (1618): *Breve Historia General de la Orden de Ntra. Señora de la Merced Redención de Cautivos*. Madrid, Luis Sánchez.
- RODA PEÑA, J. (1993): «La Virgen de la Merced. Iconografía escultórica en los conventos sevillanos de mercedarias», *Archivo Hispalense* 232: 109-122.
- RODA PEÑA, J. (1997): «Archicofradía del Santísimo Sacramento y Pontificia y Real de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Pasión y Nuestra Madre y Señora de la Merced», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Nazarenos de Sevilla*, I: 209-239. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- RODA PEÑA, J. (2019): «Belleza trascendente y excelencia artística: la escultura en la Hermandad de Pasión», en J. Roda Peña (coord.), *Pasión. Historia y patrimonio artístico*: 169-194. Sevilla, Archicofradía de Pasión y Fundación Cajasol.
- RODRÍGUEZ, A. (2003): «Real Hermandad Sacramental del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo, Triunfo de la Santa Cruz y María Santísima de Villaviciosa», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Misterios de Sevilla*, II: 405-425. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- RODRÍGUEZ BABÍO, A. (1997): «Ilustre y Fervorosa Hermandad de Nuestra Señora de Roncesvalles y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima de la Merced en su Amargura», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Nazarenos de Sevilla*, II: 69-75. Sevilla, Ediciones Tartessos.

- RODRÍGUEZ CARRAJÓ, M., O. de M. (1970): «Ramas femeninas mercedarias», *Estudios* 90-91: 328.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2003): «Estudio histórico», en *La Hermandad de Jesús Despojado. Historia y patrimonio*. Sevilla, Hermandad de Jesús Despojado de sus Vestiduras.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (1998): «Nuestra Señora de la Merced en el patrimonio artístico de las hermandades de penitencia de Sevilla», *Estudios* 203: 17-29.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2002a): *La Virgen de la Merced. Iconografía en Sevilla*. Madrid, Estudios.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2002b): «La Esclavitud de Seglares de Nuestra Señora de la Merced de Sevilla», en *III Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia. Sevilla*: 65-94. Sevilla, Ediciones Guadalquivir.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2002c): «Un documento inédito del siglo XVIII sobre la Hermandad de Pasión de Sevilla», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 521: 47.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2003a): «La Merced. Una secular advocación mariana en las Hermandades de Gloria sevillanas», en *Las advocaciones marianas de Gloria. Actas del I Congreso Nacional*, II: 325-333. Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2003b): «Patrimonio artístico mercedario en la provincia de Sevilla», en *La Orden de la Merced en Andalucía (1203-1603-2003). Patrimonio histórico mercedario, en la provincia de Sevilla*. [Catálogo de la Exposición]. Marchena, Ayuntamiento de Marchena.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2005): «La Merced Descalza en Morón de la Frontera: apuntes sobre su historia y patrimonio», en *Actas VI Jornadas de Temas Moronenses*: 271-306. Morón de la Frontera, Servicio de Publicaciones de la Fundación Fernando Villalón y Patronato Municipal de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Moró de la Frontera.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2007a): «Religiosos mercedarios. Sus representaciones en las artes plásticas sevillanas», *Estudios* 235-236: 167-168, 170-173.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2007b): «La Orden de Santa María de la Merced Redención de cautivos cristianos», en M.<sup>a</sup> T. Ruiz Barrera y N. Pérez-Aínsua Méndez, *La Orden de la Merced en Écija (siglos XVI-XXI)*. Écija, Asociación Martín de Roa.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2008a): *Los Santos de la Merced. Aproximación a su iconografía en Sevilla. Analecta Mercedaria*, 24-25.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2008b): *La Virgen de la Merced. Aproximación a su iconografía en Sevilla. Analecta Mercedaria*, 26-27.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2008c): *Descubriendo Andalucía. El arte mercedario en Sevilla*. Roma, Associazione dei Fratelli Editori dell'Istituto Storico dell'Ordine della Mercede.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2009): «Panorama histórico y actual de las Órdenes y congregaciones mercedarias en la provincia de Sevilla», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, II: 269-304. Sevilla, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla Cátedra «Beato Marcelo Spínola».
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2010a): «Arte y devoción en las Hermandades penitenciales mercedarias de la provincia de Sevilla», *Morón Cofrade* 13: 74-76.

- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2010b): «El convento de Nuestra Señora de la Merced, 500 años de presencia en Écija», en *Actas de las VIII Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija. 500 aniversario de la Fundación del Convento de Nuestra Señora y de la Merced y la Hermandad de Nuestra Señora de la Piedad y Stmo. Cristo de la Exaltación en la Cruz de Écija*: 27-70. Écija, Asociación de Amigos de Écija.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2012): «Culto en la Iglesia y culto en la calle. Nuestra Señora de la Merced en las procesiones de Gloria de Sevilla», en *XX Simposium Advocaciones marianas de Gloria*, II: 357-360. San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escluiarensense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2015a): «Auge, ocaso y pervivencia de Hermandades mercedarias de Gloria. Devoción, historia y arte en la archidiócesis de Sevilla», en *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, VIII: 213-246. Sevilla, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla Cátedra «Beato Marcelo Spínola».
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2015b): «Merced Dolorosa. El Neobarroco sevillano en sus imágenes», en *Congreso Internacional Virgo Dolorosa*: 1273-1288. Carmona, Orden de los Siervos de María.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2018): «Nuestra Señora de las Mercedes Coronada y su hermandad de la Puerta Real. Constante pervivencia a través de los siglos», en *XIX Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*: 109-138. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2019): «La Merced en los “pasos” penitenciales. Algunos ejemplos en Andalucía occidental», en *II Congreso Nacional. Arte, cultura y patrimonio*: 571-586. Zamora, Ayuntamiento de Zamora.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2021a): «Vínculos entre la Merced y las hermandades penitenciales en la provincia de Sevilla. Notas sobre su historia y patrimonio», en *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, XIV: 337-356. Sevilla, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla Cátedra «Beato Marcelo Spínola».
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2021b): «Convento de la Asunción de Ntra. Señora. Varia artística a lo largo de los siglos XVI al XX», en J. Jordán Fernández (coord.), *La Merced en Sevilla y su provincia. Miscelánea de estudios en el VIII Centenario de su fundación*: 219-252. Sevilla, Excma. Diputación de Sevilla.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2023a): «Merced en Sevilla. Origen, extensión, relevancia y presencia actual», en *Sanctus. Santo Rey – Santo Entierro*. [Catálogo de la exposición]: 34-41. Sevilla, Fundación Cajasol.
- RUIZ BARRERA, M.<sup>a</sup> T. (2023b): «La Virgen de la Merced o Mercedes en el patrimonio de las hermandades de Sevilla. Pasado y presente», *Boletín de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*, 776: 620-625.
- SAN CECILIO, P. de, O. M. D. (1669): *Anales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced Redempcion de Cautivos*. Barcelona, Dionisio Hidalgo.
- SANLÉS MARTÍNEZ, R., O. de M. (1981): «Casas de Provincia», en *Restauración de la Merced en España. Cien años de la provincia de Castilla (1881-1981)*: 122-124. Madrid, Mercedarios de Castilla.
- TORREJÓN DÍAZ, A. (1987): *José Montes de Oca, escultor. Arte Hispalense* 46. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

- TOURÓN DEL PIÉ, E., O. de M. (1981): «Los mercedarios de Castilla desde la ex-claustración hasta la restauración (1835-1881)», en *Restauración de la Merced en España. Cien años de la Provincia de Castilla 1881-1981*. Madrid, Mercedarios de Castilla.
- VICEDO PEDEMONTE, F. (1981): «1977-1980», en *Amanecer de una Cofradía sevillana. Veinticinco aniversario de la fundación de la Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús Cautivo en el abandono de sus discípulos, Nuestra Señora de las Mercedes y san Juan Evangelista en su Tercera Palabra*: 241-243. Salamanca, Cofradía de Nuestro Padre Jesús Cautivo.
- ZÚÑIGA, I., O. de M. (1988): «Geografía mercedaria de América. Presencia de la devoción a la Virgen de la Merced», *Estudios* 161-162: 287.



# La Semana Santa en Guatemala, Patrimonio Inmaterial de la Humanidad

## Holy Week in Guatemala, Intangible Heritage of Humanity

MARIO ROBERTO MALDONADO SAMAYOA  
*Representante Permanente de Guatemala ante UNESCO*

**Resumen:** La Semana Santa en Guatemala es una de las expresiones culturales vivas más impresionantes y enriquecedoras en todos sus elementos, un patrimonio inmaterial que representa el sincretismo cultural, la identidad de Guatemala, a través de la integración de la tradición y herencia hispánica y cosmovisiones de 25 diferentes culturas.

**Palabras clave:** Guatemala, Centroamérica, Patrimonio, Semana Santa, Religiosidad, Sincretismo, UNESCO

**Abstract:** Holy Week in Guatemala is one of the living cultural expressions, most impressive and enriching in all its elements, an intangible heritage that represents cultural syncretism, the identity of Guatemala, through the integration of Hispanic tradition and heritage and worldviews, from 25 different cultures.

**Keywords:** Guatemala, Central America, Heritage, Holy Week, Religiosity, Syncretism, UNESCO

De conformidad con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, en su artículo 2, el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta en particular en: tradiciones y expresiones orales, artes escénicas; usos sociales, rituales y eventos festivos; conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y técnicas de la artesanía tradicional.

La Semana Santa en Guatemala es, por lo tanto, el mejor ejemplo de cómo se integran las diversas expresiones del patrimonio cultural inmaterial en el país, es toda una amalgama de texturas, emociones, sonidos, aromas, contradicciones, misticismo y, ante todo, sincretismo.

Con la participación activa de portadores y portadoras, es un acontecimiento de interés nacional en el que participan: la Iglesia católica, hermandades, cofradías y asociaciones de piedad popular; organizaciones culturales, comercios, medios de comunicación, artesanos, artistas, familias, entre otros; personas de todas las edades, género, nivel económico, grupo cultural, religión incluso, que se dedican a promover las expresiones de esta manifestación, a lo largo de todo el año en diferentes actividades y participaciones, aunque las principales actividades se centren en la Cuaresma y Semana Santa de cada año.

Al finalizar, se comienzan con los preparativos para el año siguiente: planificación, registro de cargadores, recaudación de fondos, encargar trabajos a artesanos y artistas de las diferentes áreas involucradas, es decir, es un elemento cultural que se mantiene en constante actividad y movimiento durante todo el año, generando cohesión social y sentido de pertenencia. Es un elemento que no está en riesgo, al contrario, es un modelo de cómo las mismas comunidades portadoras generan acciones permanentes de salvaguardia. Esto lo convierte en uno de los patrimonios culturales inmateriales que mejor representan la identidad de Guatemala, a través del sincretismo.

## HISTORIA

En Guatemala, los inicios de estas expresiones se remontan al siglo XVI. El epicentro de esta manifestación fue la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala –hoy la Antigua Guatemala–, donde la fe cristiana se fusionó con costumbres prehispánicas dando origen a nuevas expresiones y ritos, posteriormente se fue extendiendo a los diferentes pueblos de la región guatemalteca. Un factor muy importante fue la labor de las órdenes religiosas con la evangelización, principalmente a través de la Orden Dominicana, la Orden Franciscana y la Orden Mercedaria.

A lo largo de dos siglos, estas expresiones se consolidaron en la población, la vida de las ciudades giraba en torno a su fe y devoción; en Guatemala se desarrolla una de las escuelas artísticas en escultura y pintura del periodo hispánico más importantes del mundo. Es de resaltar la belleza artística de las imágenes de devoción que hasta el día de hoy salen en procesión y en su mayoría provienen de esta época.

Después de los terremotos de 1773, que provocaron el traslado de la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala a la Nueva Guatemala de la Asunción en 1776 –actual Ciudad de Guatemala–, se generaron dinámicas sociales que consolidaron esta manifestación hasta nuestros días, permitiendo el acceso de toda la población a todos niveles. Estas dos ciudades actualmente son un modelo a seguir para otras regiones del país, donde cada grupo comunitario continúa con estas prácticas, pero incorporándole características

propias, locales, forjando la identidad local que, sumada con otros, construyó la identidad de guatemaltecos en torno a una manifestación de fe que promueve la tolerancia, el respeto y una mejor sociedad.

## LUGARES

Guatemala se destaca por la expresividad y la monumentalidad de cómo se viven estas tradiciones, sobre todo en las dimensiones de los cortejos procesionales y la afluencia de participantes en estos; entre los principales centros urbanos están: la Nueva Guatemala de la Asunción –capital del país–, la Antigua Guatemala (fig. 1) y la ciudad de Quetzaltenango, lugares en los que la cantidad de cortejos es mayor y la participación es masiva todos los días de la Semana Santa.

En los 340 municipios del país se realizan procesiones y actividades al mismo tiempo, es, por lo tanto, un patrimonio que abarca a todas las culturas y lugares. Es de destacar la identidad propia en comunidades como Livingston, Izabal, con la Semana Santa Garífuna; San Juan La Laguna, Sololá, con la Semana Santa Maya; Santa Rosa, Jutiapa y Chiquimula, con la Semana Santa Xinca, entre otros. Algunas localidades como Cobán, Villa Nueva, Mixco, Santa Cruz del Quiché, Escuintla y Flores tienen actividades con características muy propias.



Figura 1. Procesión de Jesús Nazareno en la Antigua Guatemala. Fotografía de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo

Para el desarrollo de la misma, se utilizan espacios públicos disponibles, desde el interior y exterior de templos, atrios o plazas, parques, avenidas y calles, en todos estos sitios, el portador se apropia, integrándole vida, en muchos casos no solo con la participación en cortejos procesionales, sino también con el decorado de fachadas y la realización de alfombras de flores y aserrín (fig. 2) multicolor, que en conjunto cambian el panorama diario y se convierten en el escenario principal para la celebración de la Semana Santa en Guatemala.

## TEMPORALIDAD

Desde el inicio de la Cuaresma tienen lugar gran cantidad de actividades diversas en un calendario bastante ajustado que de por sí, ya es una tradición, todas las semanas se desarrollan cortejos procesionales con identidad propia, actividades culturales, religiosas, conciertos de marchas fúnebres, visitas devocionales, emisiones de contenidos en medios de comunicación, entre otros, que generan una dinámica de participación en todos los sectores y que culminan con mayor auge y cantidad en la Semana Santa, en la cual, las actividades son mucho más monumentales y de afluencia masiva de participación. Son, por lo tanto, dos meses de intensas jornadas para quienes participan y aprecian su desarrollo.

En todos los lugares, la mayor relevancia se centra en los días del Triduo Pascual –la celebración más importante dentro del cristianismo católico–, con sus días culmen el Jueves y Viernes Santo, culminando con la mayor alegría hacia el Domingo de Resurrección. Se realiza siempre entre los meses de febrero a abril, en esta época es verano, por lo tanto, el clima es agradable y caloroso a la vez, el ambiente es primaveral, la vegetación florece, el paisaje adquiere nuevas tonalidades.

## TRANSMISIÓN

La Semana Santa en Guatemala constituye un fenómeno social de larga duración, ya que es un evento cultural y de fe manifestación que ha estado presente –con dinámicas propias, que también aseguran su continuidad– durante cinco siglos. Esto denota que es un proceso comunitario cuya característica, además del fuerte elemento sincrético, es la fácil transición generacional, la transmisión y la recreación constante de todos sus elementos, ya que durante todo el año está presente en el imaginario colectivo. Todos los viernes del año, actividades alrededor de las devociones y piedad popular son visibles, incrementándose durante la Cuaresma, el momento fuerte para todos los portadores y practicantes.



Figura 2. Alfombra multicolor de aserrín. Fotografía de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo

En este sentido, sus formas de transmisión están efectivamente presentes en la vida cotidiana de los habitantes del país, comunidades: tradición oral; transmisión generacional a través del hacer, ver, escuchar, imitando y finalmente consolidando la práctica de la tradición –es importante destacar que esta transmisión es bidireccional: de ancestros a nuevas generaciones y viceversa; la radio, los medios escritos, internet y las redes sociales– medios que han tomado cierta relevancia en las últimas décadas.

Las actividades culturales relacionadas con la Semana Santa han sido accesibles a los portadores de la cultura y practicantes a través de los medios de comunicación, las hermandades han hecho un gran esfuerzo para mantener vivas las devociones populares en la población en general, mediante la virtualidad. Sin embargo, el contacto generacional es el puente a través del cual esta tradición, fundamental en el imaginario de gran parte de la población, ha pasado a través de los siglos.

Este diálogo intergeneracional también permite tender puentes de diálogo con aquellos miembros de la población que no son afines a estas prácticas devocionales; de este modo haciendo posible la armonía y encontrando nuevas formas de realizar todas las actividades de la Semana Santa, sin tener un impacto negativo en la sociedad.

## VELACIONES

Las velaciones son la preparación previa a la realización de un cortejo procesional, poseen características propias del lugar en el cual se desarrolle. En algunos casos corresponde a muchos días previos al cortejo procesional oficial, o bien fuera de la temporada de Cuaresma y Semana Santa; esta se realiza en el interior de los templos, consiste en un telón (escenario en el que se destaca la imagen para la cual se prepara la actividad), una alfombra y un huerto, el templo se reviste con cortinajes especialmente confeccionados para la velación.

Estas actividades están cargadas de elementos sensoriales, el incienso y hierbas aromáticas, veladoras y todo tipo de ofrenda espontánea que los asistentes quieran dar a la imagen de su devoción; sonidos y muchos elementos visuales.

En algunas velaciones se puede pasar a rendir culto a la imagen desde muy cerca, a los pies de la imagen, en otras el espacio sagrado se delimita con la misma alfombra y no es posible pasar de cerca a rendir homenaje. En otras, es muy común que exista una especie de procesión interna, es decir, dentro del templo (fig. 3), esto se hace con el fin de entronizar a la imagen antes de que empiece el rito de velación y veneración o bien cuando este termina y se lleva a la imagen a su sitio habitual.



Figura 3. Altar de velación en interior de templo. Fotografías de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo

La música juega un papel muy importante dentro de una velación, de hecho, se le considera el momento culmen de la ceremonia (si es que no se tiene, como se dijo, procesión intramuros). En muchos de los casos se realizan conciertos de marchas fúnebres dedicadas a la imagen de devoción.

## PROCESIONES

Un cortejo procesional es la actividad por excelencia de la Semana Santa en Guatemala. Es para el cortejo procesional que una hermandad o cofradía se prepara y trabaja durante todo el año, las devotas y cucuruchos se preparan desde muchos meses antes para poder participar en los cortejos procesionales. Consiste en un anda de madera que porta a la imagen que se sale en procesión y el adorno que ha sido confeccionado para dicho fin, la imagen principal en todos los casos será de Jesús o la Virgen María, excepto en las procesiones de los acompañantes como San Juan, Santa María Magdalena, las Santas Mujeres o los Santos Varones y algunos santos fundadores de las órdenes religiosas que acompañan los cortejos procesionales.

Se llevan a cabo en las calles de los centros urbanos y las plazas funcionan como puntos de reunión. Todas las otras manifestaciones que componen la Semana Santa encuentran su destino en un cortejo procesional; el trabajo de artistas y artesanos es uno de los esfuerzos colectivos más grandes que se pueden apreciar en cualquier manifestación cultural del país, pues configuran y materializan la puesta en escena de un cortejo procesional. En definitiva, la Semana Santa en Guatemala no puede comprenderse sin las procesiones, y a la luz de ellas es que hay que analizarla, estudiarla y describirla.

Un cortejo procesional comprende varios elementos, todos ellos comunes en cualquier lugar de Guatemala que se realice, entre estos están la parafernalia procesional, conformada por: una cruz alta y ciriales; filas de devotas y cucuruchos (los hombres en el cortejo de Jesús y las mujeres en el cortejo de la Virgen María); estandartes, blasones, estaciones del Viacrucis; anda que porta a la imagen de devoción, la cual en algunos casos es monumental, llegando a tener más de 25 metros de longitud, devotas y devotos cargadores que portan sobre sus hombros el anda (fig. 4); grupo de marca-paso –son quienes marcan el paso de las y los devotos para cargar, mientras no suene la marcha fúnebre–; banda de música, que es la encargada de amenizar el cortejo con las marchas fúnebres; al cortejo de Jesús –ya sea Nazareno o Santo Entierro– le sigue el cortejo de la Virgen de Dolores y sus santos acompañantes y se compone de los mismos elementos que el cortejo de Jesús, excepto las estaciones del Viacrucis que son reemplazadas por los Siete Dolores –pasajes bíblicos que representan el dolor durante la vida de la Virgen María–.



Figura 4. Procesión de Viernes Santo, Santo Entierro de Guatemala, Hermandad del Señor Sepultado del Templo de Santo Domingo, en su paso por la plaza Mayor, frente a catedral Metropolitana. Fotografía de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo

La hermandad o cofradía se encarga del desarrollo del cortejo en todos los niveles, incluyendo la coordinación del trabajo del personal de apoyo, así como trabajar juntamente con las autoridades municipales para el ornato y el desplazamiento vehicular, asegurando así el menor impacto posible a los vecinos que habitan los sectores por donde se desplaza un cortejo procesional.

## ACTORES

Devotas cargadoras (fig. 5) y cucuruchos (fig. 6): son quienes participan en cargar los muebles procesionales con las imágenes de devoción, que se representan a través de una cartulina turno con la imagen de su devoción. Es para ellos un capital simbólico invaluable, posibilitan la realización del cortejo procesional y las velaciones de forma integral; puesto que a través de los fondos obtenidos con la donación de estos, se pueden realizar las actividades. Participan como parte integral del cortejo procesional, haciendo una valla a



Figura 5. Devotas cargadoras. Fotografía de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo



Figura 6. Cucuruchos incensareando en la procesión. Fotografías de la Semana Santa en Guatemala. Fuente: Instituto Guatemalteco de Turismo

lo largo de todo el espacio sagrado del cortejo y el culmen de su participación toma lugar al momento de cargar el anda procesional que porta a la imagen de su devoción.

Miembros de hermandades, asociaciones y cofradías de pasión: organizan el cortejo procesional y todas las actividades que para el efecto toman lugar no solo durante la época de Cuaresma y Semana Santa, sino a lo largo de todo el año. Promueven el culto-devoción a la imagen o imágenes que tienen a su cargo.

Artesanas y artesanos: ebanistas, carpinteros, bordadores, joyeros, orfebres, confeccionadores de cabelleras, sastres, alfombreros. A través de sus conocimientos que en la mayoría de los casos han sido transmitidos por sus ancestros –pueden también formar parte de una comunidad entera que se dedique a estos oficios– posibilitan muchos de los materiales y parafernalia que son utilizadas durante las conmemoraciones de Semana Santa.

Son portadores de cultura clave, puesto que no ponen únicamente su devoción al servicio de estas manifestaciones culturales, sino que representan un importante sector económico en el país. Haciendo uso de técnicas que muchas veces tienen siglos de estar siendo transmitidas, crean la parafernalia más diversa y excelsa con que cuentan las hermandades para sus cortejos procesionales y sus velaciones.

Artistas: pintores, escultores, restauradores, compositores, escritores, altareros. Ponen su talento y habilidades al servicio de la comunidad, creando –como es el caso de la imaginería objeto del culto y eje central de las celebraciones de Semana Santa– obras de singular belleza que han trascendido el tiempo y las artes y se han convertido en iconos de fe y de identidad en los pueblos de Guatemala. El caso de los altareros se trata de un arte propio de Guatemala, con características que lo hacen único y transmisible solo a un grupo reducido de portadores de cultura.

Bandas de música sacra fúnebre: tienen gran relevancia dentro de la Semana Santa –las marchas fúnebres fueron inscritas en la lista de patrimonio inmaterial de Guatemala bajo el Acuerdo Ministerial 362-2011– puesto que son el marco sonoro de la práctica totalidad de las celebraciones de Semana Santa. Muchos son músicos sin formación académica institucional, y su saber es fruto de la transmisión organizada de sus comunidades que, haciendo un esfuerzo colectivo, forman sus propias escuelas comunitarias de música, aprendiendo de forma empírica el oficio de músico de banda procesional.

Niñas y niños: la niñez tiene forma parte activa de la Semana Santa, muchas veces convirtiéndose en quienes transmiten a sus padres las prácticas cuaresmales, lo que denota un diálogo intergeneracional en pro de la conservación de las tradiciones de la Semana Mayor. Parte de la transformación que emprendieron los organizadores de los cortejos procesionales durante la primera mitad del siglo XX incluyó la creación de procesiones infantiles, con el fin de

asegurar la continuidad de esta tradición. Las primeras surgieron en la ciudad capital y de allí se generalizó a muchos de los departamentos de Guatemala. El último año que la niña y el niño participan en la procesión infantil –por edad y por altura– se les brinda automáticamente el espacio para cargar en la procesión oficial de la hermandad o asociación organizadora, siendo decisión de la niña o el niño ejercer ese derecho que les ha sido dado. Esta es una de las formas más efectivas que han encontrado para los organizadores de los cortejos de asegurarse la permanencia de su cortejo mayor, puesto que la inmensa mayoría de devotas y cucuruchos que participan activamente en los cortejos tuvieron sus inicios devocionales en las procesiones infantiles.

Personal de apoyo: generalmente contratados por los grupos organizadores de cortejos y velaciones para brindar soporte en la logística de las actividades –algunos, sin embargo, lo hacen de forma espontánea como forma de rendir culto a la imagen de su devoción–.

Comerciantes: vendedores, cocineros, confiteros. Agremiados o de forma individual, pertenecientes a la economía informal en su mayoría, son los que proveen en gran medida el elemento multicolor y profano a las conmemoraciones de la pasión de Cristo, generalmente van delante del espacio sagrado que ocupan los cortejos procesionales o se encuentran en las plazas y calles principales donde se estén llevando a cabo cualquier tipo de celebración relacionada con la Semana Santa.

## ARTE

Las dinámicas sociales propias del siglo XX hicieron propicia la diferenciación de dos vertientes dentro de la altarería: la tradicional cuya principal característica es la confección artesanal de todos los elementos que conforman el altar o el adorno procesional, dando siempre suma importancia a la didáctica simple de los pasajes bíblicos; y una nueva escuela altarera, con mensajes más complejos, mayor desarrollo de símbolos e iconografía, y ante todo, nuevas técnicas más tendientes hacia lo arquitectónico, con el uso de elementos prefabricados.

Más allá de si el altarero mantiene las técnicas tradicionales, crea sus alegorías únicamente con nuevas técnicas y materiales, o bien crea a través de una combinación de ambas sus decoraciones, lo importante es que, como elemento vivo de la cultura de Guatemala, es puesto al servicio de los miles de fieles que participan de las celebraciones de Semana Santa, sigue conmoviendo con la gracia y sencillez que lo hacía antaño y mantiene vigente la tradición.

Los altareros confeccionan telones, altares y alegorías procesionales. Para este fin utilizan técnicas que han sido aprehendidas desde inicios del siglo XX, que es cuando se empieza a desarrollar el arte efímero de la altarería tradicional guatemalteca. Es importante mencionar que antes, los tronos procesionales

eran adornados con flores, tejidos finos como los damascos y brocados, velas y piezas de orfebrería. Ya en la década de los años veinte del siglo pasado estaba plenamente consolidado el rol del altarero tradicional: técnicas bien definidas y listas para ser transmitidas, puesto que generalmente los artesanos heredaron su oficio a sus hijas e hijos –aceptando también aprendices–; elementos materiales de alta calidad son utilizados en la confección de altares y adornos procesionales; imágenes de utilería son utilizadas para complementar las alegorías, dichas imágenes son ataviadas con ropajes de gran calidad, demostrando de esta forma la sinergia que hay entre todos los implicados en el proceso artístico y artesanal de la Semana Santa.

Estas realizaciones artísticas se realizan en espacios íntimos que cada hermandad o asociación posee para tal efecto, con el fin de crear expectativas en las y los devotos, así como en los asistentes en general, crear el misticismo propio de las conmemoraciones de pasión a través de la sorpresa que generan es una de las cosas que más disfrutaban todos los portadores de cultura y practicantes.

Uno de los elementos de las culturas del periodo hispánico y precolombino que con mayor fuerza se fusionaron son las alfombras. Estas son elaboradas con materiales naturales colocados en la calle con o sin molde. El uso preferente de la arena o el aserrín teñido con diversidad de colores se complementó con el uso exclusivo de elementos florales por parte de los pueblos originarios, dando como resultado una original expresión de arte efímero. Como todos los elementos de la Semana Santa en Guatemala, las alfombras también han estado y siguen estando expuestas a una constante evolución, la misma que se ha dado de forma integral en cuanto a formas, técnicas y materiales. Hay alfombras desde las más elaboradas, con detalles que deslumbran a propios y extraños, hasta las más simples en cuanto a materiales y ejecución, pero todas comparten el mismo fin: ser ofrenda, rito de comunión, punto en el cual se unen la devoción y la expresión artística para cohesionar a los miembros de un vecindario.

El uso, como ya se dijo, es eminentemente devocional, impedir que el espacio sagrado del cortejo procesional transite por lo profano de una calle, sino antes bien lo haga sobre la ofrenda –que es el corazón mismo de los que la elaboran–; sin embargo, es importante que como expresión artística no está exenta del elemento social, sirviendo también como elemento de expresión.

También es importante hacer mención del alcance que como expresión cultural tiene una alfombra, llegando incluso a ser motivo de exposición y talleres sobre elaboración de las mismas a nivel internacional. De hecho, dejando de lado el elemento devocional, la elaboración de una alfombra, se trata de una actividad que no riñe con el grupo étnico, sector social, creencias religiosas o ideologías, incluso, por lo que posibilita los lazos de unión; con esta actividad

se evidencia la inclusión, pues personas del extranjero que visitan con fines turísticos los distintos departamentos del país, se les permite ser partícipes del proceso, convirtiéndolos así en portadores de cultura.

La música fúnebre, marco sonoro para todas las manifestaciones de Semana Santa, es ejecutada a través de instrumentos musicales. La configuración básica de una banda de música sacra incluye instrumentos de viento metal, viento madera y percusión. Para quienes componen los cuerpos de banda, la música forma parte de su vida, generalmente desde su niñez, forjando así el vínculo generacional necesario para que esta práctica continúe.

Las marchas fúnebres son un género musical que dadas sus características es considerado como propio. De marcada influencia italiana y española, toman como base la música marcial hecha a cuatro tiempos. Su origen se remonta a la segunda mitad del decimonónico, durante el proceso histórico nacional conocido como la Reforma Liberal es que se consolidan como la música insignia de los cortejos procesionales y a su vez, fue asumida en otros espacios: hogares, templos y plazas, durante las velaciones o en la intimidad del hogar es la música preferente durante la cuaresma y Semana Santa.

Incluso algunas radios locales tienen programas específicos para difundir este género musical, que en sí mismo también constituye uno de los patrimonios inmateriales de Guatemala –inscrita mediante Acuerdo Ministerial 362-2011 como Patrimonio Cultural Intangible de la Nación–. Las marchas fúnebres constituyen pro lo tanto un elemento esencial tanto para los músicos como para los fieles devotos. Muchos lo consideran como un canto del alma y como un signo de identidad. Está presente en muchos de los momentos importantes de la vida de cada portador de cultura, marcando el tiempo no únicamente durante cuaresma y Semana Santa, sino durante todo el año calendario.

## EXPRESIÓN DE COLOR

A partir de la Cuaresma, Guatemala se viste de color morado penitente, el cual es visible por todos los lugares, principalmente en el exterior e interior de los templos, este color representa la penitencia; se une al color blanco, negro y rojo que recrean lo litúrgico, el duelo y luto riguroso. Los símbolos son un elemento característico de esta temporada, en todos estos su mayor expresión es el color.

Guatemala es un país que se expresa por sus emociones y percepciones. Culturalmente, tendemos a conmemorar más el dolor y sufrimiento porque en parte nos identificamos con estos, es por ello que los principales cortejos procesionales son aquellos de pasión y muerte, en los que participan la mayor cantidad de devotos cargadores y cargadoras, en tonos de color morado, negro y blanco. Pero conscientes de que el motivo de nuestra fe es la resurrección

de Cristo, se participa activamente en las actividades litúrgicas, en las cuales el blanco y el amarillo se proyectan con alegría y emoción.

Si por algo se reconoce al país es por ser multicultural y por lo tanto multicolor, esto se expresa en todos los elementos de la Semana Santa, desde la elaboración de alfombras de aserrín de colores y flores, que son altamente características, pasando por la gastronomía guatemalteca, las golosinas como algodones de azúcar y chupetes (dulce tradicional) hasta los decorados de las andas procesionales y parafernalia de los cortejos. Este podríamos decir que es el elemento más importante de los sentidos, el visual a través del color y diversidad de elementos.

## NATURALEZA

Los elementos naturales forman parte esencial dentro de la Semana Santa en Guatemala; la flor de corozo, jacarandas, matilisguate, buganvilia, flor nazarina, palmas, pino y otros tipos de flores y productos de la naturaleza son utilizados para adornar altares en iglesias, parques, hogares y otros espacios públicos; también son utilizados junto a otros elementos como el serrín para realizar las alfombras.

El uso de todos estos elementos es socialmente responsable. Su cultivo y utilización no generan impacto ambiental. Todos estos, además de ser elementos visuales, son aromáticos; es por ello que es uno de los vínculos más profundos que los portadores de cultura y practicantes tienen con la Cuaresma y la Semana Santa. Evocan el espíritu propio de la época, hacen presente la nostalgia, la gratitud y la espiritualidad que de generación en generación han conservado en lo más profundo de su ser los que año con año se hacen presentes a renovar su tradición.

Las flores son otro de los elementos naturales de preferencia por los devotos para ofrendar, en ellas depositan su agradecimiento y peticiones para luego ofrecerlas a su imagen de devoción, ya sea durante el cortejo procesional o su velación. Le recuerda al fiel devoto lo efímero de la vida, lo hermoso del agradecimiento y la esperanza de una vida mejor.

Las resinas y hierbas aromáticas que componen el incienso son ofrendas propicias tanto para rendir culto como para purificar el espacio y el cuerpo, para sí poder rendir el homenaje a su imagen de devoción. El incienso es indispensable para la realización de todas las actividades, todos los espacios se inundan de este, existe una gran diversidad, más de diez diferentes combinaciones y mezclas, las cuales se realizan también de forma personalizada para cada hermandad con procesos tradicionales por ellos mismos, transmitidos de generación en generación. Tanto como las flores, el incienso se carga de significados únicos y personales para cada devoto, que, quemándolo lo ofrenda y se ofrenda a sí mismo a través del él.

## GASTRONOMÍA

La gastronomía es una de las expresiones más diversificadas durante la Cuaresma y Semana Santa. Es específica en cada región, pero en todas, el elemento que las caracteriza es el mismo: propiciar la unión familiar y comunitaria. El intercambio de alimentos es una de las mejores oportunidades para reforzar la transmisión de la tradición. Alrededor de la mesa, compartiendo alimentos se transmiten leyendas, anécdotas, conocimientos y, en definitiva, todo lo vivencial que se convertirá en el legado cultural y de devoción para los miembros de ese grupo en específico. En general, la gastronomía de Cuaresma y Semana Santa está llena de texturas y aromas que son únicos, es decir, se realizan con elementos locales y en algunas ocasiones con ingredientes que se encuentran únicamente durante esa estación.

También es un factor económico considerable, puesto que los jueves, viernes, sábados y domingos de Cuaresma, así como de la Semana Santa, son los días en que se desarrolla una fuerte convivencia familiar y devocional: los espacios públicos y los templos se ven abarrotados de fieles que no solo buscan su momento íntimo de veneración ante la imagen de su devoción, sino que también buscan el compartir con familia y amigos los alimentos que preparan las y los comerciantes del sector gastronómico que van desde los más elaborados platillos hasta el más simple de los postres, pero cuyo fin es tanto propiciar la unión como dinamizar la economía formal e informal.

Durante la Cuaresma y Semana Santa es preferente el uso de ingredientes que sustituyen la comida tradicional (res y cerdo) como el pez, mariscos y alimentos que utilizan miel, alimentos en conserva.

Los platillos tradicionales son: el pescado envuelto en huevo, pescado a la vizcaína, curtidos, tamales de maíz, conservas; postres como las torrijas, molletes, buñuelos, empanadas de leche, algodones de azúcar multicolor, chupepes; refrescos como el suchile, chinchivir, aguas frescas, entre otros.

## INSCRIPCIÓN COMO PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA HUMANIDAD

En el año 2008 fue reconocida por el Estado de Guatemala como Patrimonio Cultural Intangible de la Nación, esto gracias al trabajo de personas e instituciones, investigaciones de diversas temáticas, que evidencian la importancia de esta manifestación, su investigación y análisis desde las diversas perspectivas que aborda.

En el año 2020, se conforma oficialmente el expediente de nominación, el cual fue presentado en marzo de 2021, a los representantes de la Unesco en Guatemala. De esta forma, el Estado de Guatemala oficializa la solicitud de reconocer este patrimonio de los guatemaltecos, en el escalón más alto de la cultura universal, como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Inició un largo pero enriquecedor proceso, liderado por el Ministerio de Cultura y Deportes, en acompañamiento del Ministerio de Relaciones Exteriores, para cumplir con los requisitos necesarios solicitados en las directrices operativas de la Convención para la Salvaguarda de Patrimonio Inmaterial; socializar el elemento nominado «La Semana Santa en Guatemala» ante los miembros del comité y gestionar las actividades y proyectos que visibilicen y permitan demostrar la importancia de esta manifestación.

Durante más de un año y medio se desarrollaron reuniones bilaterales, alrededor de todo el mundo, a cargo de autoridades de la cultura y relaciones exteriores, embajadores, funcionarios, técnicos y portadores. Es de destacar las gestiones en Unesco París, Naciones Unidas en Nueva York, y otras sedes multilaterales.

Muchos guatemaltecos dentro y fuera del territorio nos unimos como muy pocas veces en un mismo objetivo: dar a conocer nuestro país y nuestra Semana Santa, cómo se vive en cada una de las diferentes regiones y a cargo de las diferentes culturas. Fue así como se documentó a través de vídeos cortos en la plataforma TikTok e interacciones en redes sociales, más de un millón y medio de publicaciones, compartiendo el *hashtag* #SemanaSantaGtPatrimonioHumanidad.

El 30 de noviembre de 2022, en la Reunión Intergubernamental del Comité de Patrimonio Inmaterial, se inscribe «La Semana Santa en Guatemala» como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Un día histórico para Guatemala, para todos los portadores y actores culturales de la Semana Santa, en el cual el mundo entero reconoció esta manifestación diversa con todos sus elementos (tradición oral, música, arte, arte efímero, gastronomía, técnicas, entre otros), a nivel de todo el país, en el podio más alto de la cultura universal.

En el centro histórico de la Ciudad de Guatemala, así como en diferentes comunidades del país, en el momento preciso de la inscripción, repicaron las campanas en señal de júbilo y alegría. Guatemala, un país con más de 3000 años de riqueza cultural, era noticia positiva en el mundo, su cultura había sido reconocida a través de este elemento como un patrimonio que le pertenece a la humanidad.

El mérito de esta inscripción es de todos los guatemaltecos, gracias por el apoyo en cada gestión, material audiovisual y fotográfico y diversos elementos presentados a lo largo del proceso, pero a la vez, un gran compromiso para garantizar su salvaguarda a las futuras generaciones. Este proceso debe continuar con acción positiva, a cargo de todos los actores y portadores que formamos parte de la Semana Santa en Guatemala.

## CONCLUSIÓN

La Semana Santa en Guatemala cuenta con un amplio espectro de participación, es la celebración anual que convoca al mayor y más diverso número de

participantes, convirtiéndose así en la gran expresión cultural guatemalteca, se encarga de cohesionar a la familia y amistades, convierten la convivencia colectiva en un canto a la hermandad. Como lo ha expresado el historiador guatemalteco Celso Lara, «el guatemalteco ríe, llora, se estremece, canta, bebe y come durante este espacio que lo hace sentir y vivir a plenitud su ser colectivo único e irrepetible».

En ese sentido, las comunidades mayas, afrodescendientes, garífunas, xin-cas y ladino-mestizas que conforman la diversidad étnica y cultural de Guatemala se encuentran representadas en la multitudinaria participación que generan las conmemoraciones de la pasión, muerte y resurrección de Cristo a lo largo del territorio nacional, convirtiéndose así en una forma genuina de demostrar públicamente la fe y la devoción, y en cuanto capital simbólico empezó a ser heredado de padres a hijos.



# La Hermandad Sacramental y de la Estrella de Chucena (Huelva): identidad histórica y regulación canónica

## The Sacramental Brotherhood and of the Star of Chucena (Huelva): historical identity and canonical regulation

MARTÍN SÁNCHEZ-FRANCO  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** Se pretende la valoración de la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, que inició su labor el día 15 de agosto de 1973 y que recoge las tradiciones históricas de la Hermandad del Santísimo Sacramento y de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella. La primera, por ser su parroquia capilla de la catedral de Sevilla, hubo de ser erigida cuando se constituyó la de esta: sobre 1511. Pervivió hasta 1962. La segunda, erigida en 1597, quedó sin actividad en 1840.

**Palabras clave:** Hermandad Sacramental, capilla de la catedral, Código de Derecho Canónico, ofrenda sacramental, Estrella de Chucena.

**Abstract:** The aim is to evaluate the Sacramental Brotherhood of Our Lady of the Star, Patroness of Chucena, which began its work on August 15, 1973, and which preserves the historical traditions of the Brotherhood of the Blessed Sacrament and the Brotherhood of Our Lady Saint Mary of the Star. The first, as its parish was a chapel of the Cathedral of Seville, had to be established when the latter was constituted: around 1511. It survived until 1962. The second, established in 1597, became inactive in 1840.

**Keywords:** Sacramental Brotherhood, Cathedral Chapel, Code of Canon Law, Sacramental Offering, Star of Chucena.

## 1. INICIOS DE LA ACTUAL HERMANDAD SACRAMENTAL

La Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena («Muy Antigua Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella Coronada», en sus actuales estatutos), tras compromiso público de su iniciador de constituirla en su pregón de fiestas patronales del día 14 de agosto de 1973, comenzaba su labor en la misa solemne del día siguiente, de la Asunción de María (15 de agosto de 1973), festividad de nuestra patrona, con ofrenda de productos locales naturales (trigo, uva y aceitunas), agradeciendo a Dios Padre la creación, y como materias sacramentales: agradeciendo a Dios Hijo nuestra redención y los sacramentos, particularmente el de la eucaristía, dejándonos su Cuerpo y su Sangre en el pan y en el vino consagrados en la Santa Misa, siendo por ella nuestro alimento espiritual, y también los demás sacramentos, por los que no olvidamos al aceite, materia de los santos óleos; agradeciendo a Dios Espíritu Santo nuestra santificación, a la que, por su gracia, estamos llamados.

El Código de Derecho Canónico establecía en su canon 102, correspondiente con el 120 actual:

1. Toda persona jurídica es, por naturaleza, perpetua; sin embargo, se extingue si es legítimamente suprimida por la autoridad competente, o si ha cesado su actividad por espacio de cien años; la persona jurídica privada se extingue además cuando la propia asociación queda disuelta conforme a sus estatutos, o si, a juicio de la autoridad competente, la misma fundación ha dejado de existir según sus estatutos.
2. Cuando queda un solo miembro de la persona jurídica colegiada y, según sus estatutos, la corporación no ha dejado de existir, compete a ese miembro el ejercicio de todos los derechos de la corporación.

La Hermandad del Santísimo Sacramento de Chucena venía funcionando en el siglo XX, hasta 1962, mediante compromisos unipersonales para cada año de cristianos que asumían su labor de hermanos mayores, quedando amparados por el punto 2 del canon 102 mostrado del Código de Derecho Canónico. Fue la única hermandad, de las ocho documentadas en Chucena en los siglos XVIII y XIX, que llegó al XX, superando no solo el problema de las desamortizaciones, sino también el de incremento de la laicidad que viene caracterizando a todos estos siglos y al actual, aunque García Gómez-Heras<sup>1</sup> la refiere al XVIII.

Tomás Garrido Garrido generosamente ha elaborado para el autor de esta comunicación la lista de sus hermanos mayores<sup>2</sup> en 1935-1936 y desde 1939-1940 (la interrupción se debió a la Guerra Civil) hasta 1961-1962.

1. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (2013: 295).

2. Hermanos mayores de la Hermandad del Santísimo Sacramento desde 1935-1936: Manuel Montes (1935-1936), Manuel Vera (1939-1940), Francisco León (1940-1941), Filemón

Con el compromiso público unipersonal expresado en 1973 y seguido de la ofrenda de productos locales como materias sacramentales en la misa del día 15 de agosto de 1973, aunque no era fecha de tradicional de culto de la Hermandad del Santísimo Sacramento, se volvía a la actividad de esta, suspendida desde 1962, con una nueva forma de expresión de su sentido: vinculándose sacramentalidad y marianidad patronal.

El día 6 de febrero de 1974, suspendiéndose las comisiones municipales de cultos y festejos, se unieron más personas como directivas de la nueva Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena. En días sucesivos se unieron a esta, como hermanos colaboradores (unos 500) con sus donativos, miembros de casi todas (pudieran ser todas) las casas del pueblo.

La nueva hermandad desde 1974 se responsabilizó primero por su orden cronológico en la liturgia, de todas las actividades de la Hermandad del Santísimo Sacramento, de las que destacamos las del Jueves Santo y del Domingo de Resurrección, siguiendo con las de procesión de comunión para los impedidos y las festividades del Corpus Christi y de su octava. Igualmente asumió en 1974 y en 1975, procurando incrementar su sentido cristiano, todas las actividades (el pueblo no concebía su separación) de las anteriores comisiones municipales de cultos y festejos en honor de nuestra patrona, la Santísima Virgen de la Estrella.

Puede considerarse que la labor de la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, patrona de Chucena, tuvo su momento más intenso con la organización de la Santa Misión en los días del 14 al 24 de noviembre de 1974 como muestra las estampas-recordatorio (fig. 1) distribuidas en su momento:

Como la hermandad no conseguía su erección canónica, que consideraba necesaria para proseguir, cuando tampoco sus dirigentes conocían el Código de Derecho Canónico que les amparaba como continuidad de la Hermandad del Santísimo Sacramento, activa hasta 1962, para 1976 pidió al ayuntamiento nueva comisión de cultos y festejos, en la que, para los cultos, se integró.

El día 16 de junio de 1977 el señor obispo de Huelva, don Rafael González Moralejo, firmó la erección canónica *ad experimentum* por tres años de la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella de Chucena, por lo

---

Ortiz (1941-1942), Martín Romero (1942-1943), Antonio Correa (1943-1944), Antonio López Martín (1944-1945), Eduardo Vaz (1945-1946), Antonio Correa (repitió: 1946-1947), persona conocida por su mote: Sosa (1947-1948), Francisco Vera (1948-1949), Antonio Díaz Lara (1949-1950), Juan Sánchez León (1950-1951), José Franco Casado (1951-1952), Martín Romero (repitió: 1952-1953), Juan Antonio Maraver Díaz (1953-1954), Joaquín Solís Pérez (1954-1955), Antonio Solís Sánchez (1955-1956), Antonio Romero Vera (1956-1957), Diego Solís Garrido (1957-1958), Elías Caraballo Castilla (1958-1959), Joaquín Solís Pérez ayudado por una comisión (1959-1960), Segundo García Castellano ayudado por una comisión (1960-1961) y Francisco Bonilla Palomino ayudado por una comisión (1961-1962).



Figura 1. Estampas distribuidas por la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, para motivar a la asistencia a las actividades de la Santa Misión celebrada en los días del 14 al 24 de noviembre de 1974

que, para las fiestas patronales desde 1977, el ayuntamiento solo habría de organizar comisión para los festejos.

Como para adquirir la condición formal de hermanos desde ese momento estos habrían de solicitarla expresamente con expresión de fe y de compromisos cristianos, en 1977 la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella solo llegó a contar con 83, número que pronto empezó a crecer.

## 2. LA PARROQUIA DE CHUCENA COMO CAPILLA DE LA CATEDRAL DE SEVILLA DESDE EL INICIO DE SU ARZOBISPADO

A Sevilla, conquistada por las tropas cristianas dirigidas por su rey san Fernando el día 23 de noviembre de 1248, dándoseles a los musulmanes un mes para recoger sus pertenencias antes de dejarla, se le retrasó el inicio de su arzobispado. El que hubiera sido primer arzobispo, don Felipe de Castilla, hijo del rey san Fernando, se quedó como arzobispo electo, sin llegar a ser consagrado en el periodo desde 1249 hasta 1258, año en que se casó, siendo realmente gobernada la archidiócesis de Sevilla por don Remondo, don Raimundo de Losana, obispo de Segovia. Finalmente, este le sucedió en la sede hispalense desde 1259 hasta 1288.

En el año 1261 don Remondo estableció las primeras constituciones de la archidiócesis, cuando también en Sevilla Alfonso X reunía Cortes<sup>3</sup>. Las originales

3. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1998).

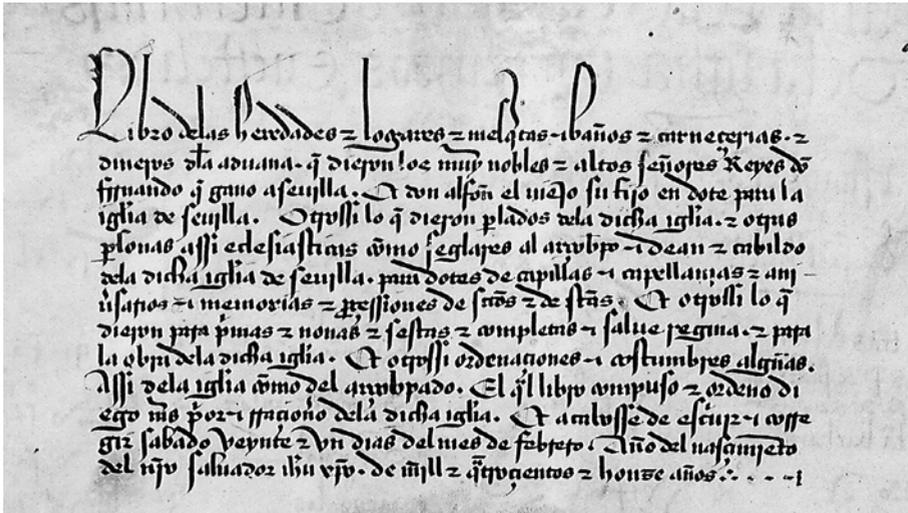


Figura 2. Libro de las heredades e logares e mesquitas

se perdieron, pero, como nos dice Belmonte Fernández<sup>4</sup>, el *Libro Blanco* de 1411 las reproduce en lengua romance de su momento<sup>5</sup>.

El *Libro Blanco* demuestra ser copia de las Constituciones de 1261. Comienza con «Libro de las heredades e logares e mesquitas...». Se refieren a un momento en que, como templos, habían de usarse las mezquitas. Otro detalle importante es que para Triana estableciera como templo parroquial el del castillo de San Jorge. Hay que tener en cuenta que la iglesia de Santa Ana se construyó después de 1261. Se ha venido diciendo que comenzó a construirse en 1266, pero más bien pudiera haber sido por el 1280 o en 1279, cuando Alfonso X estaba en la ciudad. Ciertamente aquí no vamos a tratar sobre las construcciones de las parroquias de Sevilla desde el siglo XIII.

Las parroquias que menciona Belmonte Fernández<sup>6</sup>, que recoge del *Libro Blanco*, entendiéndolo como reproducción actualizada de las constituciones que don Remondo escribiera en latín en 1261: «Sant Saluador, Sant Ysidro, Sant Alifonso, Sant Nicholás, Sant Bartolomé, Sant Esteuan, Santiago, Santa Katalina, Sant Román, Santa Luçía, Sant Jullían, Sant Gil, Santa Marina, Omnium Sanctorum, Sant Marcos, Sant Juan, Sant Pedro, Sant Andrés, Sant Martín, Sant Lloreynste, Sant Viçeynte, Sant Miguel, Sancta María Magdalena y Sant Jorge de Triana», habían de ser en su momento en su mayoría mezquitas que, debidamente consagradas, fueron reutilizadas para el culto cristiano.

4. BELMONTE FERNÁNDEZ (2017).

5. A ellas también se refieren COSTA Y BELDA (1978) y MUÑOZ Y TORRADO (1915).

6. BELMONTE FERNÁNDEZ (2017: 455-459).

Chucena pasó a ser administrada, ya en 1261, directamente por el cabildo catedralicio, por lo que luce el emblema de éste en la fachada de su templo parroquial. A su condición de capilla de la catedral de Sevilla se refiere el texto inmediato anterior del *Libro Blanco* que también encontramos en Belmonte Fernández<sup>7</sup>:

Estos son los donadíos en que ay pueblos e ay iglesias e todo el diezmo es del arçobispo e del cabildo egualmente. E la parte del arçobispo non diezma al cabildo. Pero non ay títulos de beneficijos pero ay capellanes, e non son capellanías perpetuas. E el cabildo pone los capellanes. E el arçobispo e el cabildo pagan a los dichos capellanes de por medio.

- Casaluenga.
- Los donadíos de Gandul e Çerraja e Marchenilla.
- Estercolinas.
- Benacaçón.
- La Torre de Guadiamar.
- Chuçena.
- {— El donadío de Castel que es en la vicaría de Constantina rediezma el arçobispo al cabildo.}

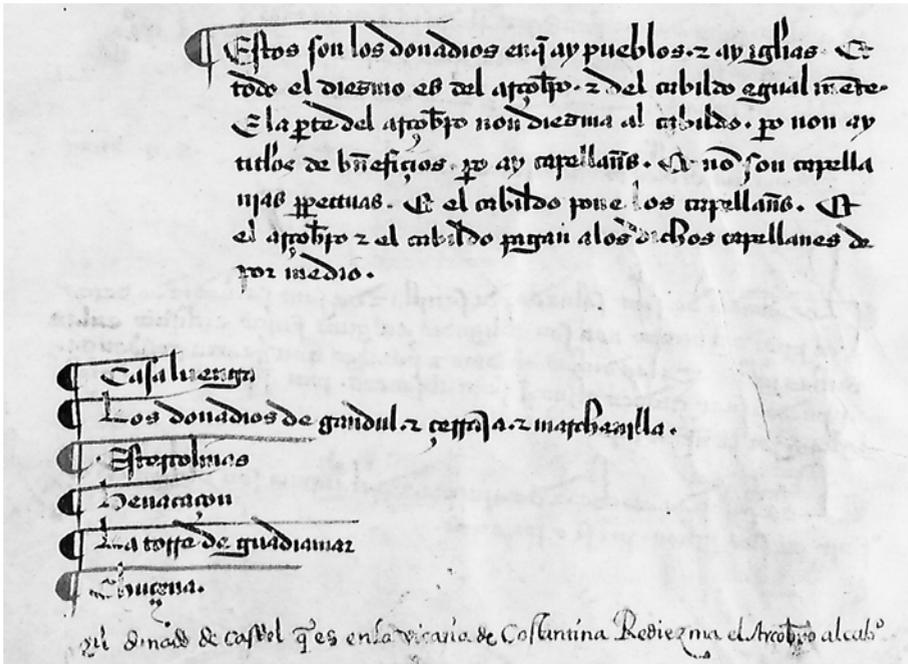


Figura 3. Libro Blanco. Parroquias capillas de la catedral de Sevilla

7. BELMONTE FERNÁNDEZ (2017: 491).

De estas parroquias, como de las que formaban parte de la vicaría de Tejada, como de todas las recogidas en el *Libro Blanco* como transcripción de las constituciones de don Remondo de 1261, sabemos que corresponden a lugares ya habitados en ese momento.

González Jiménez tiene estudiadas repoblaciones del reino de Sevilla durante los siglos XIII<sup>8</sup> y XIV<sup>9</sup>, que fue continuada en los siglos siguientes.

Por atender a territorios parroquiales inicialmente correspondientes a la catedral de Sevilla en la ciudad son capillas de esta: Santa Cruz, Santa María la Blanca, San

Bernardo, San Roque y San Sebastián. Y ciertamente la parroquia del Sagrario, que cumple las funciones parroquiales de la misma. Exceptuadas las dos primeras, llevan en sus puertas principales el emblema del cabildo hispalense que vemos en la parroquia de Chucena, de fotografía tomada el día 1 de junio de 2014 (fig. 4), en que Nuestra Señora de la Estrella iba a ser coronada.

Don Remondo, en lugar de en arciprestazgos, organizó los conjuntos de parroquias en vicarías. Una de ellas, en la que hubiera correspondido establecer a la parroquia de Chucena, fue la de Tejada con las parroquias de «Esaçena, Buéuar, Castilleja del Campo, Paterna del Campo, Mançanilla, Benafique, Ynojos, Pilas y Purchena»<sup>10</sup>. Alcalá de Juana Dorta, que, como describe Herrera García<sup>11</sup>, a mediados del siglo XV, a diferencia de Chucena, se nos muestra como despoblada, se incorporaría a esta vicaría más tarde.

Con el código de referencia «ES.41091.AGAS/1.II.4», el título «nº 1, 1548-1833. Libro de Visitas» y el código de clasificación «II.4», en la caja 5148 encontramos en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla la documentación de las visitas pastorales comprendidas entre las fechas 01/01/1548 a 31/12/1833. Un documento de ella, escaneado en dos hojas (AGAS 0514800001AGAS y AGAS 0514800002AGAS) contiene, agrupadas en vicarías, la relación de



Figura 4. Puerta principal de la iglesia parroquial de Chucena

8. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2008).

9. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1993, 2001).

10. BELMONTE FERNÁNDEZ (2017: 478-480).

11. HERRERA GARCÍA (2003: 186).

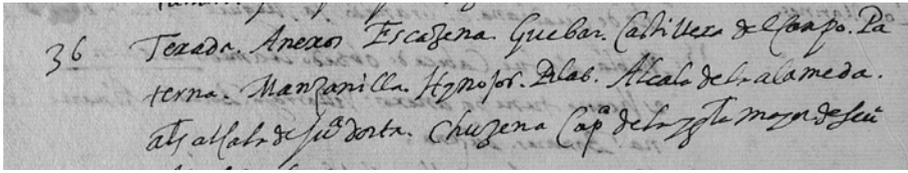


Figura 5. AGAS 051480002AGAS. 36. Texada

parroquias de los pueblos de la diócesis de Sevilla de su periodo. Con el número 36 tenemos las de la vicaría de Texada (Tejada) (fig. 5):

36 Texada. Anexos: Escacena, Guebar, Castilleja del Campo, Paterna, Manzanilla, Hinojos, Pilas, Alcalá de la Alameda antes Alcalá de Juana d'Orta, Chuzena capilla de la Iglesia mayor de Sevilla.

De las que, por su peculiar administración, eran capillas de la catedral de Sevilla, cinco llegaron hasta el siglo XVIII: Casaluenga, Gandul, Benacazón, Estercolinas (Olivares) y Chuzena, como nos muestra Martín Riego<sup>12</sup>.

### 3. LA HERMANDAD DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO DE CHUCENA HUBO DE ERIGIRSE, COMO LA DE LA CATEDRAL DE SEVILLA, EN TORNADO A 1511

En la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chuzena, porque realza su propio sentido sacramental y porque con ella cumple las condiciones del Código de Derecho Canónico, a efectos de su antigüedad, ha de entenderse como precedente prioritaria a la Hermandad del Santísimo Sacramento de Chuzena, aunque el documento de su erección canónica, como también el de la misma catedral de Sevilla, se haya perdido, entendiéndose por todos los investigadores que el de la catedral hubo de ser de 1511 y por la labor de doña Teresa Enríquez.

A esta labor en Sevilla, con la que fue constituida Hermandad Sacramental de su Catedral, a la que también se le llama del Sagrario, porque fue construida para asumir las funciones parroquiales inicialmente catedralicias, y las de otras parroquias sevillanas, se refieren, entre otros investigadores<sup>13</sup>: Roda Peña; Arce Ríos, Arenado Sampil, Criado Fernández, Oliveira López, Pineda

12. MARTÍN RIEGO (1991).

13. RODA PEÑA (1993: 185; 1996: 24, 28); ARCE RÍOS, ARENADO SAMPIL, CRIADO FERNÁNDEZ, OLIVEIRA LÓPEZ, PINEDA LLORCA y TURÓN PADIAL (2012: 75, 76); GARCÍA JIMÉNEZ, JIMÉNEZ JIMÉNEZ, NIETO MORALES, OJEDA GONZÁLEZ y ÁLVAREZ MARCOS (2012: 27, 28, 30); RODRÍGUEZ BABÍO (2012: 358); RODRÍGUEZ BECERRA

Llorca y Turón Padial; García Jiménez, Jiménez Jiménez, Nieto Morales, Ojeda González y Álvarez Marcos; Rodríguez Babío; Rodríguez Becerra y Hernández González; Santos Márquez; Gámez Martín; Mestre Navas; y Romero Torres.

Casi simultánea, en torno a 1511 o en el primer cuarto del siglo XVI, hubo de establecerse la Hermandad del Santísimo Sacramento de Chucena por ser su parroquia capilla de la Catedral de Sevilla.

Sánchez Sánchez<sup>14</sup> también nos habla de Teresa Enríquez, la «loca del Sacramento», como cariñosamente llegó a llamarla el mismo papa Julio II, y de sus fundaciones sacramentales en Roma y España:

A principios del siglo XVI comenzó a surgir un tipo de congregación sacramental inspirado en los modelos anteriores, al que se incorporó una finalidad de carácter benéfico-asistencial, inspirada por su fundadora, doña Teresa Enríquez de Alvarado (c. 1450-1529), a quien podríamos señalar como una de las personalidades femeninas más influyentes de su tiempo, a juzgar por el efecto que tuvo su iniciativa y la labor de devoción eucarística que llevó a cabo<sup>15</sup>.

Era prima de Fernando el Católico.

Tras enviudar en el año 1503 [...] comenzó una intensa labor de carácter espiritual y caritativo [...]. En el año 1508 dotó una capilla en la basílica de San Lorenzo in Dámaso de Roma: la del Santísimo Sacramento (Osaba, 1926)<sup>16</sup>.

En esa misma iglesia había establecido anteriormente una cofradía bajo la advocación del «Santísimo Sacramento y las Cinco Llagas», la primera de la ciudad de Roma dedicada al fervor eucarístico, que fue confirmada en el año 1507 por el papa Julio II, a iniciativa de Teresa, a través de la bula *Pastoris aeterni*. La involucración del pontífice en la causa fue plena. Él mismo fue miembro de la cofradía sacramental y habría sido quien le puso a Teresa Enríquez el apelativo de «la loca del Sacramento» (Alarcón, 1895), nombre alejado de connotaciones peyorativas, antes bien, ponía de manifiesto la singular devoción de la mujer hacia la eucaristía<sup>17</sup>.

Su labor la trajo a España, comenzando por Torrijos. Nos habla de ella también la Real Academia de la Historia en sus biografías: Para poder visitar los sagrarios más pobres, para sus fundaciones sacramentales «y evitar problemas de competencias con los obispos, Teresa Enríquez consiguió una bula de León X», el sucesor de Julio II. Trabajó en la reinserción de prostitutas, en la

---

y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (2012a: 127; 2012b: 238); SANTOS MÁRQUEZ (2012: 91); GÁMEZ MARTÍN (2014: 328); MESTRE NAVAS (2014: 179 y 180); ROMERO TORRES (2015: 335).

14. SÁNCHEZ SÁNCHEZ (2022).

15. *Ibidem* (176).

16. *Ibidem* (176-177).

17. *Ibidem* (177).

atención a los cautivos de Argel contando «siempre con la colaboración del padre Contreras, conocido como el “apóstol de la Berbería”»<sup>18</sup>. Del padre Contreras trata Llin Cháfer<sup>19</sup>. «El hagiógrafo del citado padre Contreras, el jesuita Gabriel de Aranda, atribuía a Teresa Enríquez la solemnización de la fiesta del Corpus Christi, instituida para la Iglesia por Urbano IV en 1264. Las cofradías del Santísimo contribuyeron, sin duda, a ello»<sup>20</sup>.

Sánchez Sánchez<sup>21</sup> nos dice también:

Según la tradición sevillana, recogida por el padre Gabriel de Aranda (1692, p. 105), la primera cofradía establecida en territorio peninsular por Teresa Enríquez fue la Hermandad Sacramental del Sagrario, en el año 1511, aprovechando su estancia en la ciudad para hacer uso del privilegio otorgado por el papa. Sin embargo, las reglas originales se perdieron y no hay ningún documento que lo pueda acreditar.

Amores Martínez<sup>22</sup> nos dice:

El 21 de agosto de 1508 el papa Julio II promulgaba la Bula «*Pastoris Aeternis*», por la cual concedía gracias y privilegios para las cofradías que por estos años se estaban instituyendo por toda España gracias a la iniciativa de D.<sup>a</sup> Teresa Enríquez, a semejanza de la que hacia 1501 se había fundado en la iglesia romana de San Lorenzo in Dámaso.

Lamprea<sup>23</sup> trata de la labor de doña Teresa Enríquez. Nos dice que

fundó, en torno a 1511, la primera hermandad sacramental de la ciudad, la del Sagrario, e impulsó la creación de otras tantas en diferentes feligresías, como el Salvador, San Isidoro o San Lorenzo, que hoy día se mantienen con vida, bien fusionadas o bien manteniendo su carácter puro.

Claro está que se refiere a la función parroquial que tenía la catedral de Sevilla en su capilla de San Clemente, ya que es de fecha anterior a la construcción del templo de la parroquia del Sagrario.

En las demás parroquias de Sevilla se fueron igualmente constituyendo hermandades sacramentales durante el siglo XVI de manera que, en 1586, como nos dice Morgado<sup>24</sup>, ya las había en todas las parroquias de Sevilla:

18. BURRIEZA SÁNCHEZ (s. a.-a).

19. LLIN CHÁFER (s. a.).

20. BURRIEZA SÁNCHEZ (s.a.-b).

21. *Ibidem* (178).

22. AMORES MARTÍNEZ (2003: 525).

23. LAMPREA (2023).

24. MORGADO (1587: 157b-158a).

Este aumento de religión an tenido las cosas de la Iglesia en Sevilla desde los años 1248, en que fue ganada de poder de los moros, hasta el presente de 1586 en que a gloria de Dios nuestro Señor) yo pongo fin a su chrónica..., algunas por no repetirlas tantas vezes, como son en cada vna Iglesia Parrochial las dos confradías, vna del Sanctissimo Sacramento y otra de las animas de Purgatorio, sus muchos hermanos, el honrar de sus defunctos, su mucha cera, fiestas remembranças, missas y sufragios.

Viloria Peñas<sup>25</sup> nos dice que a la festividad del Corpus Christi «en 1313, el pontífice Juan XXII le confirió su forma definitiva al instaurar la Octava y la procesión por las calles para que todo el mundo pudiera contemplar y adorar a Dios». De esta forma, con su Octava (el Corpus en el jueves siguiente a la festividad de la Santísima Trinidad, la Octava el jueves siguiente) se celebraba en Chucena la festividad del Corpus Christi hasta después de 1962, en que interrumpió su actividad la Hermandad del Santísimo Sacramento, que fue continuada por la actual Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena.

Nuestra pretensión aquí es la referencia más completa posible a la constitución de la antigua Hermandad del Santísimo Sacramento de Chucena, que, por ser su parroquia capilla de la catedral de Sevilla, habría de ser prácticamente simultánea a la de esta: sobre 1511. La de Chucena tuvo como custodia procesional la que mostramos a continuación (fig. 6), estudiada en un artículo de <https://www.lahornacina.com/>, mucho más pobre, como su iglesia, que la de su matriz.

Al constituirse la diócesis de Huelva, toda la documentación correspondiente a sus parroquias situada en legajos separables habría de pasar del arzobispado de Sevilla al obispado de Huelva. En este la encontramos organizada por parroquias en distintas secciones, series y clases. Entre los de Chucena



Figura 6. Custodia procesional de Chucena de su antigua Hermandad del Santísimo

25. VILORIA PEÑAS (2015: 504).

relativos a la Hermandad del Santísimo Sacramento tenemos de la sección 1: justicia y serie 1: ordinarios

- Clase 2.<sup>a</sup>: fábrica: 1.1.2.1.: Sevilla, 1786-octubre-27/ Sevilla, 1787-marzo-17: «Autos por la fábrica de la iglesia parroquial sobre que la hermandad del Santísimo Sacramento, situada en dicha iglesia, concurra con la cera, cuando sale su Majestad».
- Clase 6.<sup>a</sup>: cofradías y ermitas: 1.1.6.3.: Sevilla, 1722-junio-6/Chucena, 1722-junio-16: «Autos seguidos por José García y otros hermanos de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquial de Chucena, sobre el nombramiento del mayordomo de dicha cofradía».

Como corresponde, a la labor de doña Teresa Enríquez también se refiere Ramírez Almanza en su estudio sobre la Hermandad del Santísimo Sacramento de Rociana (Huelva)<sup>26</sup>.

#### 4. ANTECEDENTES DESCONOCIDOS EN 1973 Y DURANTE TODA SU DÉCADA RESPECTO A LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA SANTA MARÍA DE LA ESTRELLA

Al iniciarse las actividades, en agosto de 1973, de la actual Hermandad Sacramental, ni en toda la década de los años 1970, en Chucena no se tenía ni la menor idea de que hubiera existido desde el siglo XVI al XIX la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella. Del documento de su constitución y regla de 14 y 15 de marzo de 1597 solo podían saber en el obispado de Huelva, que nos informó en 1980 tras habersele aprobado a la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, su carácter definitivo, concediéndosele también la antigüedad de la anterior sin previo estudio de la procedencia en aplicación del Código de Derecho Canónico.

Ya muy avanzada la década de los 1980, el autor de estas líneas pudo consultar en el archivo parroquial (fig. 7) el *Libro de memorias: Libro de las misas cantadas, rezadas, aniversarios y otras fiestas que se cumplen en la iglesia de Santa María de la Estrella de la vida de Chucena, cuyo cumplimiento y administración es a cargo de los curas y ministros de dicha iglesia y en el que se deben firmar las que se vayan cumpliendo*, establecido el día 18 de septiembre de 1775 por don Carlos Reynaud de la Parra, canónigo en la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla y presidente visitador de sus capillas, por el ilustrísimo señor deán y cabildo de la dicha Santa Iglesia, y llegar a saber que la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella suspendió su actividad

26. RAMÍREZ ALMANZA (2013: 8 y contraportada).

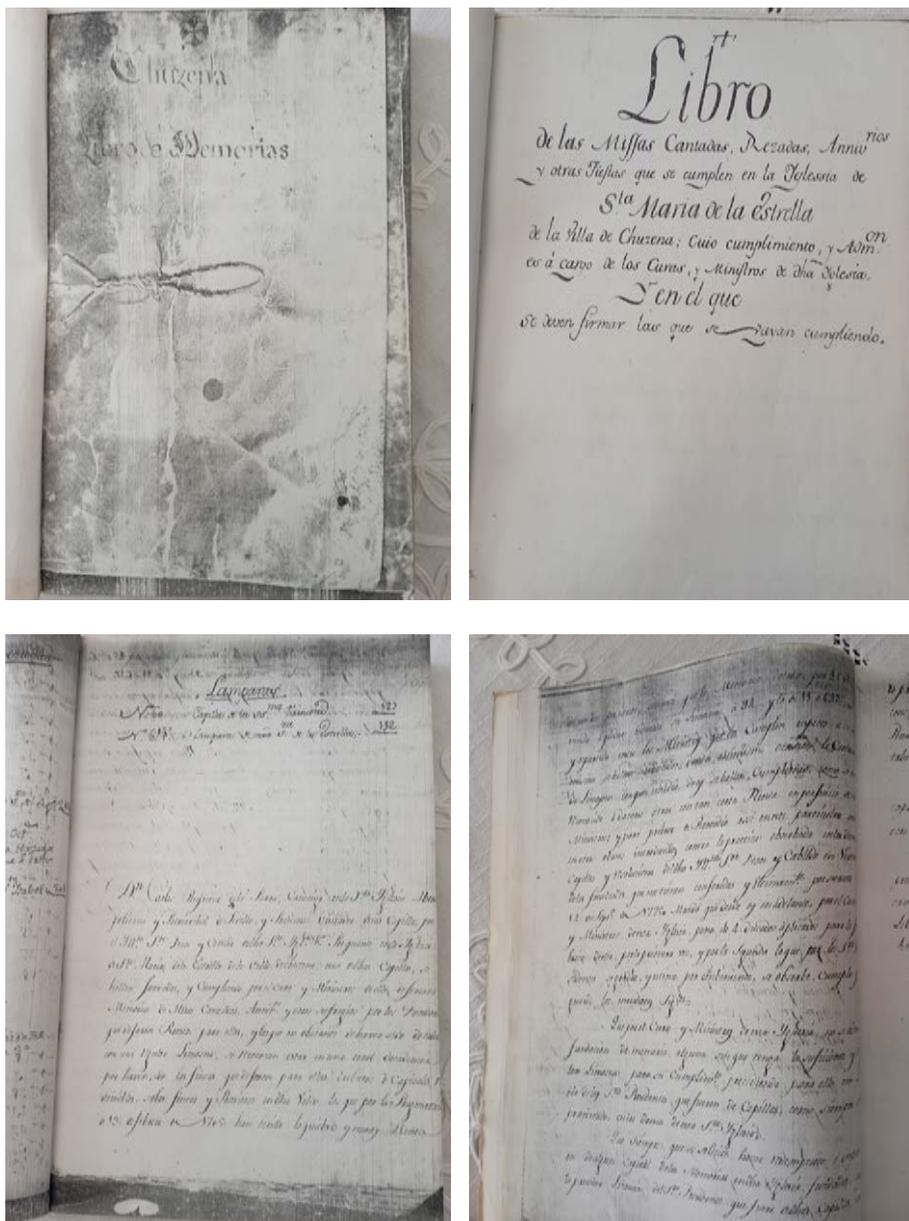


Figura 7. Libro de Memorias (empieza en 1775). Continúa en página siguiente

en 1840, para lo que le pudo influir la labor desamortizadora de 1836-1844 de la que trata Capelo García<sup>27</sup>.

27. CAPELO GARCÍA (1980).

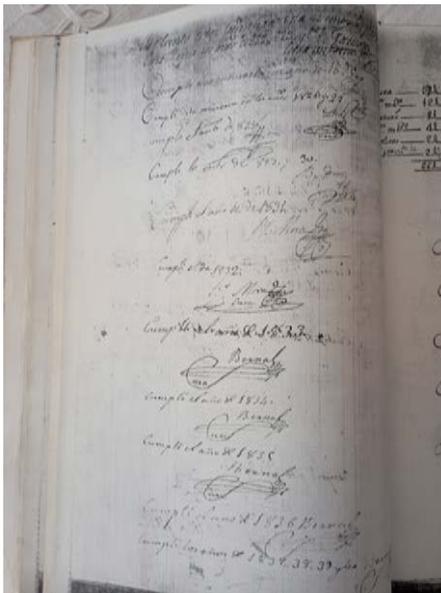
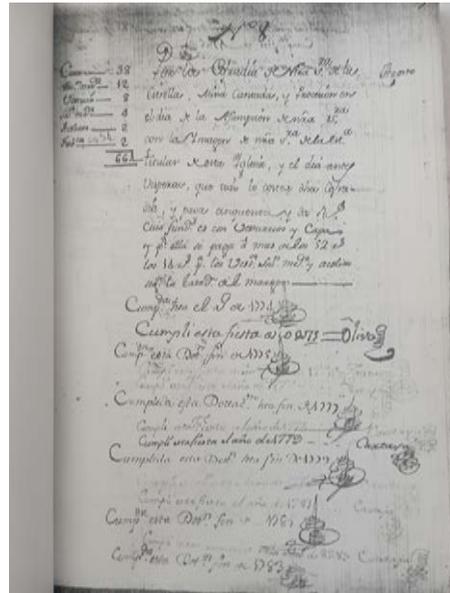
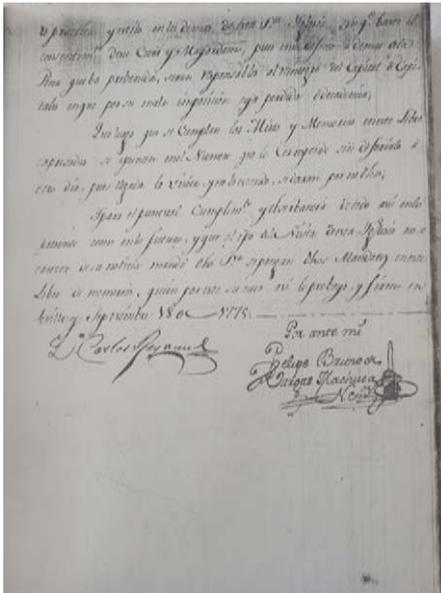


Figura 7. Libro de Memorias. Continuación

Consultados sus estatutos, observamos que su actividad se centraba en los enterramientos de sus difuntos: de los cofrades, de sus hijos y de «los que murieren en el ospital desta sancta cofradía», pero también, como igualmente nos informa el *Libro de memorias*, se responsabilizaba de «misa cantada y procesión en el día de la Asunción de Ntra. Sra. con la imagen de Ntra. Sra. de la Estrella titular de esta iglesia y el día antes vísperas, que todo lo costea dicha cofradía y paga cinquenta y dos reales, cuya función es con vestuario y capa y por ella se paga, a más de los 52 reales, los 14 reales para los vestuarios, sacristán menor y acólitos», siendo la última firmada la de 1840.

En 1597, concretamente en su 14 de marzo, el arzobispado de Sevilla dio licencia para la erección y fundación de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella en la parroquia de Chucena<sup>28</sup> y para «hazer y hordenar su

28. AZCÁRATE FAJARNÉS y SÁNCHEZ FRANCO (2018: 20-23).

Regla y capítulos por donde se devan regir y gobernar». Estos, como «Regla y constitución la Cofradía de Nuestra Señora Sancta María de la Estrella desta villa de Chuçena, y que los ermanos de la dicha cofradía aveis de ser obligados a guardar», fueron aprobados en el día siguiente, 15 de marzo de 1597.

Los tres primeros capítulos son relativos al secreto de los temas de cabildo, a la elección de «prioste y hermano mayor, diputado y oficiales cada año el día de Nuestra Señora del Assumpçión» y a la toma de posesión correspondiente el domingo inmediato siguiente.

Los capítulos siguientes eran relativos (sic) a:

4. *De la çera que se a de llevar en los entierros,*
5. *Cómo se han de enterrar los hijos de cofrades,*
6. *De cómo se han de rresçiuir los cofrades,*
7. *Del horden que se ha de tener en deçir la missas por los cofrades,*
8. *De visitar los enfermos,*
9. *Del arca que a de tener la cofradía,*
10. *De cómo han de pagar la luminaria,*
11. *De rresçiuir muñidor y lo que a de ser obligado haçer,*
12. *De los cauildos que se han de haçer,*
13. *Que no se metan harmas en los cauildos,*
14. *De cómo se han de castigar los hermanos que hiçieren aluorotos en la cofradía o dixeren mal della,*
15. *No se jure en los cauildos,*
16. *Cómo se han de uelar los que estuuieren enfermos,*
17. *Del seruiçio de los entierros.*
18. *De cómo a de seruir el escriuano,*
19. *Del horden del germano aussente,*
20. *De los que murieren en el ospital desta sancta cofradía,*
21. *De los amançeuidos,*
22. *De cómo se a de dar el descargo de las faltas que los hermanos hiçieren.*
23. *La obligación de todos los cofrades de leerlas y cumplirlas.*
24. *Yten, ordenamos que el día de Nuestra Señora de la Assumpçión de cada un año para siempre jamás esta cofradía sea obligada a decir vna fiesta con sus bísperas y missa y proçesión solemne por ser el tal día la advocaçión desta sancta cofradía, la qual se haga con toda solemnidad pusible (...). Y el día siguiente se diga la missa de los difuntos, presediendo a ella la vijilia por los difuntos hermanos, (...). Y se diga con su responso, como es usso y costumbre, alrededor de la yglesia. Y se dé de ofrenda fanega de trigo y media arroba de uino.*
25. *Yten, que, si algún cofrade quisiere ser escussado de las vijilias, pague en cada año de cada vijilia seis maravedís. Que an de ser 18 vijilias y dieziocho misas reçadas en cada año.*

El orden de los capítulos, de los que de la mayor parte solo hemos tomado sus propios títulos, nos muestra con claridad que la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella de la parroquia de Chucena tenía como sentido fundamental las velas y las visitas a los enfermos, las ayudas en su preparación hacia su buen morir, con los sacramentos cristianos, y los enterramientos de sus difuntos: de los cofrades, de sus hijos y de «los que murieren en el ospital desta sancta cofradía».

En su momento histórico las casas de hermandades también, con sentido hospitalario, acogían a los necesitados.

El *Libro de Memorias* nos muestra actividad parroquial intensa en el siglo XVIII. Las misas cantadas llegaban hasta el número 85 y las rezadas hasta el 95.

De las cantadas correspondían a la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella los números 8, 9 y 10. Constan como cumplidas hasta 1840:

- *Por la cofradía de Nuestra Señora de la Estrella Misa Cantada y Procesión en el día de la Asunción de Ntra. Sra. con la Imagen de Ntra. Sra. de la Estrella, titular de esta Iglesia, y el día antes Vísperas, que todo lo costea dicha Cofradía y paga cinquenta y dos reales, cuya función es con Vestuario y Capa y por ella se paga, a más de los 52 reales, los 14 reales para los Vestuarios, Sacristán menor y acólitos, según la tasación al margen*
- *Por la dicha Cofradía de la Estrella Vigilia y Misa Cantada con Procesión por los Hermanos Defuntos de dicha Cofradía el día después de la Asunción de Ntra. Sra. y paga por todo sesenta y seis reales, según la distribución al margen.*
- *Por la dicha cofradía de Nuestra Señora de la Estrella desde el 1º día del mes de diciembre se deben cantar 18 vigiliyas y 18 misas rezadas por varias personas que dexaron sus vienes para ellas a la dicha cofradía y pagan ciento setenta reales de vellón.*

En el *Libro de Memorias* también tenemos la relación de los curas «que ha havido en esta Iglesia Parroquial de Santa María de la Estrella en esta villa de Chuzena según consta de sus partidas en los libros de Bautismo de dicha Iglesia»: desde don Juan Lobo en 1565, cuando empezaban las inscripciones de bautismo, hasta don Juan Díaz y Vázquez, que tomó posesión el día 30 de junio de 1849, ya que con él se cerraron las últimas memorias de misas.

Fue don Juan Díaz y Vázquez quien redactó y publicó en 1857 la primera novena en honor de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, sin hacer ninguna referencia a la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella, que ya entonces no tenía ninguna actividad respecto al culto de su titular.

## 5. FUERTE ASOCIACIONISMO COFRADE EN CHUCENA HASTA EL PERIODO DE LAS DESAMORTIZACIONES. SOLO PERDURAN LA HERMANDADES DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

Llama la atención el olvido de nuestra propia historia y que, de fuerte asociacionismo en los siglos XVIII y XIX en Chucena, se pasara a debilidad casi absoluta en la segunda mitad del XIX y la primera del XX.

Parece evidente la influencia de las desamortizaciones, centradas en 1840, el último año de actividad de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella. De antes fueron:

Hermandad del Santísimo Sacramento, única que pervivió, con actividad hasta 1962.

1. Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella.
2. Hermandad de Ánimas.
3. Hermandad del Salvador.
4. Hermandad de Santa Ana.
5. Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.
6. Cofradía llamada de la Sangre que en el siglo XVIII pasó a denominarse de la Soledad, que pudiera ser la misma que en el siglo XIX aparece como del Salvador.
7. Hermandad filial de la de Nuestra Señora de Consolación de Utrera.

Por su sentido antropológico y por la novedad de su conocimiento, vamos a desarrollar algo más el contenido relativo a la Hermandad filial de la de Nuestra Señora de Consolación de Utrera.

Capelo García<sup>29</sup>, entre sus páginas 43 y 48 se refiere a los términos municipales donde estaban situadas las propiedades del clero secular que fueron desamortizadas. En Chucena enumerándolas<sup>30</sup> sitúa:

65. Fábrica parroquial de Chucena.
66. Hermandad de Ánimas de Chucena. También en el término de Paterna (3,69 ha de otros cultivos, págs. 55 y 70).
67. Hermandad del Santísimo de Chucena (0,74 ha de olivos, págs. 56 y 70)
68. Hermandad del Salvador de Chucena.
69. Hermandad de Santa Ana de Chucena. También en el término de Paterna (1,48 ha de otros cultivos, págs. 57 y 80).
70. Virgen de la Estrella de Chucena (23,24 ha de olivos, págs. 57 y 81).

29. CAPELO GARCÍA (1980).

30. Se mantiene la numeración de la autora para que al lector le resulte más fácil la localización de cada entidad en su libro. En los paréntesis figuran las páginas en que aparecen las superficies de las propiedades.

Como podemos observar, la cofradía de Chucena más perjudicada, porque tendría más hectáreas que las demás, que las perdería todas, fue la de la Virgen de la Estrella. El *Libro de Memorias* nos muestra actividad de la cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella hasta 1840. Otras memorias de misas siguieron en vigor en Chucena hasta 1860, en la época del cura párroco que redactó en 1857, don Juan Díaz y Vázquez, la primera *Novena en honor a la Virgen de la Estrella*. Resulta sorprendente que en su prólogo no mencionara a la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella.

El *Libro de memorias* nos informa de otras hermandades que no hemos mencionado aquí, de las que procede su mención para conocer mejor la historia de la religiosidad de Chucena:

- Con el número 5 figura una antigua cofradía llamada de la Sangre que ya en su tiempo se denominaba de la Soledad, cuya misa cantada y procesión en el día de la Santa Cruz, por 58 reales, se cumplieron hasta 1860.
- Con el número 6 tenemos a la Cofradía del Rosario cuya misa cantada con procesión de su titular alrededor de la iglesia en el Día de la Purificación de Nuestra Señora, por 15 reales, no se cumplían desde el año de 1733.
- Con el número 7 tenemos a la misma Cofradía de Nuestra Señora del Rosario cuya misa cantada con procesión de su titular en el primer domingo de octubre, por 15 reales, tampoco se cumplían desde el año de 1733.

Atendiendo a los estudios de Caro<sup>31</sup>, hemos de considerar que Nuestra Señora de Consolación de Utrera ocasionó desde los últimos años del siglo XVI y en los siglos XVII y XVIII un fenómeno socio-religioso de religiosidad popular equivalente al que, desde el día 4 de junio de 1724<sup>32</sup>, se desarrolló en el Rocío, cuando contaba con las hermandades filiales de Sanlúcar de Barrameda, Villamanrique de la Condesa, Pilas, La Palma del Condado y Moguer, que se incrementó<sup>33</sup> con la guerra de la Independencia contra las tropas francesas de Napoleón, iniciada en 1808.

Solo lo traemos aquí porque formó parte de la religiosidad popular de Chucena, donde contrastamos su riqueza hasta la primera mitad del siglo XIX, en la que destacan las desamortizaciones, con su casi absoluto debilitamiento, tras estas, hasta la segunda mitad del siglo XX, centuria durante la que solo pervivió la Hermandad del Santísimo Sacramento.

Caro<sup>34</sup> estudió la devoción a Nuestra Señora de Consolación de Utrera:

31. CARO (1622).

32. Accesible en: [https://www.diariodesevilla.es/vivirensevilla/historia-hermandad-rocio-villamanrique-condesa-antigua\\_0\\_1902410907.html](https://www.diariodesevilla.es/vivirensevilla/historia-hermandad-rocio-villamanrique-condesa-antigua_0_1902410907.html)

33. Accesible en: <https://virgendetrocio.net/hermandades-filiales/>

34. CARO (1622: 1).

la devoción de toda esta provincia y de otros muchos lugares por estos tiempos, en que con mucha frecuencia de peregrinos se visita su santo templo, célebre en toda España, y en el Nuevo Mundo de las Indias, de donde cada día le ofrecen despojos, manifestando sus maravillas con votivas tablas y preciosos dones.

Más adelante<sup>35</sup>, encontramos:

Los nombres de los pueblos que concurren a voz de cofradía, son, por su antigüedad, los siguientes: Campillos, Ossuna, Écija, La Puebla de Cazalla, Paradas, Molares Alcalá de Guadaira, Arahal, Morón, Coronil, Coria, Hinojos, Gines, Mairena del Alcor, Los Palacios, Castilleja de la Cuesta, Fuentes, Castilleja del Campo, Dos Hermanas, La Rinconada, Albaida, Olivares, Chucena, Paterna del Campo, Escacena, Camas, Gelves, Algaba, Alcalá del Alameda, Mairena del Ajarafe.

De los hermanos de las cofradías filiales de Consolación, Suárez Álvarez<sup>36</sup>, que estudia las costumbre y la religiosidad, en *La antigua cofradía de Consolación de Coria del Río* nos dice que llegaban «vestidos de blanco como los antiguos cristianos, con sus estandartes, guiones, banderolas y sus insignias de plata, de ricos bordados».

Vemos que en Chucena teníamos, entre las 30 primeras, a la hermandad o cofradía filial de la de Nuestra Señora de Consolación de Utrera número 23, siendo la número 29 la de Alcalá de la Alameda, pueblo vecino que desde 1812 forma parte del mismo término municipal de Chucena, que en aquel tiempo formaba parte del mismo señorío jurisdiccional: Marquesado de Alcalá de la Alameda.

Suárez Álvarez nos informa también de que en el año 1765 llegaron a 46 las hermandades filiales «establecidas en diferentes puntos de las provincias de Sevilla, Huelva y Málaga y Portugal», de que «el día 7 de septiembre, víspera de la Romería, se realizaba un Rosario que era rezado por riguroso orden de antigüedad, por todo el Real hasta llegar al Santuario», siendo la festividad de la Natividad de María (8 de septiembre) el día principal, pero destaca que «las autoridades eclesiásticas apreciaban el exceso de algarabía y de fiesta, decreciendo lo religioso de la Romería», hasta el punto de que

Fray Juan Prieto, General de la Orden Mínima y Conventual de Ntra. Sra. de Consolación, denunció durante el Reinado de Carlos III este hecho ante el Supremo Consejo de Castilla, el cual, en el año 1770, dictó una orden prohibiendo la procesión y la Romería, decretándose al mismo tiempo la inmovilización de la Virgen del tabernáculo.

---

35. *Ibidem* (17).

36. SUÁREZ ÁLVAREZ (s. a.).

Del momento histórico de la prohibición de las cofradías filiales de la Hermandad de Consolación de Utrera, concretamente del año 1777, tenemos respecto a la Semana Santa «una Real Cédula firmada el 20 de febrero por Carlos III»<sup>37</sup>. En ella se insiste en varias cuestiones algunas de las cuales venían siendo ordenadas, sin demasiado éxito, desde dos siglos atrás por los arzobispos: que las procesiones «se retiren antes de oscurecer, vayan con la debida decencia y compostura, no se permitan disciplinantes, empalados ni otros espectáculos semejantes, y que ninguno de aquellos a quienes se les permite llevar túnicas usen de capirotos ni se cubran el rostro de modo alguno».

También nos dice<sup>38</sup> que «dos meses más tarde, el asistente (alcalde) Olavide publica en Sevilla un edicto que desarrolla y amplía las órdenes y prohibiciones reales» y que «respecto a ellas, las dos cuestiones que las cofradías sevillanas menos aceptaron de cuantas contenían los edictos eran que los cofrades no pudieran llevar el rostro cubierto y la prohibición de los horarios nocturnos». Sin duda, las autoridades querían evitar problemas asociados a la nocturnidad.

Con respecto a esta, tenemos que tener en cuenta que el incremento de la devoción rociera es posterior y que buena parte del tiempo de sus hermandades filiales, de incremento progresivo, ha sido con mejor iluminación de las noches por la electricidad, con la que se evitan o se reducen los antiguos problemas de la nocturnidad.

Mayo Rodríguez<sup>39</sup> estudia la influencia de la guerra de la Independencia en la devoción rociera:

Desde el mediodía español, la devoción a la Virgen del Rocío ha conseguido resplandecer y alcanzar fama universal, después de soslayar una serie de avatares, entre los que figura, como uno de los de mayor trascendencia en la historia de su devoción, el periodo de la Guerra de la Independencia (1808-1814).

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Se trata del estudio de nacimiento o constitución de la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, y de sus actividades desde 1973, cuando sabíamos de la anterior actividad, hasta 1962, de la Hermandad del Santísimo Sacramento de Chucena, pero no teníamos ninguna noticia de la anterior existencia ni de su sentido de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella, de la que empezamos a saber desde 1980,

37. MORENO NAVARRO (2007: 143, 2008: 198).

38. *Ibidem*.

39. MAYO RODRÍGUEZ (2011).

cuando se le otorgó carácter definitivo a nuestra hermandad: erigida en 1587, tuvo actividad hasta 1840.

Por ser la parroquia de Chucena capilla de la catedral de Sevilla, desde el primer momento de la archidiócesis tras la reconquista fernandina (constituciones de 1261), consideramos que hubo de erigirse su Hermandad del Santísimo Sacramento, como la de su matriz, en torno a 1511.

Destacamos la religiosidad eucarística de Sevilla porque de ella bebía Chucena. Destacamos a la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, como uno de los medios para la colaboración con su parroquia en la construcción del Reino de Dios: una sociedad más fraterna, sentido fundamental del cristianismo.

Nos puede sorprender que don Juan Díaz y Vázquez, que pudiera haber sido el último cura de Chucena que leyera el *Libro de Memorias*, que llegó a cerrar, que redactó y publicó en 1857 la primera novena en honor de Nuestra Señora de la Estrella, no impulsara para sus cultos la actividad de la Cofradía de Nuestra Señora Santa María de la Estrella, pero probablemente para los que hubieran sido sus cofrades que vivieran todavía no llegaron a verle sentido sin sus actividades fúnebres ni tampoco a estas en un momento histórico alejado de los tradicionalismos con los que se implantaron.

Otro momento destacado para que se hubiese interrumpido el siglo sin actividad hubiera sido el de 1928: de comisión para los donativos con que pagar el bordado por Rodríguez Ojeda del manto principal para la Virgen. Pero probablemente ya nadie se acordara de la cofradía erigida en 1597.

Mencionamos toda la riqueza cofradera de Chucena hasta el periodo de las desamortizaciones en el siglo XIX para contrastarla con la desaparición de todas, excepto de la Hermandad del Santísimo Sacramento, durante un siglo después.

Se ha pretendido el estudio de la religiosidad popular que, sin duda, procede de nuestra Edad Media, de época de general analfabetismo, en la que las personas necesitaban medios sociales: cofradías o similares para sentirse más seguras en su caminar hacia su salvación eterna.

Con la modernidad poco cambió para el pueblo. Los periodos con los que estructuramos a la historia sirven sobre todo a los investigadores. En la que llamamos Edad Moderna llegó el protestantismo y con él, en el ámbito católico, con el Concilio de Trento, un fuerte incremento de la tradicionalidad.

Hasta el siglo XIX, con la denominada Edad Contemporánea, no se empiezan a ocupar los estados de la instrucción del pueblo. Absolutamente significativa es la formación de los maestros, de muy bajo nivel hasta la implantación de las escuelas normales en 1839, con las que podemos observar un lento crecimiento en los siglos XIX y XX y en el XXI.

Con el incremento educativo también se ha producido mejora de nivel cofrade en la búsqueda de formación y de mayor sentido cristiano. Creemos que este ha influido significativamente desde los primeros pasos, desde el día 15 de

agosto de 1973, en la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena, inserta en la iglesia a través de su parroquia, con la que colabora para el desarrollo espiritual de sus hermanos y para el culto público al Santísimo Sacramento del Altar y a Nuestra Señora de la Estrella y a otras advocaciones marianas con las que se refuerce su sentido cristiano, destacándose la de la Inmaculada Concepción de María, que forma parte de su calendario litúrgico.

En los primeros años la hermandad continuó la tradición de los rosarios de la aurora cantados al amanecer por las calles del pueblo en los domingos del mes de octubre en honor de la Virgen del Rosario.

Se valora la correcta aplicación del Código de Derecho Canónico. Este nos muestra que, como hermandad sacramental, continuó la labor que, hasta 1962, venía cumpliendo la Hermandad del Santísimo Sacramento de Chucena.

Probablemente en el obispado de Huelva no tengan conocimiento del *Libro de memorias* establecido en la parroquia de Chucena por don Carlos Reynaud de la Parra, canónigo en la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla y presidente visitador de sus capillas, por el ilustrísimo señor deán y cabildo de dicha Santa Iglesia el día 18 de septiembre de 1775, por lo que no tengan información de que la Cofradía de Santa María de la Estrella suspendió su actividad cultural en 1840, por lo que, en aplicación del Código de Derecho Canónico, ya estaba extinguida en 1973.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN, M. A. (1895): *Biografía compendiada de la Excm. Sra. Doña Teresa Enriquez llamada «La loca del Sacramento»*. Valencia, Imprenta de Federico Domenech.
- AMORES MARTÍNEZ, F. (2003): «Culto y fiesta en torno al Santísimo Sacramento en los pueblos del Aljarafe de Sevilla (1550-1835)», en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía: Actas del simposium*, 1: 523-544.
- ARCE RÍOS, J. I.; ARENADO SAMPIL, S.; CRIADO FERNÁNDEZ, J.; OLIVEIRA LÓPEZ, A.; PINEDA LLORCA, J. R. y TURÓN-PADIAL M. C. (2012): «El Corpus –y su dinámica periodística– visto desde el orbe cofradiero», en J. M. Gómez y Méndez y S. Méndez Muros (coords.), *Periodismo, Corpus y Sevilla sacramental*: 58-83. Universidad de Sevilla, Departamento de Periodismo II.
- AZCÁRATE FAJARNÉS, J. y SÁNCHEZ FRANCO, M. (2018): *Nuestra Señora de la Estrella, Patrona Canónica y Coronada de Chucena*. Hermandad Sacramental de Nuestra Señora de la Estrella, Patrona de Chucena.
- BELMONTE FERNÁNDEZ, D. (2017): «La trasmisión de las constituciones de Don Remondo de 1261: su nueva promulgación en 1411», *Scrineum Rivista* 14: 393-499.

- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (s. a.-a): «Teresa Enríquez», *Real Academia de la Historia*. Accesible en: <https://dbe.rah.es/biografias/18775/teresa-enriquez>
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (s. a.-b): «Gabriel de Aranda», *Real Academia de la Historia*. Accesible en: <https://dbe.rah.es/biografias/19688/gabriel-de-aranda>
- CAPELO GARCÍA, M. L. (1980): *Contribución a la problemática de la desamortización eclesiástica en la provincia de Huelva (1836-1844)*. Huelva, Diputación Provincial de Huelva.
- CARO, R. (1622): *Santuario de Nuestra Señora de Consolación. Antigüedad de la Villa de Utrera*. Juan Serrano de Vargas, impresor de la Universidad. Accesible en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/2970?show=full>.
- COSTA Y BELDA, E. (1978): «Las constituciones de don Raimundo de Losaña para el Cabildo de Sevilla (1261)», *Historia, Instituciones, Documentos* 5: 169-233. <https://idus.us.es/handle/11441/51857>
- GÁMEZ MARTÍN, J. (2014): «Una iconografía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en los orígenes de la Semana Santa. El Santo Cristo de los Ajusticiados, la Catedral de Sevilla y el pintor Luis de Vargas», *Isidorianum* 23(46): 327-341.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (2013): «¿Ilustración en España?: Contrastes entre el “siglo de las luces” español y la Ilustración centroeuropea», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 40: 291-306.
- GARCÍA JIMÉNEZ, E.; JIMÉNEZ JIMÉNEZ, I.; NIETO MORALES, F.; OJEDA GONZÁLEZ, J. M. y ÁLVAREZ MARCOS, J. (2012): «La vida del Corpus en las Hermandades Sacramentales no penitenciales», en J. M. Gómez y Méndez y S. Méndez Muros (coords.), *Periodismo, Corpus y Sevilla sacramental*: 26-34. Universidad de Sevilla, Departamento de Periodismo II: <https://idus.us.es/handle/11441/38425>
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1998): «Cortes de Sevilla de 1261», *Historia. Instituciones. Documentos* 25: 295-312.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2001): *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2008): *La repoblación del reino de Sevilla en el siglo XIII*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- HERRERA GARCÍA, A. (2003): «La reclamación de jurisdicciones territoriales por el Concejo de Sevilla a mediados del siglo XV», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*: 82(145): 177-192.
- LAMPREA, M. (7 junio 2023): «¿Quién fue Teresa Enríquez, apodada “la loca del Sacramento”?», *Diario de Sevilla*. Accesible en: [https://www.diariodesevilla.es/semana\\_santa/quien-teresa-enriquez-locasacramento\\_0\\_1799820404.html](https://www.diariodesevilla.es/semana_santa/quien-teresa-enriquez-locasacramento_0_1799820404.html)
- LLIN CHÁFER, A. (s. a.): «Fernando de Contreras», *Real Academia de la Historia*. Accesible en: <https://dbe.rah.es/biografias/20818/fernando-de-contreras>
- MARTÍN RIEGO, M. (1991): «Diezmo eclesiástico y arte en la archidiócesis hispalense en el siglo XVIII», *Atrio. Revista de Historia del Arte* 3: 63-78.
- MAYO RODRÍGUEZ, J. (2011): «El Rocío y la Guerra de la Independencia», *Revista Ex voto para el fomento y la difusión del conocimiento de la devoción popular a Santa María del Rocío que se venera en su Santuario de Almonte (Huelva)*, 1: 79-126.
- MESTRE NAVAS, P. A. (2014): «El libro protocolo de las cofradías del Santísimo Sacramento, Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora, San Roque, San Sebastián

- y Ánimas Benditas de la iglesia de San Juan de la Palma: noticias histórico-artísticas», en J. Roda Peña (coord.), *XV Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia: 171-202*. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- MORENO NAVARRO, I. (2007): «Transformaciones y encrucijadas de un “hecho social total”: la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad y en tiempos de Globalización», en P. L. Trombetta y S. Scotti (coords.), *Lalbero della vita: feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*: 133-157. Florencia, Firenze University Press.
- MORENO NAVARRO, I. (2008): «La Semana Santa andaluza como “hecho social total” y marcador cultural: Continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones», en J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica*: 193-205. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- MORGADO, A. (1587): *Historia de Sevilla, en la qual se contiene sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas desde su fundación hasta nuestros tiempos*. Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León. Accesible en: <https://play.google.com/books/reader?id=onorCSfCKk4C>
- MUÑOZ Y TORRADO, A. (1915): *La Iglesia de Sevilla en el siglo XIII. Estudio histórico leído en la apertura del Curso Académico de 1914 a 1915*. Sevilla, Lib. e Imp. de Izquierdo y C.<sup>a</sup>.
- OSABA, R. (1926): *La loca del Sacramento o Doña Teresa Enríquez. Apuntes biográficos recopilados por el Rdo. P. Rufino Osaba, C. M.* Ávila, Tipografía de Antonio M. Ibáñez. Accesible en: [https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=10065056](https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=10065056)
- RAMÍREZ ALMANZA, A. (2013): *La Hermandad del Santísimo Sacramento de Rociana. (Algunas fuentes documentales para su historia)*. Sevilla, Editorial Facediciones.
- RODA PEÑA, J. (1993): «Retablos y esculturas en las capillas sacramentales hispalenses del siglo XVIII», *Isidorianum* 3: 183-201.
- RODA PEÑA, J. (1996): *Hermandades sacramentales de Sevilla: una aproximación a su estudio*. Sevilla, Guadalquivir.
- RODRÍGUEZ BABÍO, A. (2012): «La procesión del Corpus de Triana (ss. XVI-XVIII)», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* V: 357-377.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2012a): «Religión y Religiosidad en la comarca del Andévalo (Huelva)», en G. Illi (coord.), *Actas XXV Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra. Castaño del Robledo (Huelva)*: 99-144. Huelva, Diputación Provincial de Huelva.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2012b): «Religión y Religiosidad en la sierra de Aracena», en G. Illi (coord.), *Actas XXV Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra. Castaño del Robledo (Huelva)*: 159-267. Huelva, Diputación Provincial de Huelva.
- ROMERO TORRES, J. L. (2015): *Patronazgo y gestión artística en la Sevilla barroca: el canónigo Alonso Ramírez de Arellano*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla.
- SÁNCHEZ FRANCO, M. (1975): *Estudio histórico del Marquesado de Alcalá de la Alameda*. Diputación Provincial de Huelva. Accesible en: [https://www.researchgate.net/publication/377890651\\_Estudio\\_historico\\_del\\_Marquesado\\_de\\_Alcala\\_de\\_la\\_Alameda](https://www.researchgate.net/publication/377890651_Estudio_historico_del_Marquesado_de_Alcala_de_la_Alameda).

- SÁNCHEZ FRANCO, M. (2014): «Las custodias. La antigua procesional de Chucena (Huelva)», *Lahornacina.com*. Accesible en: <https://www.lahornacina.com/curiosidadeschucena2.htm>
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, D. (2022): «Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval», *Specula* 3: 171-191. <https://revistas.ucv.es/specula/index.php/specula/article/view/1034>
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2012): «Exaltación de la doctrina eucarística y de otros dogmas católicos en el Trono de Octavas de la Catedral de Sevilla. Un estudio de su iconografía», *Ensayos. Historia y teoría del arte* 22: 89-111.
- SUÁREZ ÁLVAREZ, J. (s. a.): *La antigua cofradía de Consolación de Coria del Río*. Accesible en: <https://sites.google.com/site/costumbresdecoriadelrio/hermandades-de-gloria/hermandad-de-consolacion>
- VILORIA PEÑAS, M. del C. (2015): «La festividad del Corpus Christi en los pueblos del Aljarafe durante el Barroco: El caso de Salteras», en M. del A. Rodríguez Miranda (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el Barroco Andaluz. Arte, tradición, ornato y símbolo*: 503-516. Asociación para la Investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural «Hurtado Izquierdo».



# Piedad y beatería: dos caminos muy diferentes. Reflexión al hilo del pensamiento de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI

Piety And Sanctimoniusness: Two Paths Too Different.  
Reflection of Joseph Ratzinger / Benedict XVI's line of  
though

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA MERCADO  
*Seminario Diocesano de San Bartolomé (Cádiz)*

**Resumen:** Aunque a veces se identifican piedad y beatería, significan dos cosas muy diferentes. Gracias al pensamiento de Joseph Ratzinger podemos advertir como el primero conduce a la plenitud de la unión de inteligencia y sensibilidad en el corazón purificado, mientras que el segundo lleva a una actitud irracional en la que terminan perdiendo tanto la teología como la propia piedad.

**Palabras clave:** piedad, beatería, vocación, devoción, razón.

**Abstract:** Sometimes piety and sanctimoniusness are tied together even if they mean different things. Thanks to Joseph Ratzinger's line of thoughts we can see how the former conducts to the whole unity of intelligence and sensibility into the purified heart, meanwhile the second leads to an irrational attitude that ends with the lost of teology and piety.

**Keywords:** piety, sanctimoniusness, vocation, devotion, reason.

## 1. LA PIEDAD: ALIMENTO DEL ALMA

Si queremos ser honestos con nuestra vocación cofrade dentro de la Iglesia, que es lo que Cristo quiere para nosotros, es preciso distinguir entre piedad y beatería, algo no siempre fácil, porque la frontera que las diferencia no es

nítida. De forma programática vamos a establecer una distinción entre ambos términos. La piedad es algo esencial, ya que es un camino –no sería un atrevimiento decir que el único– en el que el corazón puede encontrarse con Dios, y no identificamos aquí (este es el error que observamos en la beatería) corazón con sentimiento. Se entiende el concepto *corazón* en el sentido más bíblico de la palabra: como el núcleo fundamental y fundante de la persona, el sitio donde reside la verdadera libertad.

Sin la piedad, el corazón humano solo puede terminar siendo un corazón confundido. La esencia del corazón convertido, el *cor poenitens* del que habla la liturgia, el *cor contritum et humiliatum* que Dios no desprecia: «El sacrificio agradable a Dios es un espíritu quebrantado (πνεῦμα συντετριμμένον); un corazón quebrantado y humillado (καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην), tú, oh Dios, tú no lo desprecias»<sup>1</sup>.

Ese corazón limpio y piadoso es el único que puede satisfacer el anhelo de todo cristiano: ver a Dios. «μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται, bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios»<sup>2</sup>. Destaquemos el verbo ὄψονται, futuro de ὁράω, a partir del que se forma la palabra *teoría*, uno de cuyos sentidos etimológicos es ver a Dios (θεωρία [the(o)- θεός gr. 'dios' + -ōr- -ωρος [ὁράω] gr. 'que vigila' + -iā gr. 'cualidad']).

Entendemos el término piedad en el sentido que se le da en la Sagrada Escritura: «Ejercítate en la piedad. El ejercicio corporal aprovecha para poco, mientras que la piedad (εὐσέβεια) aprovecha para todo. Tiene la promesa de la vida, la presente y la futura. Es palabra digna de crédito y merecedora de total aceptación»<sup>3</sup>. En las cartas pastorales el término *piedad* aparece 10 veces; como adjetivo en Hechos y en la segunda carta a Pedro.

Tiene gran valor en la Antigüedad clásica, pues se presenta como objeto de debate en uno de los diálogos platónicos (*Eutrifón*). Designa por extensión la persona que ayuda a los suyos y en sentido preciso, el temeroso de Dios. Es la vida determinada por las virtudes cardinales al servicio de la voluntad salvífica de Dios. Es un modo de mostrar la vida en Cristo Jesús. Los falsos maestros solo tienen una apariencia de religiosidad, pero en realidad la niegan porque no es lo que define su vida. La piedad debe ser practicada por todos los cristianos, y tiene como meta los valores cristianos fundamentales<sup>4</sup>. La piedad es, por tanto, un elemento indispensable de la vida cristiana.

1. SALMO 50, 19.

2. MATEO 5, 8.

3. 1 TIMOTEO 4, 7-9.

4. Vid. FIEDLER (1996: 1684-1686).

## 2. LA BEATERÍA, CORRUPCIÓN DE LA PIEDAD

El primer enemigo de ese corazón, como roca que puede resistir los envites, es la beatería. La beatería es la disolución sentimental de la piedad. Un conjunto de acciones que tienen como fin último conmover el corazón, no convertirlo.

La diferencia es más grande de lo que parece, y reside en dos aspectos. Uno teórico: la fe del beato es una fe poco ilustrada, poco formada. De hecho, es perfectamente compatible con un agnosticismo vital. Por eso, fácilmente se transforma en fideísmo, una fe que no se sustenta en la verdad del *Lógos*, sino en la fuerza de la voluntad humana que la sostiene. Es lo que en filosofía se llama certeza puramente subjetiva. No está asentada en argumentos, sean estos del tipo que sean, sino en el convencimiento del sujeto que por diversos motivos (sensibilidad, tradición familiar, ambiente cultural) acepta algo como verdadero.

Recordemos la definición clásica de la fe: es el asentimiento a una verdad no por la evidencia de esa verdad, sino por la confianza y seguridad que provoca en nosotros el testigo que nos transmite esa verdad. Es, ciertamente, un acto de la voluntad (un asentimiento), pero esa no es la clave, la esencia de la fe. Su fuerza no está en mi voluntad, sino en la seguridad que procura el testigo. Si la beatería es –hablando gnoseológicamente– una certeza subjetiva, sin más fuerza que la firmeza que pone el propio sujeto (por lo que no es una verdadera certeza), la piedad –en cambio– es una certeza objetiva, aunque sea indirecta.

La clave del proceso de fe no está en el yo que cree (indispensable, por otra parte, para que sea un acto personal), sino en la seguridad que me procura el testigo. El verdadero proceso de fe concluye en la expresión paulina: «οἶδα γὰρ ὃ πεπίστευκα, scio qui credidi»<sup>5</sup>. La piedad encuentra a Dios; la beatería se encuentra a sí misma.

Además, la beatería no implica consecuencias prácticas. El beato se enterece con la figura de María, pero le hace poco caso: no mira a Cristo, como en la escena de Juan 2, 5: «haced lo que él os diga». Puede tener una devoción mariana completamente dissociada de Cristo, en la que María es objeto primero y último; tampoco mira a los demás, al contrario que María que –simplemente al recibir la noticia de que su prima Isabel está embarazada– acude de prisa («μετὰ σπουδῆς; *cum festinatione*»<sup>6</sup>) a ayudarla.

La beatería gesta un corazón satisfecho, y por eso mismo insolidario, que consume la religión en forma de alimento estético y sensible, nunca en forma de norma práctica. La piedad, en cambio, provoca un corazón inquieto que se sabe poco comprometido, nunca suficientemente entregado.

5. *Sé de quien me he fiado* (2 TIMOTEO 1, 12).

6. Lc 1, 39.

Uno de los pensadores cristianos que más influyen en esta distinción es Peter Wust (1884-1940) una de las grandes figuras del pensamiento filosófico cristiano en el periodo de entreguerras. Su primera gran obra, *Naivität und Pietät (Ingenuidad y piedad)*, de 1925, explicita muy claramente este concepto.

Encontramos una referencia similar en Gabriel Marcel: «la piedad defiende la intimidad humana –esto es, los valores que Dios depositó en el hombre– frente a la “concupiscencia de la sinceridad”<sup>7</sup>. A la piedad se debe que la ingenuidad florezca en “franqueza” sin degenerar en “frescura” o en solapada “astucia”. La piedad nos vincula y separa, a la vez, de los demás por ser una singular “unión de timidez y amor”. Esta aparente paradoja forma el núcleo de las antinomias que subyacen en la relación “yo-tú”. El amor piadoso conduce a una «vinculación de lo más hondo que hay en el hombre con las profundidades axiológicas del ser en general»<sup>8</sup>.

«La piedad» –indicará Alfonso López Quintás– «es el verdadero “principio de cohesión” del hombre con las cosas [...]. Pero la piedad nos distancia al mismo tiempo de las cosas por reverencia ante lo creado, a los valores depositados por Dios en los seres. Esta unión respetuosa fundada en la comunidad de los valores que remiten ahora misma fuente es el origen de la verdadera amistad cristiana. La piedad desaparece al faltar la armonía interna entre el intelecto frío, orgullosamente calculador, y el impulso de amor que alienta en el hombre y lo vincula al ser. Sin esta armonía se aboca al subjetivismo –con su arbitraria pretensión de considerar al ser humano como centro del universo– y, con ello, a la decadencia»<sup>9</sup>.

La piedad se sitúa dentro de los valores positivos que Wust denomina como «deseo de vinculación» en dialéctica con los valores negativos que Wust llama «despecho». ¡Qué importante es que advirtamos la diferencia! El Espíritu Santo une, es el Amor de Dios; el diablo, padre de la mentira, separa. ¿A quién seguimos realmente con nuestros actos?

Este fenómeno, aplicado a la religión, y singularmente a la devoción mariana, es lo que hemos definido como *beatería*.

En 1967, el papa san Pablo VI planteará la deficiencia de la beatería: «ni la gracia del divino Redentor, ni la poderosa intercesión de su Madre y nuestra Madre espiritual, ni su excelsa santidad podrían conducirnos al puerto de la salvación, si a ellas no correspondieran nuestra perseverante voluntad de honrar a Jesucristo y a la Virgen Santa con la devota admiración de sus sublimes virtudes»<sup>10</sup>.

7. MARCEL (1995: 335). El pensamiento de Marcel, situado inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial (esta obra es de 1933), manifiesta importantes conexiones con el pensamiento de Wust dentro del existencialismo cristiano.

8. WUST (1964: 140).

9. LÓPEZ QUINTÁS (1968: 111-112). López Quintás realiza una excelente muestra del pensamiento de Wust en las páginas 40-114.

10. PABLO VI (1967: 17).

De nada sirve la admiración sentimental ni el conocimiento en sí mismos. Lo que permite ir adelante es la imitación práctica y concreta, que hace vida –con la ayuda de la gracia– esas mismas virtudes. Todo esto había sido definido antes con firmeza por el propio Concilio al indicar que «la verdadera devoción no consiste ni en un estéril y transitorio sentimentalismo, ni en una vana credulidad»<sup>11</sup>.

La verdadera devoción cristiana tiene un claro contenido objetivo, no es sentimental. Tomemos a Joseph Ratzinger/Benedicto XVI como guía en esta distinción. En 1988 escribirá Ratzinger, nuestro Benedicto XVI: «Ser devoto significa ser creyente, lo cual significa, por su parte, ser hombre de esperanza [...]. Con otros términos: cree que Dios es Dios, es decir, que ni el mundo le es indiferente ni se le ha ido de las manos. Ese modo de creer significa que sólo debemos abrirle el mundo a él, pues Él quiere y puede actuar incluso cuando obra de modo distinto a como habíamos imaginado en nuestra oración»<sup>12</sup>.

Ya en esta misma línea, hablaba en 1983 de «la verdadera piedad [...]. Esto significa que Dios no quiere más que el oído del hombre: su escucha, su obediencia y, a través de esta disponibilidad, quiere al hombre mismo. Su acción de gracias a Dios, en conformidad con el Dios verdadero, es entrar en la voluntad de Dios»<sup>13</sup>.

La piedad se sitúa dentro de los valores positivos que Wust denomina como «deseo de vinculación» en dialéctica con los valores negativos que Wust llama «despecho». Las listas antagónicas de estas dos clasificaciones fundamentales del ser humano son las siguientes:

| VINCULACIÓN          | DESPECHO             |
|----------------------|----------------------|
| Confianza            | Desconfianza         |
| Armonía              | Desarmonía           |
| Vecindad amorosa     | Lejanía amorosa      |
| Ingenuidad-sabiduría | Sentimentalismo      |
| Piedad-santidad      | Orgullo. Desarraigo  |
| Sana alegría         | Prometeísmo          |
| Entrega              | Depresión            |
| Tranquilidad         | Escisión             |
| Paz. Apertura        | Intranquilidad       |
| Libertad interna     | Desolación           |
| Optimismo metafísico | Pesimismo metafísico |

Hay aquí una distinción clave entre la ingenuidad (*Naivität*), que provoca sabiduría (*Weisheit*) y el sentimentalismo (*Sentimental*) que ya había planteado

11. CONCILIO VATICANO II (1964: 67).

12. RATZINGER (2023: 362-363).

13. RATZINGER (1990: 77).

Schiller sin resolverla: «El *sentimentalismo*, por su parte, al ser fruto de la hipersensibilización consiguiente al subjetivismo egoísta, no puede abocar sino a una grave escisión espiritual. El *verdadero sentimiento* es abierto y da lugar a actitudes espirituales sobremanera fecundas. El *sentimentalismo* constituye un fenómeno decadente de oclusión en la interioridad de un yo arbitrariamente desvinculado de las fuentes de lo real»<sup>14</sup>. A finales de los años setenta, Ratzinger indica el enorme riesgo de convertir la religiosidad en un fenómeno puramente sentimental que se construye circularmente:

Es desgraciadamente muy cierto que la religión se ha reducido para muchos a un sentimiento tras el que no hay ninguna realidad, pues se ha extinguido la fe sobre la que una vez se levantó aquél. En muchos sentidos tal vez sea más peligroso, no obstante, el parecer de quienes considerándose absolutamente creyentes, restringen asimismo la religión al ámbito del sentimiento y no la hacen intervenir en modo alguno en el cálculo sereno de la vida cotidiana, en la que obran exclusivamente movidos por su utilidad. Es obvio que un modo semejante de proceder representa una caricatura de lo que verdaderamente es la fe. El inaudito realismo del amor divino del que nos habla la Navidad, la acción de Dios, que no se contenta con palabras, sino que adopta la indigencia y el peso de la vida humana, debería invitarnos año tras año a dar cuenta del realismo de nuestra fe y a despojarnos del sentimentalismo de la mera emoción<sup>15</sup>.

¡Qué malo sería que el nuestro fuese un sentimiento detrás del que no hay ninguna realidad!, algo en lo que la fe –con toda su fuerza salvadora– se ha extinguido, y que –por tanto– ya no actúa como criterio en nuestra vida real. Cristo se convierte en una figura muerta, deja de ser la «luz verdadera, que alumbra a todo hombre, viniendo al mundo»<sup>16</sup>.

#### 4. LA DEVOCIÓN PURIFICADA: UNIÓN DE REFLEXIÓN Y DE ORACIÓN

La fe cristiana no es enemiga de la razón ni de la vida: «Podemos suponer también que el desarrollo doctrinal no es debido solamente a un esfuerzo intelectual, sino a una contemplación en la que entra en juego el corazón»<sup>17</sup>.

14. LÓPEZ QUINTÁS (1968: 106, nota 86). López Quintás sitúa esta clasificación en las páginas 106-107 de esta obra.

15. RATZINGER (2023: 477).

16. Jn 1, 9.

17. GALOT (1966: 1196).

Es indispensable introducir en la disociación actual entre una ciencia y una tecnología tan racionales que dejan de ser humanas, y un sentimiento tan desbocado que deja de ser racional, la mediación del corazón:

Según la Encíclica *Haurietis aquas*, las pasiones reunidas y representadas sintéticamente en el corazón son la justificación y el fundamento de que en la relación del hombre con Dios se debe incluir también el corazón, es decir, la capacidad de sentir, el aspecto emocional del amor. La religiosidad encarnada debe ser religiosidad apasionada, religiosidad de corazón a corazón. De ese modo precisamente es religiosidad pascual, pues el misterio de la Pascua es, como misterio de la Pasión, un misterio del corazón<sup>18</sup>.

Justamente la actitud que vemos en María como modelo de actuar en la fe. No una renuncia al intelecto, sino una humanización del intelecto en el seno de la fe.

No se trata de elegir, sino de unir para lograr la verdad:

La fe forma parte de la Teología, pero también el pensar. El saber teológico se arruinaría si faltara cualquiera de esos elementos. Esto significa lo siguiente: la Teología supone un nuevo inicio en el pensar que no es producto de nuestra reflexión, sino que procede del encuentro con una palabra que nos antecede necesariamente [...] la posibilidad de la Teología creativa es tanto más grande cuanto más intensamente devenga realmente experiencia de fe<sup>19</sup>.

El equilibrio está, entonces, en un uso armonioso de la interioridad, centralizada en el corazón, y las capacidades exteriores, basadas en el juicio racional, sin privilegiar ninguna, pero sin renunciar a ninguna: «lo que da vida a esta memoria de la Iglesia es, ciertamente, el hecho de que sea enriquecida y profundizada por la experiencia del amor adorante, pero es también el hecho de que se vea constantemente purificada por la crítica de la razón»<sup>20</sup>.

En una consideración acertada sobre la piedad, está tanto el problema como la solución. «Tenemos que reaprender a reconocer que entre la ciencia y la superstición existe una posición intermedia: aquella comprensión moral y religiosa más profunda que es la única capaz de desterrar la superstición y de hacer humano al hombre, en cuanto lo coloca a la luz de Dios»<sup>21</sup>.

Esa posición intermedia, que incumbe especialmente a María, es la que hemos definido en el capítulo primero como *piEDAD*. Solo manteniéndose unida a la verdadera piedad, puede la fe servir de complemento a la razón,

18. RATZINGER (2023: 222).

19. RATZINGER (2023: 229-230).

20. RATZINGER (1990: 148).

21. RATZINGER (2007: 77-80).

pues «la fe no es una acumulación de ideas, es una aventura de la vida, un camino, un ponerse en movimiento hacia el Señor»<sup>22</sup>. La fe es vida, es la vida que la razón necesita para no salirse de lo real y centrarse en un mundo ficticio.

Advertimos en la vida de Joseph Ratzinger que los diversos factores se van haciendo cada vez más unitivos. En los últimos años se nota la vuelta de la devoción en la que nació, pero sin que esta le obligue a abandonar su profunda reflexión. Ambas van unidas, cada vez más integradas. Así, decía en 2006: «entre todas las piedras que forman la Jerusalén celestial María santísima es la más espléndida y preciosa, porque es la más cercana a Cristo, piedra angular»<sup>23</sup>. Lo que se inicia como un elogio de poeta, como una exageración del sentimiento, se reconduce inmediatamente dentro de la teología de la mediación única de Cristo.

La fe es el vínculo que permite ordenar el conocimiento. Ella nos da paso a un nivel superior de conocimiento, ella ordena los diversos ámbitos del conocimiento. Pero la fe no puede obtenerse, pese a la conveniencia que pueda tener. Es un don que debe pedirse en la oración. Por eso, el insigne teólogo, el eclesiástico que ha logrado llegar a la cumbre de la jerarquía eclesiástico, sigue siendo un humilde pedigüeño que suplica esta fe a la que intercede con plenitud, a la que la ha vivido de forma más plena:

Pidamos a la Madre de Dios que nos obtenga el don de una fe madura: una fe que quisiéramos que se asemeje, en la medida de lo posible, a la suya; una fe nítida, genuina, humilde y a la vez valiente, impregnada de esperanza y entusiasmo por el reino de Dios; una fe que no admita el fatalismo y esté abierta a cooperar en la voluntad de Dios con obediencia plena y gozosa, con la certeza absoluta de que lo único que Dios quiere siempre para todos es amor y vida<sup>24</sup>.

Todo está aquí unido: la fe, la razón, la voluntad, el sentimiento. Todo unido en un corazón en el que las diversas facetas del ser humano han quedado asumidas en una unidad verdadera. Así debe ser en nosotros.

## BIBLIOGRAFÍA

- CONCILIO VATICANO II (21 noviembre 1964): *Lumen Gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia.
- FIEDLER, P. (1996): «εὐσέβεια», en H. Baltz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I: 1684-1686. Salamanca, Sígueme.
- FRANCISCO (24 noviembre 2013): *Evangelii Gaudium*.

22. RATZINGER (2019: 33).

23. BENEDICTO XVI. Ángelus, 10 de diciembre de 2006.

24. BENEDICTO XVI. Vísperas con el canto del *Te Deum*. 31 de diciembre de 2006.

- GALOT, J. (1966): «La Santísima Virgen al servicio de la economía de la salvación», en G. Baraúna, O. F. M. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, II. Barcelona, Juan Flors.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. (1968): *Pensadores cristianos contemporáneos*. Madrid, BAC.
- LUCIANI, A. (1989): «In occasione del restauro dell'organo della chiesa di Canale d'Agordo», *Opera omnia* 9: 457.
- MARCEL, G. (1995): *Ser y tener*. Madrid, Caparrós Editores.
- OCÁRIZ, F. (13 mayo 2019): «Guadalupe: un camino al cielo en la vida cotidiana», *ABC*.
- PABLO VI (13 mayo 1967): *Signum Magnum*. Exhortación apostólica sobre la necesidad de imitar y venerar a la Santísima Virgen.
- RATZINGER, J. (1989): *Servidor de vuestra alegría*. Barcelona, Herder.
- RATZINGER, J. (1990): *El camino pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S.S. Juan Pablo II*. Madrid, BAC.
- RATZINGER, J. [BENEDICTO XVI] (2007): *La bendición de la Navidad. Meditaciones*. Barcelona, Herder.
- RATZINGER, J. [BENEDICTO XVI] (2019): *El camino de la vida. Homilias del año litúrgico*. Barcelona, Herder.
- RATZINGER, J. (2023): *Cooperadores de la verdad*. Madrid, Rialp.
- SAGRADA ESCRITURA (2012): *Edición digital de la Conferencia episcopal española*. Las citas griegas del Nuevo Testamento se harán a partir del códice NA28 en la publicación digital de Deutsche Bibel Gesellschaft, que recoge la edición del Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), 28. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- WUST, P. (1964): *Naivität und Pietät*. Munich, Verlag Regensberg.



# Música para el Gran Poder (Sevilla) durante los siglos XVIII y XIX

Music for the Gran Poder (Seville) during the 18th and 19th centuries

PEDRO MANUEL LUENGO GUTIÉRREZ  
*Universidad de Sevilla-Catedral de Sevilla*

**Resumen:** Entre los siglos XVIII y XIX, la Hermandad del Gran Poder (Sevilla) modificó su inicial apuesta musical de la elaboración de villancicos, por la interpretación de coplas. Se pretende demostrar que tanto los villancicos de 1778 como las coplas sirvieron para conectar la sonoridad popular con la litúrgica. Esta evolución puede observarse en el análisis de las compuestas por Antonio Solís (1843), Francisco Javier Rodríguez (1865), las dos de Hilarión Eslava (1859 y 1872), la de Francisco José Feo (1872), o las recientemente localizadas de Luis Mariani (1881).

**Palabras clave:** paisajes sonoros, Gran Poder, villancicos, coplas, Eslava.

**Abstract:** Between the eighteenth and nineteenth centuries, the Brotherhood of the Gran Poder in Seville altered its initial musical focus from composing villancicos for the interpretation of coplas to integrating popular sound with the liturgical context. This evolution can be observed in the works of Antonio Solís (1843), Francisco Javier Rodríguez (1865), Hilarión Eslava (1859 and 1872), Francisco José Feo (1872), and Luis Mariani (1881). The goal was to demonstrate that both the first villancico of 1778 and the second served to connect popular sound with the liturgical context.

**Keywords:** soundscapes, Gran Poder, villancicos, coplas, Eslava.

El actual interés por la música religiosa del siglo XIX en Andalucía, objeto de estudio de diferentes tesis recientes<sup>1</sup>, no se ha ocupado profundamente del

---

1. DELGADO PEÑA (2015); GIL RODRÍGUEZ (2019); CRESPO PEDRERO (2023).

fructífero ámbito de la producción destinada a los cultos de hermandades y cofradías. Apenas los trabajos de Otero siguen sirviendo en la práctica de exclusiva referencia<sup>2</sup>, con la excepción de trabajos menos ambiciosos aparecidos en diferentes plataformas de las propias hermandades. En este sentido, la Hermandad del Gran Poder de Sevilla atesora en su archivo una interesante nómina de composiciones que, aunque mencionadas en algunos casos, siguen requiriendo de un análisis más detallado. El citado Otero ya identificó las coplas compuestas por Solís en 1845<sup>3</sup>, las de Rodríguez esta y aquella dedicadas al Gran Poder<sup>4</sup>, que no las destinadas al Santísimo Sacramento, así como el himno de Eslava<sup>5</sup>. Quedaron fuera de su alcance las compuestas por Feo en 1872, así como las de Mariani de 1881, o los antecedentes sin música conocida del siglo XVIII. Tampoco incluyó otra música vinculada a estos actos como la misa o el Responsorio a la Virgen, ambos de Evaristo García Torres.

Por este motivo, y dado que se trata de un estudio más pormenorizado, en este artículo se pretenden definir las particularidades del cambio de sonoridad en la música de la Hermandad del Gran Poder en Sevilla en el paso del siglo XVIII al XIX. Para ello, tendrá especial relevancia cómo se incorporaron giros melódicos, instrumentos o fórmulas compositivas vinculadas a contextos sonoros populares. Para alcanzar este objetivo se ha partido de una revisión de la documentación conservada, primero en el Archivo de la Hermandad del Gran Poder (AHGP), complementado por los fondos del Centro de Documentación Musical de Andalucía y más concretamente del Fondo Mariani, así como los de la Biblioteca Nacional de España. Identificadas las composiciones desconocidas y revisadas las mencionadas, se ha procedido a llevar a cabo un somero análisis de sus características tímbricas, rasgos compositivos y literarios, duración, así como su función litúrgica a partir de otros documentos históricos secundarios.

## 1. VILLANCICOS PARA EL GRAN PODER

La primera obra dedicada al Gran Poder de Sevilla de la que se tiene noticia son los villancicos compuestos por Francisco Jerónimo de las Torres en la parte literaria bajo la dirección musical de Juan Cardoso y Venegas en 1778<sup>6</sup>. Parece

2. OTERO NIETO (1997, 2004: 201-207).

3. OTERO NIETO (1997: 48-50).

4. OTERO NIETO (1997: 86-91).

5. OTERO NIETO (1997: 103-110).

6. DE LAS TORRES, Francisco Jerónimo (¿1778?): *Letras de los villancicos que se cantaron en los... Maitines de la circuncisión de... Jesucristo en la iglesia parroquial de... San Lorenzo cuya fiesta hizo la ... Hermandad de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder*. Sevilla, José de San Román y Codina. Biblioteca Nacional de España, VE/1305/103. Esta obra fue abordada por Ruiz Jiménez (2017).

probable que la música pudiera corresponder con la preservada en el Fondo Barbieri, aunque solo se conserva su ficha<sup>7</sup>. Poco se sabe de este compositor, del que se han encontrado otras menciones de sus obras para Écija, pero no partituras que permitan valorar su estilo<sup>8</sup>. En cuanto a la parte literaria, se trata de nueve villancicos con una estructura similar muy extendida en ese momento. Se inician con una introducción cantada a solo. Posteriormente se presenta el estribillo antes de dar paso a las cuatro coplas. Aunque este modelo es el habitual, en algunas coplas se incluyen recitados a solo y a dúo, arias (cit. Lit. «área»), e incluso tonadillas de un marcado carácter popular, como la siguiente:

[coro] ¡Oh Dios! ¡qué linda! / Canta la zagaleja / las seguidillas, / que hace bailar a todos / por muy pulida. / ¡Cómo siento las penas / que os mortifican! / Mas no vienes a el mundo / por sus delicias: / bien se repara / que a apartar desconuelos / tu amor te llama<sup>9</sup>.

Según el propio título, la obra fue compuesta para su interpretación durante los maitines de la Circuncisión, es decir, el 1 de enero de 1778. Esta fecha coincide con la celebración de los cultos al Gran Poder, que en ese momento se iniciaban en forma de novena el 28 de diciembre, mientras que la función principal tenía lugar el 6 de enero. De esta afirmación puede considerarse que se trataba de música para interpretarse dentro del oficio, y no como parte de otras celebraciones paralitúrgicas o de la función, como ocurriría más adelante. Este rezo de las horas ofrece pocos espacios para la interpretación de música de un cierto desarrollo, lo que obligó a que fueran sustituyendo progresivamente a otras partes. Este fenómeno ha podido demostrarse tanto para el caso peninsular como para el novohispano, en el que los villancicos de maitines durante el tiempo de Navidad sustituyeron a los responsorios<sup>10</sup>. Esto explicaría que el número de villancicos alcanzara los nueve, como ocurre en otras series<sup>11</sup>,

7. BNE, M.Barbieri/182(508).

8. *Métricas consonancias que en la insigne iglesia parroquial de Nra. Sra. Sta. Maria, con el dulce título de su Asuncion gloriosa, de esta ... ciudad de Ecija se cantaron en los ... maytines del sagrado nacimiento de nro. redentor Jesuchristo*. BNE, R/62709; *Métricas consonancias que se cantaron en los solemnes maytines del sagrado nacimiento de Nro. Señor Jesu-Christo, en esta... Iglesia de Nra. Señora Santa María, con el dulce título de la Asunción en el presente año de 1805*. BNE; Consonancia primera de kalenda y para el primer nocturno de maytines del Divino Redentor. Écija, en la imprenta de Don Benito Daza, 1798. Véase MÉNDEZ VARO y MATA MARCHENA (2020: 29) y MATA MARCHENA (2020: 369, 371-372).

9. DE LAS TORRES, Francisco Jerónimo. *Letras de los villancicos que se cantaron en los...*, p. 7.

10. PALACIOS SANZ (2019); HURTADO (2006).

11. SALAZAR, Diego José (¿1662?): *Letras de los villancicos que se han de cantar en los... maitines del Nacimiento de... Jesucristo, en la... Iglesia de Sevilla, este año de 1686* [texto impreso]. Sevilla: Juan Francisco de Blas, ¿1686? BNE, VE/1309/46; Martínez de Gálvez, Ginés. *Letras de los villancicos, y chanzonetas, que se cantaron en los maitines de la Inmaculada Concepción*

correspondiendo a las tres lecturas de cada uno de los tres nocturnos propios de las solemnidades y las fiestas. Dicho esto, existen otras series de villancicos para maitines en grupos de cinco<sup>12</sup>, u ocho<sup>13</sup>. Como es coherente con el momento litúrgico son piezas cortas que permiten introducir un espacio de cierta variedad sonora dentro de la homogeneidad del oficio, además de plantear la posibilidad de incorporar el interés del devoto que difícilmente seguiría el resto de la celebración.

## 2. LA MÚSICA DE LOS CULTOS EN EL SEGUNDO Y TERCER TERCIO DEL SIGLO XIX: ENTRE EL CONSERVADURISMO Y LO POPULAR

La incorporación de villancicos con carácter popular al oficio se extendió durante las primeras décadas del siglo XIX, pero rápidamente fue perdiendo protagonismo. Este descenso coincide con el aumento de las composiciones de coplas. Otero identifica las primeras a mediados del siglo XVIII. Estas tendrían en un primer momento un sentido más italiano, mientras que poco después aparecerían las que ofrecen paralelismos con la música europea contemporánea, en línea con lo que Eslava estaba introduciendo en la música de la catedral<sup>14</sup>. Por último, el mismo autor identifica las que incluían un carácter más popular<sup>15</sup>. Aunque esta organización pueda seguir siendo válida, resulta interesante añadir cómo el villancico precedente fue siendo desplazado formal y litúrgicamente por estas coplas, con las que compartían el formato de «introducción-estribillo-copla» con las ligeras variantes ya mencionadas.

Un aspecto novedoso entre lo ofrecido en el siglo XVIII y lo que se va implantando en el siglo XIX es la pérdida del carácter efímero de los villancicos por un patrimonio sonoro más estable en forma de copla. Mientras que los primeros se creaban con la intención de que se sustituyeran por otros en la siguiente festividad, con la aparición de las coplas parece que las hermandades prefirieron renovar el patrimonio musical con obras compuestas por profesionales con el objeto de extenderse en el tiempo. Esto podría ponerse en relación

---

*de Nuestra Señora... en la Colegial del Señor San Salvador de Sevilla* [texto impreso]. Sevilla: s. n. BNE, VE/92/33.

12. SANZ, Francisco (1678): *Villancicos que se han de cantar en la Iglesia Colegial del señor San Salvador desta ciudad de Sevilla, en los Maitines de la Transfiguracion del Señor* [Texto impreso]. Sevilla, Juan Cabezas, 1678. BNE, VE/91/2.

13. OSORIO, Miguel (1674): *Letras de los villancicos que se cantaron en los maitines de la Inmaculada Concepción... en la Colegial del Señor San Salvador de Sevilla* [texto impreso]. Sevilla, Juan Francisco de Blas. BNE, VE/1309/28.

14. AYARRA JARNE (1979).

15. OTERO NIETO (1997: 16).

con lo ocurrido con el Miserere catedralicio, que pasó de ser una composición nueva recurrente cada año a repetirse la versión de Eslava de 1835-1837. No solo las coplas, sino también las misas iban convirtiéndose en representativas de los cultos de las corporaciones, como señala Serrano y Ortega en 1898 para el propio caso del Gran Poder<sup>16</sup>. En esta línea, la prensa debió apoyar esta percepción, ya que desde mediados del siglo XIX es fácil encontrar menciones expresas a la interpretación de las coplas como parte de los cultos, dándole similar relevancia que a los oradores invitados o que a la cera invertida<sup>17</sup>. Esto llevó a que la música fuera comentada tanto en su composición, valorando tanto si un tres por ocho resultaba «festivo y jovial» y por tanto impropio, como en su ejecución, casi siempre mejorable aunque justificada por el poco tiempo posible de estudio<sup>18</sup>.

Este cambio de tendencia podría asociarse al impacto que tendría la figura de Eslava en la música sevillana, pero existen argumentos que llevarían a pensar en un fenómeno multifactorial. El maestro de capilla permaneció en la catedral hispalense entre 1832 y 1844. La mayor parte de las coplas identificadas por Otero en este momento son posteriores a este año, mientras que varias de las compuestas por aquel son ya de su etapa madrileña. Además del influjo de Eslava habría que tener en cuenta el impacto de la llegada de los duques de Montpensier a la ciudad en 1848. Sin entrar a valorar su intervención económica en las hermandades, resulta difícil de

---

16. SERRANO Y ORTEGA (1898: 161).

17. «En ella no hemos podido menos de admirar las coplas, que en las nueve tardes se han cantado, cuya música es composición nueva de don Ilarion Eslava, y que aseguramos que nada nos ha dejado que desear en ellas el autor del *Miserere*». «Gacetilla», *La Paz*, 11 de noviembre de 1850, s. p.; «Hemos visto la letra de las coplas que ha compuesto para dichos ejercicios el Sr. D. Juan José Bueno, y al leerlas se ha enterneado nuestro corazón». «Gacetilla», *La Paz*, 12 de enero de 1851, s. p.; «Habiéndose encargado al profesor don Andrés Palatin la música de las coplas compuestas al intento, ha correspondido con un trabajo esmerado a los deseos de la hermandad, según nos informan personas que han tenido ocasión de verlo, debiéndolo ejecutar una escogida y numerosa orquesta, en la que tomarán parte algunos distinguidos profesores de esta capital, dirigidos por el justamente acreditado don Silverio López, músico mayor del real cuerpo de artillería». «Crónica de la Capital», *La Paz*, 1 de febrero de 1851, s. p.; «Hemos oído las coplas que se han cantado en el quinario que ha hecho la cofradía de Monserrat, y no tenemos que decir otra cosa, sino que son del Sr. D. Hilarion Eslava y convenimos con un colega que bastarían para acreditarle, sino rayara antes muy alto su crédito». «Gacetilla», *La Paz*, 19 de febrero de 1852, s. p.; «También se cantará un magnífico *Miserere* del célebre D. Hilarion Slava, de quien son igualmente las coplas que se han cantado todos los días». «Gacetilla», *La Paz*, 28 de enero de 1853, s. p.

18. «Nos creemos en la indispensable obligación de rectificar algunas inexactitudes que propalan algunos mal informados, relativas a la orquesta y a las coplas del acreditado maestro don Andrés Palatín. [...] Una de las mayores equivocaciones que se han cometido al censurar la obrita del Sr. Palatín es la de calificar de festivo y jovial un cierto tres por ocho que no existe seguramente en toda la composición». «Gacetilla», *La Paz*, 13 de febrero de 1851, s. p.

discutir su influencia como referentes culturales del momento. Resulta significativo que Gran Poder, Pasión, San Isidoro y Carretería, hermandades de las que fueron hermanos desde poco después de su llegada a la ciudad, cuenten todas con coplas compuestas por autores cercanos a la capilla de los duques, junto a Gómez, Courtier, Noriega o Eslava. Frente a esto, cabría decir que también existen hermandades como las Siete Palabras, la Macarena o el Amor, que renovaron su patrimonio musical en esta línea sin una relación marcada con su corte. Lo mismo puede decirse de otros compositores como Rodríguez o Solís.

Tabla 1. Obras identificadas para los cultos de la Hermandad del Gran Poder

| N.º | Título  | Año  | Signatura              | Número de compases                  | Compás                  | Tonalidad |
|-----|---|------|------------------------|-------------------------------------|-------------------------|-----------|
| 1   | Antonio Solís. <i>Coplas al Gran Poder.</i>                               | 1843 | AHGP, leg. 11.         | 120                                 | 6/8, 3/8, 3/4           | B+        |
| 2   | Francisco Javier Rodríguez. <i>Coplas al Gran Poder.</i>                  | 1857 | AHGP.                  | 155 + 116 + 128 + 116 + [128] + 103 | 4/4, 2/4, 6/8, 3/4, 6/8 | C-        |
| 3   | Hilarión Eslava. <i>Coplas a nuestro padre Jesús del Gran Poder.</i>      | 1859 | AHGP.                  | 97 + 26 + 72 =                      | 4/4, 2/4, 4/4, 12/8     | F+        |
| 4   | Francisco Javier Rodríguez. <i>Motete al Santísimo Sacramento.</i>        | 1865 | AHGP, leg. 11, Doc. 6. | 96                                  | 3/4                     | Mb+       |
| 5   | Hilarión Eslava. <i>Himno a nuestro padre Jesús del Gran Poder.</i>       | 1872 | AHGP, leg. 12, Doc 3.  | 90                                  |                         | G+        |
| 6   | Luis Leandro Mariani. <i>Coplas a Nuestro Padre Jesús del Gran Poder.</i> | 1881 | CDMA, Fondo Mariani.   | 76                                  | 4/4, 9/8                | D-        |

## 2.1. Los compositores

Asociadas al Gran Poder, las coplas más antiguas conocidas están firmadas por Antonio Solís, compositor del que no han podido localizarse datos concretos. A lo largo del siglo XIX existían varios músicos con este apellido en Sevilla. El más antiguo sería Francisco de Paula Solís, quien formaba parte de la

capilla musical del Salvador entre finales del siglo XVIII y principios del XIX<sup>19</sup>. En un momento más tardío difícil de precisar aparece Antonio Solís, homónimo del que firma las coplas, del que se tienen noticias de nueve obras religiosas suyas para Marchena, copiadas según Senra Lazo (1987) entre 1850 y 1900. También se conocen otras coplas posteriores bajo esta autoría, como las compuestas para Pasión (1849), San Isidoro (1867), las Siete Palabras (1870), o más tardíamente para las hermandades de la Reina de Todos los Santos (1897) y de la Candelaria (principios del siglo xx). También es autor de un Oficio de Difuntos para la Hermandad de La O (1887). El parecido entre algunos compases de estas composiciones y las saetas de la Hermandad del Silencio, cuyo original cuenta con una referencia a «Solís», ha llevado a atribuir a este la composición de aquellas<sup>20</sup>, aunque otros autores prefieren considerarlas obras del siglo XVIII. Si todas estas obras correspondieran al mismo compositor, se trataría de una prolífica carrera de más de medio siglo de extensión, lo que llevaría a pensar que las del Gran Poder (1841) serían de su etapa de juventud. La saga de los Solís no queda ahí, ya que Rafael Solís fue segundo organista de la catedral hasta 1891, por lo que podría tratarse de un hermano o un hijo del compositor.

Francisco Javier Rodríguez y Muela es un compositor del que se tienen muy pocos datos. Otero ya señaló este hecho identificando sus coplas para el quinario de la Hermandad del Amor (1836)<sup>21</sup>. Su formación parece haberse desarrollado con Domingo Arquimbau en el colegio de San Miguel<sup>22</sup>. Después debió mantener su actividad compositiva en Sevilla con aceptación por parte de los colegas, ya que aparece como miembro del tribunal que juzgó el premio de composición otorgado por la Diputación y la Sociedad Filarmónica de Santa Cecilia<sup>23</sup>. Resulta interesante observar como junto a Rodríguez y Muela se encontraba Eugenio Gómez y Manuel Noriega, ambos autores conocidos de coplas de hermandades, así como Silverio López de Uría y Ramón Noriega. López de Uría trabajaba tanto para la banda del Tercer Regimiento de Artillería como en calidad de director de orquesta en el Teatro San Fernando, apareciendo como director también en la interpretación de algunas coplas, aunque resulta posible que su desarrollo compositivo no se extendiera especialmente en el ámbito religioso.

Hilarión Eslava fue maestro de capilla en la catedral sevillana desde 1832, dejando el puesto por el de la capilla real madrileña en 1844. En la corte no solo ocuparía este puesto hasta su muerte en 1878, sino que lideraría los estudios de composición en el recién fundado Real Conservatorio a partir de 1854.

---

19. SENRA LAZO (1987).

20. SENRA LAZO (1987).

21. OTERO NIETO (1998: 38).

22. OTERO NIETO (2011: 144-176).

23. OTERO NIETO (2007).

Ante estos datos, cabe señalar que las composiciones de Eslava para el Gran Poder no corresponden con su etapa sevillana, sino con una más tardía y asentada en Madrid. De hecho, el himno es una obra correspondiente ya a sus últimos años de producción. De Eslava cabe subrayar su importancia como introductor del cecilianismo y su profundo impacto en la modificación del carácter de la música religiosa del momento<sup>24</sup>. Su labor para las hermandades fue muy notable, como muestran algunos estudios<sup>25</sup>.

Francisco José Feo y Solís vivió en Sevilla entre 1829 y 1873, conociéndose su composición de una misa para la catedral, además de las coplas para el Gran Poder<sup>26</sup> y otras para el Señor de la Sentencia de la Macarena (1882). El hecho de reiterar el apellido Solís hace pensar que pudiera existir una saga vinculada con este tipo de música en la ciudad, aunque existen pocos datos hasta el momento para reforzar esta hipótesis.

Luis Leandro Mariani (1864-1925) se formó inicialmente en su familia pasando después bajo el magisterio del maestro de capilla de la catedral hispalense Evaristo García Torres<sup>27</sup>. Quizás consecuencia de esta primera formación, sus obras iniciales tienen una temática religiosa. De hecho, apenas contaba con diecisiete años cuando compuso estas coplas dedicadas al Gran Poder (1881), año además de la publicación en castellano de su famosa obra *Un nuevo acorde por el que se puede modular a cualquier tono*. Hasta ese momento solo se conocen la plegaria «¡A María!» (1876) y del mismo año la obra vocal «Arrepentimiento» (1881). Años más tarde continuaría con sus composiciones de coplas como la dedicada a Jesús de los Desamparados (1887)<sup>28</sup>.

Un último compositor relevante para la Hermandad del Gran Poder sería Evaristo García Torres. De hecho, es el único del que se ha podido confirmar que dirigió la interpretación de la música durante las funciones. Era maestro de capilla de la catedral de Sevilla desde 1864<sup>29</sup>, y de alguna forma también continuador de Eslava en la renovación musical de la ciudad. Para el Gran Poder no solo legó una misa, sino también un Responsorio dedicado a la Virgen del Mayor Dolor y Traspaso (1870), en lo que supone la primera obra destinada a otro de los titulares de la corporación.

De estos perfiles biográficos, complementados por otros publicados para otras hermandades, pueden sacarse algunas conclusiones. En primer lugar, los compositores fueron dedicando las coplas a cofradías de su círculo sin que mediara, al parecer, un encargo ni necesariamente una relación de hermandad,

24. LÓPEZ CALO (2006).

25. OTERO NIETO (1997); BERMÚDEZ MEDINA (2001).

26. ÁLVAREZ REY (1999: 131).

27. RUIZ CARBAYO (2013).

28. RUIZ CARBAYO (2018).

29. CARRILLO CABEZA (2015).

aunque existen excepciones. Eran músicos que conocían este tipo de celebraciones, quizás por haberse formado en torno a la catedral o junto con músicos al servicio de estas corporaciones. A pesar de estos vínculos, no parece que fueran sus intérpretes. La mayoría de las partituras conservadas parecen copias contemporáneas realizadas por alguno de los integrantes de la capilla. De hecho, la grafía de los compositores resulta difícil de identificar en varias de sus coplas. En segundo lugar, no parece existir una clara relación con los músicos de la catedral, con la excepción de Eslava o García Torres en estas fechas y de otros con posterioridad. Resulta probable que fueran músicos vinculados a otros centros religiosos, o trabajaran puntualmente para varias de estas corporaciones. En tercer lugar, parece que la composición de coplas se consideraba un buen punto de partida para los nuevos compositores. Así ocurrió en casos como Mariani o de Antonio Solís, pero no pocos las abordaron de forma tardía.

## 2.2. La instrumentación y los rasgos formales

Las coplas no solo suponen un corpus renovado de música litúrgica, sino también el medio para conocer un cambio de sonoridad. Este fenómeno se basaría tanto en la instrumentación elegida por esta generación de compositores como por los aspectos formales. El instrumento protagonista de la música litúrgica en la Sevilla del siglo XVIII y XIX debió ser el órgano, dado el número de instrumentos conservados. La mayoría de ellos se construirían a partir de las décadas centrales del siglo XVIII, por lo que sería lógico pensar que seguirían en funcionamiento al menos para la primera mitad del siglo XIX. Por tanto, sería razonable encontrarlos como parte de la plantilla requerida para la interpretación de las coplas de hermandades. Para el caso del Gran Poder, la cofradía celebraba sus cultos en la parroquia de San Lorenzo, donde estaría aún disponible un instrumento realizado a finales del siglo XVIII o principios del XIX, siempre con posterioridad a la finalización de la tribuna, obra de Isidro Ruiz y Rey en 1782<sup>30</sup>. Cabe subrayar que la tribuna no permite la instalación de un número elevado de músicos, estando preparada para alojar apenas a cuatro solistas. En cuanto al órgano, ni Solís ni Eslava lo incluyeron y en el caso de Mariani se sustituyó por un *melodium* y en el de Rodríguez por un indeterminado «acompañamiento». La marginación del órgano no fue solo sonora, sino también espacial. Al renunciarse a las tribunas como espacio para los músicos hubo de habilitarse un nuevo lugar para su interpretación. Este debió ubicarse a lo largo de la nave del templo, desde donde se garantizara una mínima visibilidad y una correcta audición, lo que necesariamente repercutiría en una

30. AYARRA JARNE (1998: 345-346).

percepción más teatral. Los músicos, que progresivamente incorporarían pasajes de mayor dificultad técnica, ganarían en visibilidad y también así en reconocimiento público, lo que supondría un notable cambio con respecto a lo ocurrido en el siglo previo.

Lo que sí comparten todas las coplas de este momento es la utilización de violines primeros y segundos. La viola aparece solo en las composiciones más tardías de Eslava y Mariani. El bajo se evita en las más antiguas, aunque reaparece en las más recientes. El papel de los instrumentos de viento madera es significativamente amplio en las composiciones de Rodríguez y Eslava, incluyendo partes de clarinete, cornetín, trompa y trombón. Esto supone un aumento con respecto a lo planteado por Solís, que solo incluyó dos clarinetes y un trombón. Más adelante, el mismo Eslava incorporaría el fígle, mientras que Rodríguez contó incluso con timbales.

En cuanto a la parte vocal, resulta especialmente significativo el uso recurrente de voces infantiles. Los tiples sirvieron de solistas tanto para las coplas de Rodríguez como para las de Mariani. Sería lógico pensar que la amplia experiencia litúrgico musical de los seis catedralicios permitiría confiar estas partes a los niños, pero precisamente el único maestro de capilla catedralicio, Eslava, es el que no los incluye. En cuanto al resto de las voces, siempre masculinas, el alto es excepcional apareciendo solo en el motete sacramental de Rodríguez, mientras que el tenor y el bajo, en ocasiones redoblados, son habituales.

Estas disposiciones pueden ponerse en relación con las capillas musicales del momento. Así, es conocida la nómina correspondiente a la de los duques de Montpensier en 1853, donde se incluían un pianista, dos violines, un clarinete, una flauta, una trompa, un cornetín y un contrabajo, profesionales que además compaginaban sus actuaciones con las de la Sociedad Filarmónica Sevillana<sup>31</sup> (tabla 2).

Los cambios en la parte formal de estas composiciones a lo largo del siglo resultan difíciles de precisar dada la falta de música del siglo XVIII, pero pueden apuntarse algunos rasgos relevantes. En primer lugar, cabría señalar la continuidad en la duración de las obras. Los villancicos de maitines conservados mantienen una duración entre los cinco y los ocho minutos en interpretaciones actuales, mientras que la grabación de Joaquín Ruiz de la copla de Eslava supera los siete minutos y medio. Si esta composición que alcanza los 195 compases implica tal duración, cabría valorar de similar forma las de Solís, con 120 compases, o algunas más reducidas como el himno de Eslava, con 90, las de Mariani con 76 o la mucho más extensa de Rodríguez (746) (tabla 1). A pesar de la diversidad, resulta evidente que se

---

31. GIL RODRÍGUEZ (2020: 204).

Tabla 2. Plantillas necesarias para la interpretación de la música litúrgica destinada al Gran Poder

|   | Violín 1 | Violín 2 | Viola | Flauta | Clarinete (1) | Clarinete 2 | Cornetín | Trompa | Trombón | Fagote | Fagot | Timbales | Tiple (1) | Tiple 2 | Alto | Tenor (1) | Tenor 2 | Bajo | Violón | Contrabajo | Acompañamiento |   |
|---|----------|----------|-------|--------|---------------|-------------|----------|--------|---------|--------|-------|----------|-----------|---------|------|-----------|---------|------|--------|------------|----------------|---|
| 1 | X        | X        |       |        | X             | X           |          |        | X       |        |       |          |           |         |      |           |         |      |        |            |                |   |
| 2 | X        | X        |       | X      | X             |             | X        | X      | X       | X      |       | X        | X         |         |      | X         |         | X    |        |            |                | X |
| 3 |          |          |       |        |               |             |          |        |         |        |       |          |           |         |      |           |         |      |        |            |                |   |
| 4 | X        | X        |       | X      | X             |             | X        | X      | X       | X      |       | X        | X         |         | X    | X         |         | X    |        |            |                | X |
| 5 | X        | X        | X     | X      | X             |             | X        | X      | X       | X      | X     |          |           |         |      | X         | X       | X    | X      | X          | X              |   |
| 6 |          |          |       |        |               |             |          |        |         |        |       |          |           |         |      |           |         |      |        |            |                |   |
| 7 | X        | X        | X     |        |               |             |          |        |         |        |       |          | X         | X       |      |           |         |      |        |            | X              | X |

trata de obras de un cierto desarrollo que requieren un espacio propio dentro de la liturgia, que no parece que aumentara ni disminuyera sustancialmente a lo largo del siglo.

Más interesante resulta la elección de compases en estas obras. Sin conocer cómo pudieron componerse las del siglo XVIII, sí parece evidente el interés por los ritmos ternarios, especialmente para la sección específica de coplas (tabla 1). A pesar de esta cierta homogeneidad, es cierto que según avanza el siglo las introducciones suelen preferir el uso del 4/4 para pasar a secciones en 2/4, lo que ocurre tanto en Rodríguez como en Eslava, e incluso parcialmente en Mariani. De esto podría interpretarse que las composiciones iban subrayando en sus inicios un carácter más solemne, con una textura más parecida al coral en las introducciones, dejando las coplas un carácter más ágil cercano al aria operística. Aunque en estos casos el compás ternario o de subdivisión ternaria parecía lo más indicado, resulta significativo que la prensa del momento criticara el uso del 3/8, ciertamente excepcional en estas composiciones, por excesivamente alegre. Similar interpretación puede ofrecerse al analizar los giros melódicos de las obras. Mientras que en un primer momento las melodías suelen resultar muy planas, fáciles de cantar en cuanto a ámbito, y con poca complejidad rítmica, progresivamente se van incrementando las exigencias técnicas con melismas tanto para partes vocales como instrumentales, con una ampliación del ámbito que resultan en un aumento sustancial del virtuosismo. Otro aspecto que puede abordarse es la tonalidad de estas composiciones. No

existe homogeneidad ni siquiera en cuanto al uso de tonos menores o mayores, apareciendo indistintamente a lo largo del siglo. Esto podría llevar a pensar que no estaban vinculados a la entonación de ningún otro cántico litúrgico, como sería un recitado gregoriano que pudiera entonarse en sol o la. Sí que resulta probable que la elección estuviera vinculada en primer lugar con una tradición musical anterior, que por razones de temperamento fomentaba el uso de tonalidades entre los tres bemoles y tres sostenidos. En segundo lugar, pudo influir una más fácil interpretación para los instrumentos de viento, lo que explicaría que todas las coplas estuvieran compuestas en tonalidades con bemoles, con la excepción del himno de Eslava (tabla 1).

### 2.3. Las letras

Desde los villancicos del siglo XVIII, la parte literaria ha tenido un importante peso en estas composiciones. Aquellas se caracterizaban por un carácter popular con algunas referencias de mayor profundidad teológica. Esto se mantuvo en algunas coplas, pero en otras las letras fueron ofreciendo juegos simbólicos mucho más densos como es buen ejemplo la nómina del Gran Poder. Así, la de Solís y la de Eslava utilizan prácticamente el mismo texto –«Todo el poder en tu mano»–, que corresponde con el inicio de las conocidas como «aclamaciones de la tradición», parte del rezo del quinario dedicado a la imagen (Apéndice, § 5). Otras dos, la segunda de Eslava y la de Mariani, coinciden en utilizar otra estrofa de las mencionadas aclamaciones –«Con esa cruz armado»–, aunque más adelante en la copla se incorpora otra letra (Apéndice, § 5). El origen de estas Aclamaciones debe establecerse entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Con anterioridad, la novena incluía unas redondillas<sup>32</sup> que no corresponden con los textos actuales, que sí coinciden con los publicados por la corporación tras la reforma del beato Diego José de Cádiz (1743-1801) en 1869<sup>33</sup>. Al aparecer como texto en las coplas de Solís de 1843, cabría pensar que fue el capuchino gaditano el que incorporó este texto. De esta forma, la mayoría de las letras de las coplas dedicadas al Gran Poder suponen una traslación con muy pocos cambios de las «Aclamaciones de la tradición», a las que se añadían unas coplas con letras más cercanas a la plegaria.

32. *Novena de Nuestro Padre Jesús de el Gran poder, para mover las almas al santo ejercicio de la oración mental*. Sevilla, José San Román y Codina, 1778.

33. CÁDIZ, Diego José de (1869): *Devota novena que en obsequio de nuestro padre y re-dentor Jesús Nazareno con el título del señor del Gran Poder...* Sevilla: s. n.

### 3. LA FUNCIÓN (PARA)LITÚRGICA

Las coplas de las hermandades parecen compuestas para los cultos de mayor relevancia de la corporación, es decir, los destinados a los titulares, donde todavía se interpretan. En el siglo XVIII, la música pareció estar destinada a solemnizar la celebración de los oficios, mientras que en el siglo XIX se fue trasladando a la de los ejercicios piadosos como las novenas, quinaros y tri-duos, así como las funciones principales. En este sentido cabría destacar una carta inédita hasta hoy en la que se define la música ofrecida en la función principal del Gran Poder en 1881:

Mi muy querido amigo Sr. Espín: Ayer, en la función principal de la solemne novena que a Nuestro Padre del Gran Poder consagra anualmente su hermandad en la parroquia de San Lorenzo de esta, se ejecutó al ofertorio con gran satisfacción de cuantos la oyeron (y fue media Sevilla) su inspiradísima 1ª Dolora para orquesta. Excuso decir a Vuestra Merced que puse de mi parte cuanto pude porque la ejecución correspondiese a las obras mil enhorabuenas por ella, mi apreciadísimo colega, pues después de haberla oído me ha gustado mucho más con su mucho lo que me agradó a su sola lectura. En la misma función se cantó mi misa y las coplas que para dicha novena he compuesto este año por encargo de la Hermandad<sup>34</sup>.

Del texto se desprende que las coplas se interpretaban ya dentro de la función, complementada por una misa de composición reciente, mientras que en el ofertorio se interpretaba una obra de lucimiento instrumental como sería la «Dolora» mencionada. Este modelo permanecería en el tiempo, como muestran descripciones sobre las celebradas por la misma hermandad a principios del siglo XX:

En las funciones matutinas y vespertinas hubo música de orquesta, dirigiéndola el maestro de capilla de la Catedral, D. Evaristo García Torres, cantando el tenor señor Pardo y el barítono Sr. Astillero las composiciones de los maestros Rodríguez, Lamadrid y F. José Feo, y otras piezas musicales de Eslava, García Torres y Liñán<sup>35</sup>.

Iluminada ésta con gran profusión, dio comienzo la solemnidad del Señor a las diez con el pausado canto de la hora de Tercia, que entonaba numeroso coro de voces; concluida la cual, salieron los sacerdotes al altar, precedidos del pertiguero, maestro de ceremonias, ceroferarios y turiferarios, oficiando, según costumbre, el Director Espiritual de la Cofradía, luciendo todos riquísimas vestiduras preparadas para este día. Interpretóse una de las Misas de Eslava para

34. Carta de Luis Leandro Mariani a Joaquín Espín Guillén. 1881. Archivo privado.

35. *Relación de las solemnisimas fiestas que la Real Hermandad y cofradía de nazarenos de Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso de la ciudad de Sevilla...* Sevilla, E. Rasco, 1901, p. 29. (BNE, 1/2120).

grande orquesta y coro de voces, y, cantada la Epístola, se ejecutó el ya citado himno compuesto para estas fiestas<sup>36</sup>.

En esta última cita se aclara que el himno, quizás en sustitución de las coplas en esta ocasión, se interpretaba después de la Epístola. De aquí puede concluirse que vendría a sustituir al Gradual de la misa tridentina, por lo que ocupaba un lugar relevante dentro de la liturgia. La renovación musical se llevaba a cabo de manera sincronizada con la del resto del ordinario, aunque poco se sabe sobre la música que se interpretaría en otros momentos del propio, tales como la comunión, o la entrada y salida.

#### 4. CONCLUSIONES

De todos estos datos puede apuntarse preliminarmente cómo se produjo el cambio de sonoridad en los cultos de las hermandades sevillanas y en concreto del Gran Poder. En primer lugar, se ha podido demostrar un cambio de momento litúrgico, del rezo de maitines en el siglo XVIII a las funciones principales o los ejercicios devocionales en el siglo XIX. En segundo lugar, debió darse un notable cambio sonoro en cuanto a la selección instrumental, que pasaría del órgano y quizás algún instrumento más sosteniendo las voces a pequeñas orquestas con un importante papel del viento madera además de las partes vocales en las que el órgano prácticamente desapareció. Esto llevaría a un cambio de localización, trasladando a los músicos a la nave de la iglesia, otorgándoles mayor visibilidad y protagonismo. En cuanto a otras cuestiones formales, las coplas fueron homogeneizándose en cuanto a sus secciones, compases y duración, con una cierta diversidad en cuanto al uso de las tonalidades. En todo esto, el impacto de la música operística y del carácter alegre y popular fueron ocupando un espacio creciente, aunque no siempre bien valorado por la incipiente crítica musical en la prensa.

---

36. *Relación de las solemnísimas fiestas que la Real Hermandad...*, p. 36.

## APÉNDICE

### Letras de las coplas del Gran Poder:

1: Todo el poder en tu mano, el Padre quiso poner, Señor, por tu Gran Poder, salvad al linaje humano. En cielo y tierra, Señor, tu Gran Poder y tu cruz dan a todos gracia y luz, mas, al infierno, terror. Con tu cruz, al fuerte armado despojaste de su imperio. Este es el grande misterio de esa cruz que te has cargado. Llevando esa cruz crecida, tu Poder obró de suerte que, a la muerte diste muerte, y, a los mortales, la vida.

2: Cordero sin mancilla, ¡Ay!, víctima inocente. ¡Ay!, ¿quién rasgó tu frente!, ¿qué te pudo ofender! Perdón, perdón, Dios mío, las fuertes cadenas de las eternas penas rompan tu Gran Poder. ¡Ah!, perdón, perdón, Dios mío, de tu Altísimo Padre el decreto, resignado y sumiso obedeces, y martirios y afrentas padeces en humilde y divina actitud. El poder del infierno quebrantas con el tuyo que triunfa en la tierra, Arca Santa que mística encierra el tesoro de eterna salud. El ánima, afligida de tanto padecer, al cielo, redimida, lleva tu Gran Poder. Tus heridas y llagas la sangre brotan hasta en tus débiles hombros la cruz. Tú, del mundo los crímenes pagas padeciendo el dolor más impío, yo te herí, Padre mío, a Ti solo pequé, mi Jesús, ya no más ofenderte, a tus pies mi soberbia se humilla y, doblada ante Ti la rodilla, yo renuncio al traidor Belcebú.

3: Todo el poder en tu mano tu padre quiso poner. Señor, en tu Gran Poder salvad al linaje humano. En cielo y tierra, Señor, tu Gran Poder y tu luz dan a todos gracias mas, al infierno, terror. Llevando esa Cruz crecida tu poder obró de suerte que, a la muerte diste muerte y, a los mortales, la vida.

4: *Ecce panis angelorum factus cibus viatorum vere panis filiorum non mitendus canibus.*

5: Con esa cruz armado, libró tu gran poder, al mundo del pecado y eterno padecer (bis). Potente tu brazo al fuerte venció, rompiste el lazo que al hombre oprimió. Cual Moisés del eterno, recibes para hacer la virtud poderosa esa vara que hoy brilla gloriosa, esa cruz del infierno terror. Y con ella en tus hombros, cargando obedeces a Aquel que te envía, redimiendo almas que gemían bajo el yugo del fiero opresor. Cual te pesan, Señor, mis maldades con que cargas el santo madero cuando vas como manso Cordero, por hombre tu sangre a ofrecer. Que si Dios fue por él ofendido y la culpa de Adán infinita, satisface tu ofrenda bendita que es divino tu inmenso poder. Potente tu brazo, al fuerte venció, rompiste el lazo que al hombre oprimió. Hacia el Gólgota vas caminando y, aunque sufres tormentos, se advierte que a la Cruz aherrojada, la muerte, presa sigue de gran confusión. Para hacer que en la cima del monte, cuando ya consumado se diga, ella muera, y el hombre nueva vida, y del cielo el perdón.

6: Con tu cruz al frente armado, despojaste de tu imperio. Este es el grande misterio de esa cruz que te has cargado (bis). Llevando esa cruz crecida tu poder obró de suerte que a la muerte diste muerte y a los mortales la vida. En cielo y tierra Señor tu gran poder y tu cruz dan a todos gracia y luz mas al infierno terror. Todo el poder en tu mano, el padre quiso poner, Señor por tu gran poder, salvad al linaje humano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ REY, L. (1999): *Las cofradías de Sevilla en el siglo XX*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- AYARRA JARNE, J. E. (1979): *Hilarión Eslava en Sevilla*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- AYARRA JARNE, J. E. (coord.) (1998): *Órganos en la provincia de Sevilla. Inventario y Catálogo*. Granada, Junta de Andalucía.
- BERMÚDEZ MEDINA, R. (2001): «Las coplas de Hilarión Eslava», *Boletín de las cofradías de Sevilla* 506: 125-127.
- CARRILLO CABEZA, M. (2015): *Evaristo García Torres, Maestro de Capilla de la Catedral de Sevilla en la segunda mitad del siglo XIX*. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CRESPO PEDRERO, P. (2023): *Vida musical en Huelva a finales del siglo XIX: la prensa histórica para el estudio del patrimonio musical andaluz*. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- DELGADO PEÑA, L. F. (2015): *Fundación y desarrollo de la sociedad sevillana de conciertos*. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- GIL RODRÍGUEZ, A. (2019): *La actividad musical en la Sevilla decimonónica a través de la figura de Eugenio Gómez Carrión (1786-1871)*. Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- GIL RODRÍGUEZ, A. (2020): «La música en la corte de los Montpensier», en P. Luengo Gutiérrez (coord.), *Espacios sonoros en Sevilla, 1600-1936*: 201-225. Granada, Junta de Andalucía, 2020.
- HURTADO, N. (2006): «¿Responsorios o villancicos? Estructura, función y su presencia en los Maitines de Navidad de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII», *Heterofonía: revista de investigación musical* 134-135: 43-88.
- LÓPEZ CALO, J. (2006): «Hilarión Eslava (1807-1878), precursor del Cecilianismo en España», *Príncipe De Viana* 238: 577-607.
- MATA MARCHENA, J. D. (2020): «Imprentas e impresores en Écija, siglos XVII-XIX», en A. Martín Pradas (coord.), *Actas de las XIV Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija. La escritura en Écija: Bibliografía, libros y prensa*: 307-424. Écija, Asociación de Amigos de Écija.
- MÉNDEZ VARO, J. y MATA MARCHENA, J. D. (2020): «Adenda a la Bibliografía General de Écija (ABdE)», en A. Martín Pradas (coord.), *Actas de las XIV Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija. La escritura en Écija: Bibliografía, libros y prensa*: 17-54. Écija, Asociación de Amigos de Écija.

- OTERO NIETO, I. (1997): *La música de las cofradías de Sevilla*. Sevilla, Guadalquivir.
- OTERO NIETO, I. (2004): «La música de culto de las hermandades de Sevilla», *Boletín de Bellas Artes* 32: 201-227.
- OTERO NIETO, I. (2007): «Los duques de Montpensier y la música de Sevilla», *Temas de Estética y Arte* 21: 193-210.
- OTERO NIETO, I. (2011): «La enseñanza de la música en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XIX», *Temas de Estética y Arte* 25: 144-176.
- PALACIOS SANZ, J. I. (2019): «*Quem vidistis, pastores?* Espacios, rito y música de los maitines de Navidad en la catedral de Burgo de Osma (1534-1857)», *Hispania Sacra* 71(143): 313-328.
- RUIZ CARBAYO, Á. (2013): «Nuevas fuentes para el estudio de la música sevillana. El archivo musical de Luis Leandro Mariani González (¿1858?-1925)», en J. Marín López, G. Gan Quesada, E. Torres Clemente y P. Ramos López (eds.), *Musicología global, musicología local: 1637-1652*. Madrid, Sociedad Española de Musicología.
- RUIZ CARBAYO, Á. (2018): «La vida musical en la Sevilla de entresiglos: Luis Leandro Mariani González (¿1858?-1925)», en M. López Fernández (ed.), *Música en Sevilla en el Siglo XX*: 107-126. Sevilla, Libargo.
- RUIZ JIMÉNEZ, J. (2017): «Festividad de la Circuncisión de Jesús en la iglesia de San Lorenzo de Sevilla (1778)», *Paisajes sonoros históricos*. Accesible en: <https://www.historicalsoundscapes.com/evento/592/sevilla>
- SENRA LAZO, F. J. (1987): «La música en la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno (I)», *Boletín de la Archicofradía de Jesús Nazareno* 56.
- SERRANO Y ORTEGA, M. (1898): *Noticia histórico-artística de la sagrada imagen de Jesús Nazareno que con el título del Gran Poder se venera en su capilla del templo de San Lorenzo de esta ciudad*. Sevilla, E. Rasco.



# La Hermandad de La O. Caridad, devoción y culto en Sevilla

## The Brotherhood of La O. Charity, devotion and worship in Seville

PEDRO MANUEL MARTÍNEZ LARA  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** Fundada inicialmente como hermandad letífica y de carácter hospitalario dedicada a santa Brígida de Irlanda, la Hermandad de La O ha vivido sus casi cinco siglos de historia con un claro rumbo: el culto a Dios en comunidad a través del carisma cofrade y la práctica del amor fraterno. Durante ese tiempo adquirió carácter penitencial como cofradía de nazarenos y también una fuerte identidad sacramental por ser la responsable del sostenimiento del culto eucarístico en su templo propio, donde hoy radica la segunda parroquia del barrio de Triana.

**Palabras clave:** Sevilla, cofradía, Santísimo Sacramento, caridad, La O.

**Abstract:** Initially founded as a hospitable brotherhood dedicated to St. Bridget of Ireland, the Brotherhood of La O has lived its almost five centuries of his history with a clear direction: the worship of God in community through the brotherly charism and the practice of fraternal love. During that time, it acquired a penitential character as a brotherhood of Nazarenos and also a strong sacramental identity for being responsible for sustaining the Eucharistic worship in its own temple, where today is the second parish of the Triana neighborhood.

**Keywords:** Sevilla, Brotherhood, Blessed Sacrament, charity, La O.

## 1. ORÍGENES. EL HOSPITAL DE SANTA BRÍGIDA Y LAS SANTAS VÍRGENES

El sevillano barrio de Triana tiene su origen como núcleo de población en la fortaleza almohade que el califa Abu Yaqub Yusuf ordenó construir en 1171, en la margen derecha del río Guadalquivir para defensa y control de tránsito del puente de barcas que a su vez daba acceso a Isbiliya desde el norte y el oeste.

Las evidencias arqueológicas señalan que, con anterioridad, la fértil vega que se extiende desde la falda del Aljarafe hasta la orilla del río estuvo ocupada en diseminado por explotaciones agroganaderas con sus correspondientes viviendas, algunas de ellas propiedad de mozárabes cristianos<sup>1</sup>.

Tras la conquista castellana, el castillo fue entregado a la Orden Militar de San Jorge, de la que tomaría su nombre definitivo. En su interior se erigiría la iglesia parroquial dedicada a ese santo. En el reinado de Alfonso X se fundó y edificó la real parroquia de Señora Santa Ana organizándose el caserío de la entonces llamada puebla de Triana, un arrabal en el que se establecieron diversos oficios relacionados tanto con el río y su navegación, como con el barro, materia prima de su margen: ollereros y alfareros. A estos hay que sumar los habitantes de la Vega de Triana, hortelanos y agricultores fundamentalmente, que de manera progresiva fueron radicándose en el arrabal.

Este es el contexto en el que surge el hospital de Santa Brígida, en la calle Real o de Castilla, en el mismo emplazamiento donde hoy se alza la iglesia parroquial de Nuestra Señora de La O, templo propio y sede canónica de la Archicofradía Sacramental de Nuestra Señora de La O, heredera natural de aquel establecimiento y objeto de estudio de esta aportación. La documentación conservada atestigua la existencia del hospital al menos desde los años ochenta del siglo xv. Concretamente, se conserva un documento notarial fechado el 20 de agosto de 1483, por el cual Juan Sánchez de Salvatierra, vecino de Triana, marido de Marina Gutiérrez, dejó al hospital «que está en Triana, en la calle Castilla» dos casas en la collación de San Gil, en la puerta de la Macarena<sup>2</sup>. Es la noticia documentada más antigua que por ahora se tiene del establecimiento hospitalario y, por consiguiente, de la cofradía dedicada a la santa irlandesa que se encargaba de administrarlo, sin que pueda precisarse el origen de ambos.

La congregación en hermandades y cofradías fue desde la Edad Media una práctica común de articulación social, por medio de la cual no solo se canalizaba la práctica religiosa y devocional, sino que también se abarcaba el ámbito de lo profesional, en el caso de las hermandades o cofradías gremiales y el de la mutua

1. HUNT ORTIZ (2001: 816).

2. Archivo de la Hermandad de La O (A.H.O.), XI-1. Rentas de casas en la collación de san Gil. GARCÍA De LA CONCHA DELGADO (1997: 409); RUIZ ORTEGA (2007: 31).

asistencia ante situaciones de dificultad por salud, pobreza o ambas tanto entre los miembros como a cualquier prójimo<sup>3</sup>. Este es el motivo por el que muchas de estas corporaciones instituyeron hospitales, de los que solo en la ciudad de Sevilla llegaron a existir más de un centenar a finales de la Edad Media<sup>4</sup>.

En el caso del trianero hospital de Santa Brígida y de su hermandad, es algo aceptado que los pobladores del sector norte del arrabal, en su mayoría hortelanos y campesinos, se reunieron en torno a la devoción particular de la santa irlandesa, invocándola como propiciadora de beneficios. En efecto, santa Brígida de Kildare o de Irlanda (450-525), es considerada, además de la iniciadora del monacato femenino en Irlanda, especial intercesora de todo lo relacionado con la feracidad del campo y la prolificidad de los animales, de modo particular de la producción de leche. También se le impetraba como abogada de embarazadas, parturientas y recién nacidos. Aunque santa Brígida está plenamente aceptada por la Iglesia universal<sup>5</sup> y existen fuentes que atestiguan su historicidad<sup>6</sup>, es aún objeto de debate entre los especialistas a propósito de toda una serie de confluencias con Brigid, antigua divinidad precristiana celta, hasta el punto de llegar a coincidir en atributos y pasajes de su vida<sup>7</sup>. La hagiografía de la santa se compone de toda una serie de hechos virtuosos y milagros compilados por la historia y la tradición<sup>8</sup>. Volviendo a la Hermandad de Santa Brígida, promotora del hospital homónimo el cual regentaba, quienes se congregaron en torno a la devoción a santa Brígida lo hicieron merced a su patronazgo y protección sobre las actividades que mayoritariamente desarrollaban estos fieles, mayoritariamente hortelanos y pequeños ganaderos. Así se constituyeron en cofradía para rendir culto a su titular, como comunidad cristiana y comprometiéndose sus miembros a cumplir con los estatutos o reglas que ellos mismos se dieron<sup>9</sup>. Conviene señalar que, desde un primer momento, en esta parte del arrabal trianero existió devoción y voluntad de dar culto y celebrar el milagro de la vida que comienza.

---

3. Un estudio clásico a propósito del contexto hospitalario en Sevilla es el trabajo de COLLANTES DE TERÁN DELORME (1980).

4. HERMOSO MELLADO-LLAMAS (1991: 273).

5. El martirologio romano recoge su fiesta el 1 de febrero y como tal se celebra no solo en Irlanda sino en muchos lugares de todo el orbe católico.

6. La referencia más antigua a santa Brígida se encuentra en el himno de san Ultan de Ardbraccan, obispo irlandés del siglo VII. Algo posteriores son las dos *Vitae Sanctae Brigidae* compuestas por san Alerán y por el monje Cogitosus de Kildare. FARMER (2011: 66-67, 467-470).

7. La tradición de santa Brígida está formada en su mayor parte por tradiciones, leyendas y folclore en torno a su vida consagrada y los milagros que realizó, detectándose cierto nivel de sincretismo a propósito de las creencias en torno a Brigid.

8. VORÁGINE (1982: 903).

9. Por el momento no se ha tenido noticia de las reglas originales que debió tener esta primitiva Hermandad de Santa Brígida.

Por lo que respecta a la labor asistencial que se llevaba a cabo en el hospital, conviene señalar que el significado de ese vocablo, en el contexto de los siglos XV y XVI era mucho más amplio que el actual. Lo que ocurría en estos establecimientos tiene más que ver con el ejercicio de la caridad y hospitalidad, que con la atención sanitaria. En ellos se proporcionaba atención, cobijo y sustento a cualquier necesitado oriundo o forastero, entendiendo esta práctica de la caridad como medio para alcanzar la salvación. El sustento económico se obtenía de rentas que la cofradía percibía de los arrendamientos, censos y tributos aplicados a propiedades rústicas y urbanas de la corporación o de terceros que las encomendaban. En comparación con otros establecimientos de la ciudad, el de Santa Brígida era un hospital ciertamente modesto y con poca actividad<sup>10</sup>. No obstante, aunque se presume que los cofrades de santa Brígida eran mayoritariamente hortelanos y campesinos, no puede considerarse corporación gremial como las que articulaban el ejercicio de una determinada actividad profesional, lo que explica el carácter más restringido de la institución<sup>11</sup>.

Con independencia de las instalaciones del hospital, de las que no se sabe más que su ubicación en la calle Real o de Castilla, se tiene constancia de que la hermandad tenía su sede canónica en una capilla o ermita anexa al hospital, y que se identifica con la que fue derribada en 1697 para erigir el actual templo propio de la Hermandad de La O. De esta iglesia sí se conservan algunos datos proporcionados por la documentación que atesora el archivo histórico de la hermandad: era de planta rectangular, con tres naves separadas por cuatro columnas monolíticas.

En un momento que tampoco se ha podido determinar de finales del siglo XV o principios del XVI, la capilla y el hospital de Santa Brígida empezaron a ser conocidos también como de las santas vírgenes, merced al establecimiento de una congregación formada por olleros y alfareros, oficios de los que son patronas las mártires hispalenses Justa y Rufina. No está claro si se llegó a constituir una hermandad independiente que acabó fusionándose con la de santa Brígida, o si simplemente los olleros de esta parte del barrio comenzaron a dar culto a sus patronas integrándose posteriormente en la corporación hospitalaria agregando a las santas como titulares, lo que mejoró las rentas y capacidades del hospital. Los olleros y alfareros participaban con las imágenes de sus santas patronas en la procesión del corpus y que celebraban función en el templo parroquial por ser angosta la capilla del hospital<sup>12</sup>.

---

10. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1997: 410); PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA GOLDARACENA (2022).

11. RUIZ ORTEGA (2007: 35).

12. RUIZ ORTEGA (2007: 33).

## 2. SANTA MARÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA O

### 2.1. La devoción a La O

El largo siglo XVI fue testigo de un profundo cambio en las mentalidades en Europa, acompañado por toda una serie de transformaciones en el campo de la religiosidad cristiana, con inevitables consecuencias en el ámbito doctrinal y normativo de la Iglesia<sup>13</sup>. En el antiguo reino de Sevilla, uno de estos procesos de transformación es el que se produce en relación al aumento de la devoción mariana frente a la devoción a los santos. Aunque desde la conquista castellana existieron ya importantes muestras de devoción a la Santísima Virgen María, con la implantación de numerosos patronazgos, dedicación de templos, celebración de fiestas, romerías y constitución de hermandades tanto en la capital como en la mayoría de localidades, puede detectarse cómo desde finales del siglo XV y sobre todo durante el siglo XVI se experimentó un especial auge devocional a la Virgen, diversificándose sus advocaciones merced a milagros, apariciones...<sup>14</sup>. Este aumento coincidió con una decidida revitalización por parte de la Iglesia del culto a la bienaventurada Virgen María, sobre todo como respuesta y hecho diferencial ante la negación protestante de rendirle culto como madre del Señor.

En el caso de estudio de esta aportación, este proceso de transformación se verificó de forma elocuente. En un momento indeterminado del siglo XVI florece en la demarcación del hospital de Santa Brígida y las santas Vírgenes la devoción a la Santísima Virgen de la Expectación del Parto. Aunque existe una vieja tradición que vincularía esta circunstancia al establecimiento de las reales almonas, ubicadas en el espacio entre el castillo de San Jorge y el hospital de Santa Brígida, y a hechos milagrosos por intercesión de una imagen de la Virgen que al parecer era venerada en la fábrica de jabón, no se han podido documentar tales hechos. Las reglas que hoy se consideran fundacionales de la Hermandad de La O, aprobadas en agosto de 1566, son por el momento la primera constancia documental de la existencia de esta devoción, que se entiende tendría su inicio con anterioridad<sup>15</sup>. También se ha intentado conectar sin conclusiones positivas la surgencia de este fervor mariano al misterio de la Expectación del Parto, o lo que es lo mismo, a la Virgen de La O con las fundaciones

---

13. USUNARIZ GARAYOA (1999: 17).

14. Sobre este asunto existe una amplia bibliografía que en la mayor parte aborda casos particulares, sin que exista por el momento un estudio estadístico a gran escala que permita cuantificar este fenómeno, sin embargo, las fechas se concentran entre 1450 y 1600 de manera notable. ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ, y RODRÍGUEZ BECERRA (1989).

15. RUIZ ORTEGA (2007: 52).

por parte nobles linajes de parroquias con esta advocación en la actual provincia de Cádiz<sup>16</sup>.

En su momento Macías planteó la hipótesis de esta devoción habría sido una importación irlandesa, traída por una comunidad de bardos relacionándola con la dedicada a santa Brígida<sup>17</sup>. Aunque plausible, esta posibilidad no ha recibido respaldo documental, que bien pudiera haberse reflejado en los apellidos de los cofrades que aparecen en la documentación más antigua de la hermandad y aún más en los registros de hermanos que se conservan desde el siglo XVII. Sí se constata una estrecha relación entre las devociones a santa Brígida y a la Expectación del Parto de la Virgen María, dado que la santa irlandesa es patrona de las embarazadas y especial abogada de parturientas y niños recién nacidos. Por tanto, en función del aludido cambio en las mentalidades, los habitantes del sector norte de Triana que tradicionalmente habían implorado a la santa Brígida la prolificidad del ganado y de sus proles, comenzaron a celebrar a la Santísima Virgen embarazada del Señor en lo que supone una trasposición mariana de esa faceta devocional de la santa irlandesa. De este modo, la devoción y el culto a la Virgen no fue sino la evolución natural y consecuente con su tradición y espiritualidad, de los habitantes del sector norte de Triana.

Además de esto, la devoción a la Expectación del Parto estaba fuertemente implantada en todo el territorio de la corona de Castilla. No en vano es la festividad y devoción mariana más antigua de todo contexto hispánico, aceptada en el X Concilio de Toledo celebrado en 656, durante el reinado de Recesvinto, instituyéndose el 18 de diciembre, octava previa de la solemnidad de la Natividad del Señor, siendo obispo de la sede primada san Eugenio III. Esta celebración de la Virgen embarazada incluía inicialmente las festividades de la Anunciación y la Encarnación, ante la imposibilidad de celebrar estas al coincidir casi siempre el 25 de marzo con la Cuaresma y estar entonces prohibidas otras celebraciones en este tiempo fuerte. Años después esta celebración fue confirmada por el sucesor de Eugenio, el obispo san Ildefonso, a quien además se apareció la Virgen el día de esta festividad imponiéndole milagrosamente la casulla en premio de la defensa que Ildefonso había hecho de su virginidad. Desde entonces, la representación iconográfica de la imposición de la casulla a san Ildefonso quedará íntimamente ligada a la devoción de la Virgen de la Expectación del Parto y así figuraba en el libro de reglas fundacional de la Hermandad de La O, y hoy aún se ve en la torre de su iglesia en forma de retablo cerámico. Con el tiempo y la relajación de las prohibiciones, la fiesta del 18 de diciembre quedó reservada a la Expectación del parto, siendo la Encarnación

---

16. Aunque estas localidades (Sanlúcar de Barrameda, Chipiona y Rota entre otras) están próximas entre sí, no estuvieron bajo el mismo señorío ni corresponden con un marco cronológico concreto.

17. MACÍAS MÍGUEZ (1984: 7).

y la Anunciación celebradas en su día correspondiente<sup>18</sup>. La ubicación de esta festividad en la octava previa de Navidad, le conllevó el rotundo y abreviado título de La O, ya que esos días las antífonas que se cantan al Magnificat comienzan con la exclamación latina «O», que castellanizada correspondería con «¡Oh!», con las que la liturgia muestra el asombro de la humanidad ante la llegada del Señor<sup>19</sup>.

## 2.2. Las reglas fundacionales y la dimensión penitencial

La creciente y cada vez más pujante devoción a la Virgen de La O no fue el único proceso de transformación de la primitiva congregación de cofrades de santa Brígida. El aludido cambio de las mentalidades tuvo otros efectos en la religiosidad popular como el creciente auge de las prácticas penitenciales, entendidas como pública protestación de fe, signo de imitación de Cristo, medio de purgar los pecados y purificar el alma y también como ejemplo edificante para el prójimo<sup>20</sup>. Este carisma penitencial se venía desarrollando desde la Baja Edad Media, propiciado por las órdenes mendicantes a través tanto de la predicación como de escritos que circularon por toda Europa al menos desde el siglo XIII. Llegado el siglo XVI este fenómeno cobró especial fuerza siendo el mundo hispánico un terreno especialmente abonado para esta religiosidad, que busca experiencia cristiana más auténtica, activa, comprometida y visible, produciéndose una auténtica explosión de fervor que va a ser catalizada con la fundación de numerosas hermandades y cofradías de carácter penitencial centradas en el culto a los misterios de la Pasión y Muerte de Cristo<sup>21</sup>.

Ese carácter penitencial arraigó también en la cofradía hospitalaria que rendía culto a las santas Brígida, Justa y Rufina, en la que ya había germinado la devoción a la Virgen de La O. Una transformación que motivó que «por ende todos los que al presente somos queremos guardar y ordenar una nueva cofradía y hermandad la advocación de la qual es de señora sancta María de La O»<sup>22</sup>. Parece que estas reglas fundacionales fueron redactadas en 1566, constando en ellas la cédula de aprobación firmada por el provisor general de la

---

18. CAMPA CARMONA (2016: 164).

19. CAMPA CARMONA (2016: 165).

20. SÁNCHEZ HERRERO (1994).

21. Es ingente la bibliografía sobre el origen de las cofradías en general y de forma particular en el área de Sevilla y su marco de influencia. Sánchez Herrero es quien con más profundidad ha abordado el asunto. SÁNCHEZ HERRERO (1985, 1995, 1998).

22. Archivo de la Hermandad de La O. 1-I. *Regla de los honrados cofrades y hermanos de la cofradía y hermandad de nuestra señora sancta maría de la O y de nuestra sancta bérgeada y de las vírgenes Santa Justa y Rufina*, 1566.

archidiócesis en agosto de ese año<sup>23</sup>, aunque se ha señalado que pudieran haber sido redactadas con anterioridad a esa fecha<sup>24</sup>. El libro, mal conservado por los efectos de la riada de 1684, contiene cuatro ilustraciones reconocibles<sup>25</sup>: santa Brígida, las santas Justa y Rufina, Cristo crucificado y la imposición de la casulla a san Ildefonso, seguidas de un preámbulo o constituciones y 67 capítulos, de los cuales hay ocho de ellos sin numerar insertos entre los numerados con el 57 y el 58, figurando entre ellos los que se refieren a los cultos que habrían de dedicarse a santa Brígida y las santas Vírgenes Justa y Rufina. Esto llevó a Macías y García de la Concha a pensar que estos artículos fueron incluidos posteriormente a la redacción del cuerpo general<sup>26</sup>. La nueva hermandad nacería por tanto con carácter tanto letífico, teniendo como principal titular a Nuestra Señora Santa María de La O<sup>27</sup>, como penitencial, disponiéndose en las reglas el modo en que se celebraría la estación penitencial en Semana Santa. El libro de reglas contiene una adenda fechada en 1589 con una nueva regla relativa a la enajenación de bienes de la hermandad, refrendada por el licenciado Bernardino Rodríguez.

En 1572 se celebra un acuerdo ante escribano público por los priostes de las hermandades de Santa Brígida y de Nuestra Señora de La O por el cual se definían las condiciones en que ambas instituciones pasaban a ser una sola y la forma en que los hermanos de la primitiva hermandad se incorporaban a la nueva hermandad de La O, explicitando que no debían ser obligados a las prácticas penitenciales dispuestas en los estatutos, lo que evidencia la integración de las primitivas hermandades en la nueva<sup>28</sup>. Una evidencia de esto es que las constituciones que preceden al articulado de las reglas aprobadas en 1566 no mencionan en modo alguno la devoción a santa Brígida o a las santas Vírgenes Justa y Rufina. Otro indicio es que en el frontispicio de ese libro aparece el rótulo «Regla de los honrados cofrades y hermanos de la cofradía y hermandad de Nuestra Señora Sancta María de La O» en tinta roja y caligrafía libraria, y a continuación, en tinta negra y letra cursiva «y de nuestra Sancta Birgeda y

23. Existe cierta controversia entre los estudiosos del documento que difieren en la lectura entre el 3 y el 31 de agosto. MACÍAS MÍGUEZ (1984: I); RUIZ ORTEGA (2007: 58).

24. Macías apunta a la fecha de 1560 recogiendo lo que la historiografía tradicional mantuvo, aunque sin respaldo documental. MACÍAS MÍGUEZ (1984: II); BERMEJO Y CARBALLLO (2013: 596).

25. Una quinta ilustración, completamente perdida, es la que correspondería con la imagen de Nuestra Señora de Santa María de La O. MACÍAS MÍGUEZ (1984: I).

26. MACÍAS MÍGUEZ (1984: II); GARCÍA DE LA CONCHA (1997: 412).

27. Esta es la forma en la que se plantea el título de la cofradía en el documento de las que se consideran sus reglas fundacionales.

28. MATUTE Y GAVIRIA (1818: 79); GARCÍA DE LA CONCHA (1997: 413); Archivo Histórico Provincial de Sevilla, sección protocolos notariales, legajo 18622, f. 459v.

de las vírgenes Santa Justa y Rufina»<sup>29</sup>. Lamentablemente, no es posible conocer íntegramente el tenor exacto de los capítulos de esta regla fundacional de la Hermandad de La O, puesto que el estado de conservación en el que ha llegado al presente es deficiente, sobre todo como consecuencia de una importante inundación como consecuencia de la riada de 1684, que motivó, entre otras cosas, el traslado de estas reglas a un nuevo documento por haber quedado inservibles. Sea como fuere, estas reglas y lo que se puede conocer de ellas dejan patente el cambio evolutivo que ha experimentado la comunidad cristiana que ahora presenta un marcado acento penitencial, así como una pujante devoción mariana a la Virgen de La O.

### 2.3. El arte, camino hacia Dios

La patrística y especialmente san Agustín ya definieron la *via pulchritudinis* como «camino a la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la santidad encarnada, ofrecida por Dios a los hombres para su salvación»<sup>30</sup>.

Algo que ha caracterizado a los cofrades de La O a lo largo de sus más de cuatrocientos cincuenta años de historia ha sido la aspiración por transitar ese camino al encuentro con Dios a través de la belleza, aportando lo mejor que supieron, adaptándose al signo de los tiempos y tratando de alcanzar para ellos y todos cuantos se acercaran a la hermandad, en su sede canónica o durante las manifestaciones públicas de su fe, el verdadero rostro del Señor a través de la máxima excelencia que el arte de cada momento supo dar. Sirva como muestra de esta circunstancia un resumido apunte sobre las imágenes de los titulares de la corporación y el templo que las acoge.

No existen noticias concretas acerca de los primitivos titulares de la Hermandad de La O, aunque que al menos existirían imágenes de santa Brígida, de la Virgen de La O y el Crucificado con que se salía en procesión. Sí se tiene noticia de las imágenes de las santas Justa y Rufina, que, según las reglas de la Hermandad Sacramental de la Real Parroquia de Señora Santa Ana, eran llevadas en parihuelas en la festividad del Corpus hasta la parroquia y formaban parte del cortejo de la procesión<sup>31</sup>.

La titular principal de la corporación, que da nombre a la misma, a la sede canónica y a la parroquia que acoge en ella es Nuestra Señora de Santa María

---

29. Archivo de la Hermandad de La O. 1-I. *Regla de los honrados cofrades y hermanos de la cofradía y hermandad de nuestra señora sancta maría de la O y de nuestra sancta birgeda y de las vírgenes Santa Justa y Rufina*, 1566.

30. CONSEJO PONTIFICIO (2008: 15).

31. RUIZ ORTEGA (2007: 33); MATUTE Y GAVIRIA (1818: 63).

de La O, cuya imagen gloriosa ocupa el retablo mayor al menos desde la época de la fundación de la hermandad de La O (fig. 1). No puede asegurarse que la actual imagen sea la misma a la que aquellos habitantes del sector norte de Triana comenzaron a venerar a mediados del siglo XVI. La iconografía que presenta responde a una derivación de la Anunciación o Encarnación: la Virgen en actitud orante con un libro de oraciones entre las manos, imagen simbólica de la paciente y obediente espera de la venida del Señor. A esta imagen es a la que se ha rendido culto y en su honor se celebraron las funciones solemnes al menos hasta mediados del siglo XX. Curiosamente en ningún momento de la historia los cofrades de La O sacaron en procesión de manera ordinaria a esta imagen, que siempre ocupó el lugar más preminente del templo, tanto en la antigua iglesia como en la actual. La imagen gloriosa de Nuestra Señora Santa María de La O solo ha salido procesionalmente en cuatro ocasiones, una primera en 1853 y las otras tres ya en el siglo XXI: 2007, 2011 y 2016.

Las fuentes historiográficas indican que, desde el principio de su instituto, la hermandad hacía pública estación de penitencia a la real parroquia de Señora Santa Ana en la noche del Jueves Santo, llevando en procesión al menos una imagen de Cristo Crucificado, concurriendo los cofrades bien como disciplinantes o hermanos de sangre, o como nazarenos o hermanos de luz portando cera encendida<sup>32</sup>. No hay constancia cierta de en qué momento se incorporaría la imagen de la Virgen a la procesión, aunque parece probable que ya fuera entrado el siglo XVII, ya que las primeras referencias a una escultura de la Santísima Virgen, que la documentación denomina «de los Dolores» o «Virgen de Dolor» son de 1613, cuando la estación de penitencia se verificaba ya el Viernes Santo por la tarde<sup>33</sup>. Las reglas de 1566 también establecían que en la mañana del Domingo de Resurrección hubiera una procesión hasta la real parroquia de Señora Santa Ana, donde se celebraría una misa cantada y sermón. Con el tiempo, la hermandad concurriría a esta procesión con una imagen de Cristo Resucitado (fig. 2), cuya hechura se concertó el 26 de marzo de 1618 por parte de Baltasar de los Reyes, prioste de la hermandad con el imaginero Pedro Díaz de la Cueva, quien la talló en pino siendo el pintor Amaro Vázquez el encargado de su policromía, siendo el coste total de 700 reales<sup>34</sup>. La escultura dejó de salir en procesión en un momento indeterminado del siglo XVII y fue vendida en 1697 junto con el primitivo retablo mayor de la iglesia a la parroquial de Nuestra Señora de Belén de Gines, donde se conservan ambos.

32. Capítulos 4 y 5 de las reglas de 1566, GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: 413); BERMEJO Y CARBALLO (2013: 597); RUIZ ORTEGA (2007: 75).

33. En el archivo de la hermandad se conservan diferentes apuntes contables que permiten establecer esta cronología. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: 416).

34. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: 419); RUIZ ORTEGA (2007: 81); RODA PEÑA (2016: 68).



Figura 1. Anónimo sevillano, 1685. Nuestra Señora de Santa María de La O. Pintura del libro de reglas de 1685. Archivo Histórico de la Hermandad de La O. Fotografía del autor



Figura 2. Pedro Díaz de la Cueva (escultura) y Amaro Vázquez (policromía), 1618. Cristo Resucitado. Gines (Sevilla), parroquia de Nuestra Señora de Belén. Fotografía del autor

El último tercio del siglo XVII y todo el siglo XVIII van a ser testigos de una etapa de gran esplendor para la Hermandad de La O. En este marco temporal se emprenderán la mayor parte de las más importantes realizaciones artísticas de la historia de la archicofradía y que son fiel reflejo de ese afán por alcanzar a Dios por medio de la belleza que proporcionan las artes plásticas.

En 1667 la corporación concierta a Pedro Roldán, que en ese momento ya era el principal maestro imaginero de la ciudad, la hechura de «un rostro y manos» para la imagen dolorosa de la Virgen que figuraba en la procesión<sup>35</sup>. Casi dos décadas después, en 1685, tras sufrir los devastadores efectos de una gran riada del Guadalquivir, en la que gran parte del patrimonio de la hermandad se vio seriamente afectado, incluida la imagen del Crucificado titular, los cofrades de La O se reúnen el 23 de abril para tomar la decisión de sustituir la imagen de Crucificado por una imagen de «un santo cripto

de la Cruz a cuestras»<sup>36</sup>. Aunque las razones que se exponen en el acta de aquel cabildo son las dificultades e indecoro que supone el montaje del paso del crucificado, que ha de hacerse en la vía pública por el tamaño de la puerta y la altura del techo de la iglesia, existen otras razones de orden estético y sobre todo de orden doctrinal y devocional que operaron en esta crucial decisión<sup>37</sup>. La imagen que sale de las manos de Pedro Roldán<sup>38</sup> (fig. 3) se encuadra perfectamente en los rasgos formales propios de la madurez del maestro y presenta un rictus pleno

35. HERNÁNDEZ DÍAZ (1936: 6); GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: 421); PRIETO PÉREZ (2007: 124); RODA PEÑA (2012a: 248, 2012b: 272).

36. AHO, IV-1. Libro de acuerdos 1675-1747, s/f. Cabildo del 23 de abril de 1685.

37. MARTÍNEZ LARA (2024: en prensa).

38. AHO, VI-7, Libro de Quentas de la Iglesia, Cofradía, Hermandad de Nuestra Señora de la O, s/f.; HERNÁNDEZ DÍAZ (1936: 6); GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1997: 421); PRIETO PÉREZ (2007: 124); RODA PEÑA (2012a: 248, 2012b: 272).



Figura 3. Pedro Roldán (escultura) y Miguel Parrilla (policromía), 1685. Nuestro Padre Jesús Nazareno. Fotografía de Francisco Santiago

de mansedumbre, en el que ha desaparecido toda sombra de dolor y sufrimiento exceptuando unos discretos regueros de sangre, naturalizando las heridas de la corona de espinas. Por tanto, el concepto visual de la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno responde a un naturalismo simbólico en el que se constatan a un tiempo la voluntad de que el espectador se identifique devocionalmente con los

padecimientos de la Pasión y a la vez reconozca toda una serie de valores doctrinales que trascienden la narración del Evangelio. Se trata por tanto de que la imagen no cause espanto ante la contemplación de una visión desgarradora y crispada de los efectos fisiológicos de la violencia de la Pasión, haciendo brotar en el fiel que la contempla el sentimiento de piedad. Del Nazareno de La O emana una visión más simbólica que narrativa, de honda raíz teológica, a propósito del mensaje salvífico de la Redención y de lo que la doctrina de la Iglesia enseña sobre la significación de que Cristo cargue con la cruz y lo que en esa escena se contiene. De hecho, esa imagen simbólica de Nuestro Padre Jesús Nazareno se completa con toda una serie de aditamentos que refuerzan ese sentido retórico y persuasivo tan propio del Barroco. Aparte de la túnica bordada sobrepuesta, las potencias y corona de espinas, que en origen fueron de plata de ley, es imposible desligar la imagen del Nazareno de La O de la cruz cubierta de carey y plata con que es presentada sobre el paso procesional durante la estación de penitencia (fig. 4). Realizada por el ebanista Domingo Balbuena y el platero Manuel José Domínguez entre



1730 y 1731, la cruz procesional de carey y plata y sección hexagonal de Nuestro Padre Jesús Nazareno contribuye de manera decisiva a construir la visión simbólica que a través del arte busca ese camino a Dios por medio de la belleza. Una cruz que está dentro de toda una corriente que se dio durante el Barroco de producir cruces con materiales ricos y preciosos<sup>39</sup>, y que llama a entenderla no como

39. SANZ SERRANO (1985); GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1987); SANZ SERRANO (2008); ROMERO TORRES (2009).



Figura 4. Domingo Balbuena (ensambladura) y Manuel José Domínguez (platería), 1731. Cruz procesional. Fotografía de Francisco Santiago

un patíbulo de muerte y un instrumento de suplicio, sino como un tesoro precioso que por medio de la misericordia del Señor se convierte en trono de majestad en la Gloria Eterna<sup>40</sup>. Con el tiempo, esa imagen barroca se fue perpetuando

40. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA (2010).

e incrementando su valor visual con el esfuerzo de la hermandad, que siempre procuró la mayor excelencia para transmitir el importante conjunto de valores doctrinales y devocionales, especialmente durante la protestación pública de fe que supone la estación de penitencia. Así, durante el siglo XIX se produjeron al menos tres túnicas bordadas sucesivamente, siendo de todas ellas la más importante y suntuosa la realizada en 1891 por Ana y Josefa Antúnez con diseño de Manuel Beltrán (fig. 5). El presentar a Cristo revestido con ricos ropajes adornados con bordados, es algo que está en la tradición de la Iglesia desde la alta Edad Media y responde a lo expresado en el salmo 92 «El Señor reina vestido de majestad». Por tanto, no es sino un complemento a la visión simbólica y sobrenatural de Cristo triunfante, cargando con el símbolo de los pecados. No obstante, este mensaje no siempre ha tenido la vigencia que tuvo en el momento de concebirse la imagen simbólica de Nuestro Padre Jesús Nazareno, que actualmente viene recuperándose, sino que decayó merced a una sensibilidad que durante décadas tendió a una interpretación menos simbólica y más narrativa, en la que se buscaba mayor naturalismo.

Por lo que respecta a la imagen dolorosa de la Virgen que salía bajo palio en la estación de penitencia, consta en la documentación como «Virgen de los Dolores» o «Virgen de Pasión» al menos hasta mediados del siglo XIX. Será a partir de mediados de ese siglo y en función del proceso de cambio que vive la Semana Santa de Sevilla en general, cuando comience a singularizarse con el título de María Santísima de La O, dando así lugar a la curiosa circunstancia de tener la hermandad dos imágenes titulares con la misma advocación: una de carácter glorioso, la que presidía el altar mayor, y otra dolorosa, que era empleada exclusivamente para la estación quedando guardada cuando finalizaba la Semana Santa.

La primera mitad del siglo XIX es un tiempo sombrío para la historia de las hermandades y cofradías de Sevilla. A la convulsa situación política y social hay que sumar los efectos devastadores de la invasión napoleónica y los procesos desamortizadores, que cortaron de raíz el sistema por el que se financiaban de forma mayoritaria las hermandades<sup>41</sup>. Muchas terminaron por desaparecer al acabarse su sustento y no contar con suficientes recursos para continuar existiendo. Otras consiguieron reformularse a partir de las limosnas de los hermanos o fusionándose entre sí. Un nuevo cambio en las mentalidades terminó con el modelo barroco de la Semana Santa, ciertamente homogéneo, y dio paso a un proceso evolutivo por el cual cada hermandad empezó a singularizarse, puesto que, de una parte necesitaban atraer a cuantos hermanos y devotos fuera posible, puesto que sus limosnas eran la única vía de obtener ingresos. Una vez más el arte tuvo un papel decisivo en esta cuestión, puesto que

41. ÁLVAREZ SANTALÓ *et al.* (1999); JIMÉNEZ SAMPEDRO (2013).



Figura 5. Manuel Beltrán (diseño) y Ana y Josefa Antúnez (bordado), 1891. Túnica rica de Nuestro Padre Jesús Nazareno. Archivo Histórico de la Hermandad de La O

fue el principal recurso que las diferentes hermandades emplearon para destacar entre las demás. Enseres, insignias, pasos procesionales, alhajas y atavíos para los titulares fueron renovados por tallistas, orfebres, escultores, bordadores y un largo etcétera de artistas y artesanos que, atendiendo a los encargos de las diferentes hermandades y cofradías, hicieron posible una nueva edad dorada de la Semana Santa de Sevilla. Es en este contexto en el que la Hermandad de La O inició una singladura a partir del principio del ensayo y el error, en la que poco a poco fue definiendo su identidad característica en lo estético y artístico<sup>42</sup>.

Atribuida históricamente a Luisa Roldán, hoy se acepta que la imagen dolorosa de María Santísima de La O que llegó al siglo XX no es sino aquel «rostro y manos» que Pedro Roldán realizara en 1667, con todas las transformaciones y modificaciones que el paso del tiempo se realizaron sobre la imagen, a la que se comenzó a dar culto de forma continuada en la iglesia de La O a partir de 1868, siendo entronizada en uno de los retablos procedentes del derribo del oratorio de San Felipe Neri que llegaron ese año a La O<sup>43</sup>. Esta imagen fue profundamente restaurada en 1882 por Manuel Gutiérrez-Reyes Cano, quien la redefinió estéticamente adaptando la imagen barroca a la estética imperante en el momento. Una imagen que en ese proceso de búsqueda de identidad estética tendría hasta cuatro palios distintos en apenas cincuenta años y que en julio de 1936 sufrió gravísimos daños en el asalto que se produjo a la iglesia de La O en el contexto del inicio de la Guerra Civil<sup>44</sup>. Como consecuencia de estos destrozos, la hermandad encargó la restauración de los titulares al escultor Antonio Castillo Lastrucci, quien pudo recomponer la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno, pero no la de la dolorosa, determinándose por parte de la corporación que el mismo artista realizara una nueva imagen de la Santísima Virgen (fig. 6). La talla, que fue bendecida el lunes santo de 1937 y que es la actual imagen dolorosa de la titular, responde plenamente a los presupuestos estéticos de Castillo que causó un notable impacto entre los cofrades de La O que desde el primer momento mostraron un extraordinario fervor y devoción. Como consecuencia de esto, la imagen gloriosa comenzó a tener un papel cada vez más secundario, algo que vino acentuado por el auge piadoso popular de todo lo relacionado con la celebración de la Semana Santa, en el marco de un país que atravesaba por un momento crítico que coincide con un nuevo florecimiento de las hermandades y cofradías, especialmente respaldadas por el contexto general<sup>45</sup>. En 1961 se constata el retroceso en la devoción a la imagen gloriosa de Nuestra Señora de Santa María de La O cuando, tras unas obras de reforma del templo, fue retirada del culto aduciendo su mal estado de conservación,

42. MARTÍNEZ LARA (2007, 2012).

43. MARTÍN RIEGO y RODA PEÑA (2004: 452-454); MARTÍNEZ LARA (2007: 190-198).

44. MARTÍNEZ LARA (2007: 231).

45. ÁLVAREZ REY (1999).



Figura 6. Antonio Castillo Lastrucci, 1937. María Santísima de La O. Fotografía de Jaime Rodríguez

entronizándose la imagen dolorosa en el camarín del retablo mayor, en el que desde entonces recibe culto de forma regular. Casi cuatro décadas después, gracias a la constancia de algunos hermanos que nunca perdieron su devoción a la imagen gloriosa, fue restaurada y repuesta al culto, bendiciéndose el 2 de diciembre de 1999 y siendo entronizada en el retablo de la nave del Evangelio donde precisamente recibió culto la dolorosa años atrás. Actualmente se



Figura. 7. Pedro Romero (arquitecto) y Antonio Gil Gataón (cantero), 1697-1702.  
Iglesia de Nuestra Señora de La O. Fotografía de Francisco Santiago

celebra una función solemne y besamanos en honor de esta imagen gloriosa, coincidiendo con el primer domingo de febrero, en conmemoración de la dedicación a Nuestra Señora de Santa María de La O del actual templo en 1702.

La sede canónica de la Archicofradía Sacramental de La O es también vivo ejemplo de esa voluntad que ha animado a sus cofrades a alcanzar a Dios por la vía de la Belleza. A finales del siglo XVII la vieja iglesia del hospital de las santas Brígida, Justa y Rufina había devenido en un espacio angosto, maltrecho por el paso del tiempo, por lo que los cofrades de La O, persuadidos especialmente por fray Diego Pérez, religioso del convento de mínimos de San Francisco de Paula, tomaron la decisión de derribar la vieja iglesia y construir la actual, para lo que contaron con los permisos oportunos del arzobispado a condición de que el templo se edificase íntegramente de limosna y a expensas de la hermandad, que habría disponer de un local adecuado para la celebración del culto, la administración de los sacramentos y la reserva eucarística mientras durasen las obras<sup>46</sup>. El nuevo templo (figs. 7 y 8) fue trazado por Pedro Romero, maestro mayor de fábricas del arzobispado, si bien fueron sus hijos Félix y Pedro los responsables de dirigir la obra. El resultado fue la actual iglesia barroca de tres naves cubiertas por bóvedas y separadas por arquerías que apean en columnas de mármoles

46. PRIETO PÉREZ (2007: 109); JUSTO ESTEBARANZ (2007: 375).



Figura 8. Vista interior de la iglesia de Nuestra Señora de La O  
Fotografía de Francisco Santiago

rojos y negros. Estos soportes y la portada, del mismo material, fue obra del cantero Antonio Gil Gataón. Hacia 1716 Miguel Franco realizaría el retablo mayor (fig. 9), igualmente de traza plenamente barroca, dorado cuarenta años después por Juan Tejerizo<sup>47</sup>, coincidiendo con las obras de reparación de la iglesia, dirigidas por Gaspar Hermoso y Ambrosio de Figueroa tras sufrir graves desperfectos como consecuencia del terremoto de Lisboa. Es en este momento cuando se renueva el campanario y buena parte de las bóvedas y yeserías del templo<sup>48</sup>.

### 3. LA IDENTIDAD SACRAMENTAL. ECLESIALIDAD Y SERVICIO A LA IGLESIA DE SEVILLA

#### 3.1. Ayuda de Santa Ana

1615 es un año clave para comprender la importancia que para la Hermandad de La O ha tenido el sentido de pertenencia y servicio a la Iglesia diocesana de Sevilla. A finales del siglo XV se constituía entre la calle Real o de Castilla

47. MARTÍNEZ LARA y HERRERA GARCÍA (2021).

48. MARTÍNEZ LARA (2018).

y la ribera del Guadalquivir la iglesia y hospital de las santas Brígida, Justa y Rufina para atender las necesidades espirituales y asistenciales de una comunidad de cristianos radicada en el sector norte de Triana, que en 1566 pasaría a ser sede canónica de la actual corporación dedicada a Nuestra Señora de La O. El aumento paulatino de la población que experimentaría esta parte del arrabal hizo necesario que el entonces arzobispo de Sevilla don Pedro de Castro y Quiñones instituyese en la iglesia del viejo hospital una ayuda de parroquia de la real de Señora Santa Ana<sup>49</sup>. La ayuda, que gozaría de demarcación propia, padrón separado y capacidad para administrar todos los sacramentos, quedaría al cargo del curato más antiguo de los cuatro con que estaba dotada la parroquia de Santa Ana, siendo el primero de los curas de La O el maestro Juan Carrasco, quien bendijo la pila bautismal el 2 de julio de ese mismo año<sup>50</sup>. El hecho de que en la iglesia de La O se estableciese la administración de los sacramentos motivó que existiera reserva eucarística en un sagrario, lo que a su vez motivó que los cofrades de La O comenzasen *motu proprio* a rendir culto permanentemente a Jesús realmente presente en la Eucaristía, lo que pone punto de partida a una fuerte, sólida y pujante identidad sacramental de la corporación de la calle Castilla. De este modo, la hermandad no solo veló por la dignidad y decoro con que debía conservarse el sagrario, sino que comenzó a acompañar a los sacerdotes que asistían a los feligreses de la demarcación cuando estos demandaban recibir la Comunión. Esto se verificaba tanto de ordinario, cuando se llevaba el viático, como solemnemente cuando durante la Pascua se procedía al cumplimiento eucarístico pascual de los enfermos e impedidos. Se ha venido manteniendo que la ayuda de parroquia cesó oficialmente en 1628 cuando se cerró el libro de bautismos y se vendió la pila bautismal a la parroquia de Santa María de Gracia de Camas<sup>51</sup>. No obstante, de facto, la hermandad siguió rindiendo culto eucarístico y el primer curato de Santa Ana siguió adscrito a la iglesia de La O de forma ininterrumpida hasta la erección en este templo de la segunda parroquia de Triana en 1911.

Los siglos XVII y sobre todo el XVIII fueron testigos de un extraordinario fervor sacramental de esta archicofradía. Una voluntad de rendir culto solemne al Santísimo Sacramento que ha quedado reflejada con gran profusión tanto en los libros de acuerdos como en las cuentas de la corporación. Hechos que merecieron que la de La O fuera considerada Hermanad Sacramental sin estar constituida en una parroquia. Otra prueba del fervor eucarístico de los cofrades de La O son los sucesivos pleitos que entabló con la Hermandad del

---

49. Justino Matute señala que con anterioridad se establecieron de forma temporal ayudas de parroquia en la capilla del hospital de la Encarnación y la ermita de la Candelaria. MATUTE y GAVIRIA (1818: 80); RUIZ ORTEGA (2007: 72).

50. BERMEJO Y CARBALLO (2013: 598).

51. MATUTE Y GAVIRIA (1818: 80).

Santísimo Sacramento de la Real Parroquia de Señora Santa Ana, por los derechos de pedir limosna para el culto al santísimo, de cuyo sostenimiento en su iglesia se encargaba exclusivamente la Hermandad de La O, así como por la organización y asistencia a las procesiones eucarísticas para el cumplimiento pascual de enfermos e impedidos<sup>52</sup>. Son numerosos los episodios que han quedado reflejados en la historia en los que los cofrades de La O hicieron valer su carácter sacramental frente a las reclamaciones que efectuaba la Hermandad Sacramental de Santa Ana, amparada por el derecho canónico y el decreto del papa Clemente VIII que establecía claramente que solo podía existir una sola hermandad sacramental en cada parroquia<sup>53</sup>. Lo cierto es que de facto y desde el establecimiento de la ayuda de parroquia en La O, la hermandad allí radicada y propietaria del edificio se ocupaba en atender las necesidades económicas y de cualquier otro género para la adecuada administración de los sacramentos, especialmente el de la Eucaristía. En consecuencia, cuando en 1777 la hermandad hubo de presentar sus reglas al Consejo de Castilla para su aprobación, incluyó en el expediente varios artículos donde quedarían recogidos su carácter sacramental y los cultos eucarísticos que extraoficialmente venía celebrando desde hacía más de siglo y medio. Enterada la hermandad sacramental de Santa Ana volvió a interponer pleito con la de La O al no considerar lícito que otra hermandad dentro de la feligresía de Santa Ana. El pleito se alargó acudiendo la Hermandad del Santísimo de Santa Ana a todas las instancias, civiles incluidas, si bien todas ellas fueron dándole la razón a la Hermandad de La O, puesto que siempre se concluía que lo que los cofrades de la calle Castilla incluían ahora en su regla no era sino la regularización de lo que desde 1615 «y lo que contribuye y a contribuido a el pasto espiritual de los vecinos de su distrito a costa de inmensos gastos deviera la Hermandad del Santísimo darle gracias por su religión y piedad»<sup>54</sup>. Las reglas serían finalmente aprobadas en 1785 incluyendo el articulado referido a los cultos sacramentales, reconociendo así tanto el estamento civil como el eclesiástico que la de La O era una hermandad penitencial con carácter sacramental, aunque no podría ostentar este título de forma oficial hasta 1911, fecha de la erección de la segunda parroquia de Triana en su templo propio.

Esta fuerte identidad eucarística se mantendría durante el complejo siglo XIX, cuando la realización de los cultos eucarísticos como de la procesión de impedidos, la celebración del triduo pascual y levantamiento del monumento eucarístico de Semana Santa eran prioritarios frente a la estación de penitencia y así quedó refrendado en los correspondientes cabildos de

52. PRIETO PÉREZ (2007: 127).

53. PRIETO PÉREZ (2007: 131).

54. PRIETO PÉREZ (2007: 147).

hermanos<sup>55</sup>. Se trata de un momento en el que, para la realización de los cultos de la hermandad, incluida la procesión de Semana Santa, se dependía cada año del monto económico recaudado por limosnas, ya que no existían los actuales sistemas de cuotas fijas y papeletas de sitio que garantizan los gastos del culto y las salidas procesionales.

### 3.2. La segunda parroquia de Triana

En el cabildo celebrado el 24 de enero de 1892, el hermano mayor comunicaba a los cofrades presentes que «debido al acuerdo que el rey ha hecho con la santa sede debe haber una parroquia por cada 10 000 habitantes, correspondiendo a Triana la creación de una nueva parroquia siendo nuestra iglesia la designada para ello»<sup>56</sup>. En efecto, el concordato firmado entre el papa Pío IX e Isabel II en 1851 establecía que debían reformarse las demarcaciones parroquiales a fin de mejorar en lo posible la atención pastoral del pueblo de Dios. Como quiera que para finales del siglo XIX la Real Parroquia de Señora Santa Ana, a cuyo cargo estaban todos los habitantes del arrabal, que excedía con mucho ya las 10 000 almas, parece que el entonces arzobispo de Sevilla don Benito, cardenal Sanz y Forés, determinó la creación de una nueva parroquia en Triana, tal y como quedó informado el cabildo de hermanos de La O. No obstante, el plan parroquial por el que se redefinieron las demarcaciones en Sevilla llegaría casi dos décadas después. Sería don Enrique, cardenal Almaraz y Santos quien pusiera efectivamente en marcha en 1909 los trámites definitivos del que será conocido como arreglo parroquial de 1911, dentro del cual se creaba una única parroquia en la ciudad de Sevilla, mientras que se suprimían otras nueve del centro histórico<sup>57</sup>. Conscientes de que el momento de la definitiva creación de la parroquia se acercaba, la Hermandad de La O emprendió las obras para dotar a su iglesia de una capilla sacramental. La fecha de 1910 presente en el zócalo de azulejos de este nuevo espacio permite afirmar que la obra estaba si no terminada, pronta a ello para esa fecha. Años más tarde, en 1928 Manuel García Montalbán y Adolfo López realizarían el formidable retablo en cerámica que preside la capilla, que quedó constituida en un conjunto en el que el arte de la alfarería está presente en todos sus elementos, muestra de que siglos después los alfareros de Triana estaban muy presentes en La O<sup>58</sup>. El 1 de noviembre de 1911 quedó constituida la nueva parroquia en la Iglesia de La O, tomando en ella posesión el que sería primer cura párroco de la

55. MARTÍNEZ LARA (2007: 249).

56. AHO. IV-6 libro de Cabildos 1860-1894, f. 198v.

57. MARTÍN RIEGO (2012: 31).

58. MARTÍN CARTAYA (2007: 349).

de Nuestra Señora de La O, el licenciado don Pedro Ramos Lagares, iniciando así un ministerio pastoral que duraría 39 años. A partir de entonces suceden dos hechos singulares: en primer lugar, la Archicofradía de La O por fin pudo ostentar el título de Sacramental de forma oficial tras casi tres siglos de haber ejercido como tal, en la demarcación de la ayuda de parroquia de Santa Ana. Conviene señalar que no se trata de la fusión de una hermandad sacramental con otra de penitencia, sino que, antes, al contrario, la Hermandad de La O añadió por derecho propio y por la fuerza de la costumbre el carácter sacramental al penitencial con el que fue constituida. Por otra parte, en La O se da un curioso y excepcional caso de una parroquia instalada en una iglesia que es propiedad de una hermandad.

Ciento trece años después de la creación de la parroquia y después de pasar por diversos momentos de dificultades como fueron los posteriores al asalto de julio de 1936 y el decaimiento de la celebración de la procesión para cumplimiento pascual de enfermos e impedidos, como consecuencia del momento de confusión que supuso la implantación de los presupuestos del Concilio Vaticano II, la Hermandad de La O ha recuperado la organización de esta procesión desde 1996, recogiendo el testigo de tantas generaciones de hermanos de La O que se desvivieron por acompañar a Dios por las calles, siendo hoy por hoy un acontecimiento que va en creciente auge. De igual modo, merced a que desde finales del siglo XX se ha extendido enormemente la incineración de los restos mortales de los difuntos, la archicofradía recuperó en enero de 1998 la primitiva costumbre de dar sepultura a sus cofrades en la sede canónica de la corporación, gracias a la inauguración del columbario instalado en una estancia anexa a la capilla sacramental, que desde entonces acoge las cenizas de aquellos hermanos que lo desean.

#### 4. EL AMOR A LOS PREFERIDOS DE CRISTO: ESPERANZA Y VIDA

La práctica de la misericordia como precepto cristiano y camino de santidad ha sido una constante fundamental en la historia de la Hermandad de La O. Si en sus inicios el ejercicio de la caridad se canalizó a través de la actividad hospitalaria de cara al prójimo y asistencial a los cofrades, en lo espiritual y sobre todo en el aspecto funerario, la hermandad ha ido evolucionando con los tiempos atendiendo a las diversas necesidades que cada contexto fue demandando. Especialmente significativo fue el celo por la administración de los sacramentos a los moradores de la demarcación de La O desde la constitución de la ayuda de parroquia en 1615. Una actividad en la que los cofrades pusieron todo su empeño y hacienda durante siglos. Una evolución en el ejercicio del amor al prójimo que desemboca en el siglo XX con la creación de las bolsas de caridad, como elemento propio dentro de las hermandades y cofradías

sevillanas a través del cual canalizar la labor caritativa y asistencial de cada corporación. En el caso de La O, como en el de la mayoría de las hermandades y cofradías actuales, la bolsa de caridad se constituye como un área de trabajo de la corporación a través de la cual se gestiona la ayuda al necesitado, tanto material entregando bienes o sufragando costes, como inmaterial proporcionando asistencia de todo tipo. Durante las últimas décadas ha existido una corriente general, al menos en las cofradías sevillanas que se bifurca en dos aspectos: de una parte, la unión de fuerzas, creando fundaciones u otro tipo de organismos que, con un proyecto común aglutinan los recursos de varias cofradías que guardan relación bien por cuestión geográfica o de la pertenencia a una jornada concreta dentro de la Semana Santa. Tal es el caso de los proyectos conjuntos que llevan a cabo las hermandades de Triana y Los Remedios, delimitadas geográficamente por el arciprestazgo al que pertenecen, o la Fundación de Hermandades del Viernes Santo, que lleva a cabo un proyecto específico de acompañamiento y atención a personas dependientes. De otra parte, algunas hermandades han hecho un esfuerzo por, además de la asistencia ordinaria desde la bolsa de caridad, poner en marcha un proyecto asistencial singular. Un ejemplo significativo es el Centro de Estimulación Precoz, puesto en marcha por la Hermandad del Buen Fin en 1982.

Estos proyectos específicos y singulares comenzaron a tener un notable impulso desde los años noventa del siglo XX, debido por un lado al auge que experimentaron las cofradías de Semana Santa, que al aumentar sus presupuestos pudieron incrementar su acción caritativa. Por otro lado, el aumento de solicitudes de coronaciones canónicas de las imágenes marianas, titulares de las hermandades y cofradías, que fue un contexto especialmente propicio para la creación de estos proyectos. Algo que contó con el impulso personal de don Carlos, cardenal Amigo Vallejo, al insistir a las hermandades que acudían a solicitar la apertura del expediente para la coronación canónica de su titular, que una parte imprescindible de ese reconocimiento que solicitaban pasaba por que la corporación solicitante se destacase en su labor asistencial con una obra social, ofrecida al prójimo más necesitado, a los favoritos del Señor, como corona inmaterial.

En el cabildo general de hermanos de La O, celebrado el 25 de octubre de 2002, fue aprobado por mayoría el solicitar la apertura del expediente para la coronación canónica de la imagen dolorosa de María Santísima de La O. En diciembre de ese año se recibe el *placet* de la autoridad eclesiástica para iniciar el expediente, que sería entregado en marzo de 2004<sup>59</sup>. Dentro de ese expediente figuraba, como era preceptivo, el proyecto de obra social que la archicofradía planteaba como ofrenda de amor al prójimo. Dada la advocación de la titular, y

---

59. RUIZ ORTEGA, AGUILAR PALOMO y MARTÍN CARTAYA (2007: 331).

la propia historia de la corporación, que nació invocando al Altísimo por intercesión de santa Brígida de Kildare en favor de las embarazadas y el buen parto, que se desarrolló venerando con fervorosa piedad a la santísima Virgen María embarazada, en el misterio de la Expectación del parto del Señor, los miembros de la comisión formada al efecto vieron oportuno dedicar la obra social a atender a mujeres embarazadas en riesgo de exclusión. Se trata por tanto no solo de una reafirmación histórica y devocional de la corporación en su acción caritativa y social, sino también una apuesta decidida por la defensa de la vida, campo de acción especialmente sensible en la sociedad actual, en el que la Iglesia viene insistiendo con fuerza durante las últimas décadas. El proyecto se puso en marcha en 2007, año en que se verificó la solemne coronación canónica de la venerada imagen de María Santísima de La O en el Altozano de Triana, la tarde del 2 de junio. Inicialmente, se dispuso que el proyecto contara con una fundación como respaldo jurídico a la acción que se pretendía llevar a cabo: asistir y acompañar a mujeres gestantes, que estuvieran en riesgo de exclusión social por su situación personal y especialmente por estar embarazadas. Esta asistencia y acompañamiento se extendería durante todo el periodo de gestación, en el momento del parto y sobre todo en los primeros años de vida de cada bebé, proporcionando no solo enseres, pañales, ropa y todo lo necesario para una nueva vida que comienza, sino también a las madres, asistencia social, laboral y psicológica para contribuir en lo posible a la buena marcha de la maternidad.

Dieciocho años serán los que se cumplan en 2025 de este proyecto, que, con el título de Esperanza y Vida, constituye hoy la joya más preciosa de la coronación canónica de María Santísima de La O y que continúa brillando en la calle Castilla. En aquel lugar fundacional continúa hoy la labor de forma ininterrumpida, como un proyecto integrado en la acción social de la Bolsa de Caridad Nuestro Padre Jesús Nazareno, y bajo el que han venido al mundo casi tres centenares de nuevas vidas. Niños y niñas, cuyos nombres se vienen imprimiendo desde el primer año en los cirios de la candelería que cada año ilumina el bendito rostro de la Virgen de La O durante su estación de penitencia a la catedral (fig. 9), y que constituyen el signo visible de una labor discreta y constante, que es orgullo de los cofrades de La O.



Figura 9. Candelería de María Santísima de La O

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ REY, L. (1999): *Las cofradías de Sevilla en el siglo XX*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.) (1989): *La Religiosidad popular. III. Hermandades, romerías, santuarios*. Barcelona, Anthropos.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; AVARRA JARNE, J. E.; GONZÁLEZ GÓMEZ, J. M.; RODA PEÑA, J. y SÁNCHEZ HERRERO, J. (1999): *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- BERMEJO Y CARBALLO, J. (2013): *Glorias Religiosas de Sevilla. Noticia histórico-artística de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla*. Sevilla, Abec.
- CAMPA CARMONA, R. (2016): «Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico», en J. Aranda Doncel (coord.), *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*: 127-199. Córdoba, Litopress.
- CARMONA GARCÍA, J. I. (1979): *El sistema de la hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen*. Sevilla, Universidad.
- CARMONA GARCÍA, J. I. (1980): *Los hospitales en la Sevilla moderna*. Sevilla, Diputación Provincial.
- COLLANTES DE TERÁN DELORME, F. (1980): *Los establecimientos de caridad de Sevilla*. Sevilla, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA (2008): *Via pulchritudinis. Caminos de evangelización y diálogo*. Madrid, BAC.
- FARMER, D. (2011): «Saint Brigid», *Oxford Dictionary of saints*: 66-67, 467-470. Oxford, University Press.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1987): «Las cruces de carey en la Semana Santa Sevillana», *Retablo* 1: 10-11.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1997): «Pontificia, Real e Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Nazareno y María Santísima de La O», en J. Sánchez Herrero, J. Roda Peña y F. García de la Concha Delgado (dirs.), *Nazarenos de Sevilla*, I: 409-430. Sevilla, Tartessos.
- HERMOSO MELLADO-LLAMAS, M. (1991): «Las advocaciones de los hospitales sevillanos en la Baja Edad Media», en J. E. López de Coca Castañer y Á. Galán Sánchez, *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI): actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*: 265-275. Málaga, Universidad de Málaga.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. (1936): «Página cofradiera e imagen de Jesús Nazareno», *Espeña* 2: 5-6.
- HUNT ORTIZ, M. A. (2001): «Excavación arqueológica del Castillo de San Jorge (Triana, Sevilla)», *Anuario arqueológico de Andalucía* 1998, 3, 2, (Actividades de urgencia): 811-823. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- JIMÉNEZ SAMPEDRO, R. (2013): *La Semana Santa de Sevilla en el siglo XIX*. Sevilla, Abec.
- JUSTO ESTEBARAN, A. (2007): «El arte y la música de culto interno», en *Historia de La O. Una Hermandad para un barrio*: 375-396. Sevilla, Hermandad de La O.

- LABARGA GARCÍA, F. (ed.). (2020): «*Para la reforma del clero y pueblo cristiano...*». *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid, Sílex Ediciones.
- MACÍAS MÍGUEZ, M. (1984): «La Advocación de la O», *Triana* 9: 5-8.
- MARTÍN CARTAYA, C. (2007): «La cerámica en el templo de Nuestra Señora de La O», en *Historia de La O. Una Hermandad para un barrio*: 349-365. Sevilla, Hermandad de La O.
- MARTÍN RIEGO, M. y RODA PEÑA, J. (2004): *El Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla: Historia y Patrimonio Artístico*. Córdoba, Obra social Cajasur.
- MARTÍN RIEGO, M. (2012): «Configuración geográfico-administrativa y pastoral de la Iglesia de la Andalucía Occidental (Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta)», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* 5: 11-56.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (2010): «Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte barroco», en P. Ibáñez Martínez, y C. Martínez Soria (coords.), *La imagen devocional barroca*. 21-44. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- MARTÍNEZ LARA, P. M. (2007): «La Hermandad de la O en los siglos XIX y XX», en *Historia de La O. Una Hermandad para un barrio*: 183-268. Sevilla, Hermandad de La O.
- MARTÍNEZ LARA, P. M. (2012): «Pragmática del gusto y definición de una estética: la Archicofradía Sacramental de la O (1880-1940)», en J. Roda Peña (dir.), *XIII Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*: 141-170. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- MARTÍNEZ LARA, P. M. (2018): «Transformar la arquitectura: Gaspar Hermoso y Ambrosio de Figueroa en la iglesia de la O de Triana», *Laboratorio de Arte* 30: 167-188.
- MARTÍNEZ LARA, P. M. y HERRERA GARCÍA, F. J. (2021): «Miguel Franco, maestro entallador de la iglesia y Archicofradía de la O de Sevilla», en J. J. López-Guadalupe Muñoz, J. A. Díaz Gómez y A. Contreras Guerrero (eds. lits.), *De Austrias a Borbones. Construcciones visuales en el Barroco hispánico*: 143-168. Granada, Universidad de Granada.
- MARTÍNEZ LARA, P. M. (2024): «Persuasión y símbolo. La cruz de carey y plata del Nazareno de La O y la formulación de la imagen devocional en el barroco sevillano», en J. Roda Peña (dir.), *XXV Simposio sobre Hermandades y Cofradías de Sevilla y su Provincia*. Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías. (en prensa).
- MATUTE Y GAVIRIA, J. (1818): *Aparato para escribir la historia de Triana y de su iglesia parroquial*. Sevilla, Imprenta de Manuel Carrera.
- MIURA ANDRADES, J. M. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (2016): «Los hospitales cofrades en la Sevilla Bajomedieval», en G. Cavero Domínguez (coord.), *Civitas benedita: encrucijada de las relaciones sociales*: 81-119. León, Universidad de León.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2022): «Las bases económicas urbanas de los hospitales de Sevilla a finales de la Edad Media», *Historia, Instituciones, Documentos* 50: 361-384.
- PRIETO PÉREZ, J. O. (2007): «Un tiempo clave para la Hermandad», en *Historia de La O. Una hermandad para un barrio*: 91-181. Sevilla, Hermandad de La O.

- RODA PEÑA, J. (2012a): «La renovación del patrimonio escultórico de las hermandades penitenciales de Sevilla durante el reinado de Carlos II», en *Cofradías Penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional: 237-272*. Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba.
- RODA PEÑA, J. (2012b): *Pedro Roldán escultor 1624-1699*. Madrid, Arco Libros.
- RODA PEÑA, J. (2016): «Cristo Resucitado», en *Los Pasos de La O en sus 450 años de historia* 68. Sevilla, Hermandad de La O.
- ROMERO TORRES, J. L. (2009): «Arte y simbolismo en las cruces del Nazareno en Andalucía», en *Actas III Congreso Nacional «Advocación de Jesús Nazareno»: 245-260*. Cartagena, Agrupación de Ntro. Padre Jesús Nazareno (Marrajos).
- ROSS, A. (1967): *Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition*. New York, Columbia University Press.
- RUIZ ORTEGA, J. L. (2007): «La historia de Triana y los antecedentes de la fundación de la Hermandad de la O», en *Historia de La O. Una Hermandad para un barrio: 15-94*. Sevilla, Hermandad de La O.
- RUIZ ORTEGA, J. L.; AGUILAR PALOMO, A. y MARTÍN CARTAYA, C. (2007): «El esplendor de la etapa actual (1975-2007)», en *Historia de La O. Una Hermandad para un barrio: 269-342*. Sevilla, Hermandad de La O.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1985): «Las cofradías sevillanas. Los comienzos», en J. Sánchez Herrero, I. Moreno Navarro, J. Bernal, J. M. González, M. J. Sanz y J. C. Campos Camacho, *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte: 9-34*. Sevilla, Universidad.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1994): «Corrientes espirituales en Andalucía en el tránsito a la Modernidad», en J. Aranda Doncel (coord.), *Congreso de religiosidad popular en Andalucía: 9-34*. Córdoba, Cajasur.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1995): «El origen de las cofradías penitenciales», en C. Luca de Tena (ed.) y J. A. Zarzalejos (dir.), *Sevilla Penitente*, I: 13-55. Sevilla, Gever.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1998): «Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad. Siglos XV a XVII», en R. Sánchez Mantero (eds.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad: 27- 88*. Sevilla, Universidad.
- SANZ SERRANO, M. J. (1985): «Las artes ornamentales en las cofradías de la Semana Santa sevillana», en *Las Cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte: 153-184*. Sevilla, Universidad de Sevilla y Ayuntamiento de Sevilla.
- SANZ SERRANO, M. J. (2008): «Cruces ricas de Nazarenos andaluces», en J. Roda Peña (dir.), *IX Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia: 195-222*. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- USUNARIZ GARAYOA, J. M. (1999): «Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años», *Zainak* 18: 17-43.
- VORÁGINE, S. de la (1982): *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza.

# Esclavitud, cofradías y religión católica en España. Siglos XV-XVII\*

## Slavery, Brotherhoods and Catholicism in Late Medieval and Early Modern Spain

RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA  
MANUEL F. FERNÁNDEZ CHAVES  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** El presente trabajo tiene como principal objetivo poner en orden nuestro conocimiento sobre las cofradías integradas por libertos y esclavos en España desde fines de la Edad Media hasta el siglo XVII, prestando especial atención al caso de Sevilla. Asimismo, persigue comprender su existencia desde la historicidad que explica y condiciona su creación, atendiendo a su naturaleza religiosa y al carácter social que significaba pertenecer a una cofradía en aquellos siglos, sin olvidar que su andadura dependió en última instancia de la actividad de los mercados esclavistas que nutrieron las ciudades en las que se fundaron.

**Palabras clave:** esclavitud, cofradías, catolicismo, España moderna, negros.

**Abstract:** The main objective of this work is to put in order our knowledge about the confraternities made up of freedmen and slaves in Spain from the end of the Middle Ages until the 17th century, paying special attention to the case of Seville. It also seeks to understand their existence from the historicity that explains and conditions their creation, taking into account their religious nature and the social character that belonging to a confraternity meant in those centuries, without forgetting that their existence ultimately depended on the activity of the slave markets that nourished the cities in which they were founded.

**Keywords:** slavery, brotherhoods, Catholicism, early modern Spain, black people.

---

\* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2022-138444OB-I00, financiado por el MCIN/ AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

## 1. COFRADÍAS DE ESCLAVOS Y LIBERTOS EN LA CORONA DE ARAGÓN EN LA TRANSICIÓN DE LA TRATA MEDITERRÁNEA BAJOMEDIEVAL A LA TRATA ATLÁNTICA ALTOMODERNA. SIGLOS XIV-XV

Entre los rasgos que caracterizan a las cofradías bajomedievales y modernas destacan aquellos que constituyen los puntos de encuentro entre las personas que se unen como hermanos, a saber, la pertenencia a un mismo oficio, gremio o corporación, la vecindad o la vinculación a una determinada parroquia, un mismo origen en un determinado territorio o ámbito geográfico, la condición jurídica o, incluso, la procedencia de un estrato social más o menos definido o impreciso. A partir de uno o varios de estos elementos se constituye una cofradía que se define por sus reglas, sus objetivos específicos, sus devociones y sus cultos, todo dentro del marco organizativo y normativo de la Iglesia católica. Y como tales asociaciones de personas, funcionaron como espacios de sociabilidad y medios de representación social en el seno de la sociedad corporativa de aquellos siglos, y ello tanto en el seno de cualquiera de los estamentos que jurídicamente le daban forma como en los muy diversos niveles sociales existentes, desde los más altos o los más humildes. También los esclavos y los libertos encontraron su lugar en el amplio universo de las cofradías bajomedievales y modernas.

Al ritmo de los sucesivos ciclos esclavistas que afectaron a la península ibérica entre los siglos XIV y XVII, llegaron en número muy dispar y a diferentes regiones de la misma, diversos grupos humanos esclavizados procedentes de los territorios afectados por los procesos de esclavización ocasionados por la guerra y la trata de personas. Durante la centuria que transcurre entre mediados del siglo XIV y 1450 aproximadamente, se desarrolla una importante fase esclavista que proporcionó esclavos desde el mar Negro y el Mediterráneo oriental a los principales puertos del Mediterráneo occidental. De esta forma, las grandes ciudades de la corona de Aragón (Barcelona, Valencia, Palma de Mallorca) se convirtieron en receptoras de estos flujos, que en parte retuvieron, originándose así notables concentraciones de esclavos en ellas, y que también redistribuyeron hacia las regiones de su entorno<sup>2</sup>. En relación con estos grupos humanos esclavizados se ha documentado el surgimiento de una serie de cofradías en la corona de Aragón entre las últimas décadas del siglo XIV y durante el siglo XV.

Por su temprana cronología destacan las cofradías de esclavos y especialmente de libertos aparecidas en Mallorca, una isla que fue durante la Baja Edad Media un verdadero emporio mercantil en el Mediterráneo occidental

---

2. VERLINDEN (1955); MARZAL PALACIOS (2006); ARMENTEROS MARTÍNEZ (2015).

alimentado de esclavos desde el Mediterráneo oriental y el norte de África, y que gracias a ello llegó a acumular un importante número de esclavos. Existen noticias de una cofradía de esclavos en la localidad de Lluçmajor ya en 1403, y quizás existiese otra también de esclavos en Sóller. Junto a estas, ha sido posible documentar seis cofradías de libertos en la isla de Mallorca desde finales del siglo XIV y a lo largo del XV: una de griegos, dos de circasianos, una de rusos y otra de turcos en la ciudad de Mallorca, así como otra probable de griegos en Sóller.

Tabla 1. Cofradías de libertos en la isla de Mallorca, siglo XV

| Cofradía   | Localidad   | Advocación y capilla   | Fecha donación / construcción de la capilla |
|--|-------------|--|---|
| [1] Griegos                                      | Palma de M. | Capilla de San Nicolás en la catedral de Mallorca                    | ¿? (ya extinguida en 1460)                  |
| [2] Circasianos                                  | Palma de M. | Capilla de Santa Ana en la catedral de Mallorca                      | Antes de 1390                               |
| [3] Circasianos                                  | Palma de M. | Capilla de San Nicolás en la catedral de Mallorca                    | 1460  |
| [4] Rusos  | Palma de M. | Capilla de San Amador en la iglesia del monasterio de Santo Espíritu | 1456-1459                                   |
| [5] Turcos<br>[«Cofradía novella de Sant Jordi»] | Palma de M. | San Jordi / Monasterio de San Francisco                              | 1483  |

Desde el punto de vista organizativo, estas cofradías no parecen haber tenido ningún rasgo diferencial respecto de aquellas conformadas por personas libres de otros grupos sociales. En el caso de la cofradía de libertos turcos («la confraria dels dits turchs»; «los confreres turchs batiats crestians»; «crestians batiats franchs de la dita nació de turchs»; «cristians batiats franchs de turchs residents en aquesta ciutat e regne»), cuyos ordenaciones datan de 1483, los cofrades se reunían cada año en el monasterio de San Francisco para elegir a dos *sobreposats*, responsables de regir la cofradía durante un año y custodiar las dos llaves de la caja en la que se guardaban los «emoluments» de la cofradía procedentes tanto de las limosnas como de las cuotas abonadas por los cofrades. Los entierros de los cofrades difuntos y sus familiares, así como las bodas, deberían congregarse a los miembros de la cofradía bajo pena de multas pecuniarias. Además, se prevenían actos de solidaridad y ayuda económica para con los cofrades pobres, presos, indefensos y enfermos a cargo de la caja de la cofradía.

La especificidad de esta cofradía venía determinada por el hecho de que sus cofrades, hombres y mujeres, solo podrían ser libertos de origen turco, es decir, la cofradía se construía socialmente a partir de un elemento de naturaleza jurídica (haber salido de la esclavitud) y otro de origen que conllevaba implícitamente el abandono de la religión islámica; así, sus ordenaciones estipulaban «que en la dita confradia entren e puxen entrar tots aquells e aquelles batiats e batiades de la dita nació de turchs», siempre que previamente fuesen admitidos por los *sobreposats* y el resto de los cofrades. Este capítulo apunta a un elemento fundamental en la vida de las cofradías, no solo de las de esclavos o libertos, a saber: el control del ingreso en las mismas por parte de los hermanos, con el objeto de salvaguardar la fama y reputación de la misma ante el resto de la sociedad, rechazando con este fin el ingreso de individuos conflictivos, que pudiesen injuriar a la cofradía o sus cargos directivos, o que por su modo de vida (delincuencia, irreligión, etc.) pudiesen causar una merma en la estima social de la misma. De esta forma, la cofradía trascendía su carácter de asociación de naturaleza religiosa que tomaba forma en sus reuniones celebradas en «la casa del Capitol» del monasterio de San Francisco de Palma de Mallorca bajo la advocación de San Jordi, en su organización, vida colectiva y entierro común en su cementerio propio, para erigirse en un cuerpo más de aquella sociedad en la que reclamaba su lugar y buscaba respeto y consideración. Compuesta por individuos y familias que habían comenzado un proceso de ascenso social, modesto si se quiere, al conseguir salir de la esclavitud y alcanzar un nivel económico suficiente como para poder hacer frente al pago de cuotas, la cofradía de los turcos pretendía extender su solidaridad de origen más allá de sus límites institucionales, al aceptar socorrer e incluso enterrar de manera gratuita en el cementerio de la cofradía a los turcos cristianos de pobreza acreditada.

La vida de las cofradías de libertos y de las de esclavos en la Mallorca del siglo XV giraba en torno al culto a su titular, a las fiestas religiosas correspondientes, y a un año celebrativo, litúrgico y organizativo que se definía en función de esos elementos y que tenía su epicentro en la capilla y cementerio o carnero de la cofradía. Así, el mandato anual de los *sobreposats* de la cofradía de libertos turcos terminaba cada año el día siguiente a la fiesta de San Jordi. En el caso de la cofradía de esclavos de Lluçmajor durante la primera mitad del siglo XV, se acostumbraba a celebrar la solemnidad de la Asunción y acompañar la fiesta con luminarias, carreras de gansos («correr ocha»), danzas en que los esclavos bailaban con las hijas y mujeres de sus amos, y música con melodías que reflejaban los lejanos orígenes de aquellos esclavos, como el *sonum sarracenicum* tocado con un flabiol.

El número y variedad de las cofradías de libertos de Mallorca ponen de relieve el proceso de integración en aquella sociedad de una parte, seguramente minoritaria (no en vano estaban compuestas por un número reducido

de hermanos, como los 46 circasianos que solicitaron la erección de su cofradía), de la población originariamente esclavizada y que, procedente de regiones extrañas, era asentada en la isla gracias a las rutas mediterráneas del tráfico de esclavos. Asimismo, la composición de estas cofradías en base a un origen (griegos, circasianos, rusos y turcos) y su cronología (que se agota en la segunda mitad del siglo XV), reflejan la fase final de la trata mediterránea bajomedieval de esclavos<sup>3</sup>. Además, esta historia pone de manifiesto rasgos estructurales de la esclavitud en las sociedades cristianas europeas bajomedievales, que se conservaron intactos en los siglos posteriores: dependencia del tráfico para generar y conservar la población esclava, incapacidad de esta para reproducirse biológicamente y existencia de mecanismos de liberación (testamento y alhorría) e integración social que culturalmente estaban vinculados al derecho romano y a la religión católica<sup>4</sup>. De esta manera, condición jurídica (esclavitud y liberación de la misma), catolicismo y origen geográfico (lo que implicaba rasgos lingüísticos y socioculturales en un sentido que podía ser más o menos amplio o preciso) constituyeron las coordenadas en las que estas cofradías nacieron y se desarrollaron.

El comienzo de la trata esclavista portuguesa en las costas del África occidental dio inicio a una nueva fase histórica del tráfico de esclavos a partir de la década de 1440, que enseguida comenzó a nutrir las ciudades de la corona de Aragón con esclavos africanos de color negro. Pocos años después surgieron en Barcelona y Valencia sendas cofradías de negros libertos. En el caso barcelonés, los estatutos de la cofradía de negros libertos («Confratria nigrorum libertate datorum civitatis Barchinone»; «[...] christianos nigros libertate donatos») fueron aprobados por el rey Alfonso el Magnánimo en 1455, y son muy similares a los de la cofradía de turcos libertos de Mallorca de 1483. Los negros cristianos libertos de la ciudad pidieron y obtuvieron licencia para constituir una cofradía bajo la advocación y en la iglesia del apóstol Santiago (Sant Jaume) de Barcelona. Reunidos como tal cofradía, los cofrades podrían elegir anualmente a dos *prohòmens* que la gobernarían y tendrían las llaves de la caja de la misma, alimentada por las cuotas y limosnas de los hermanos. Los cofrades de sexo masculino habrían de acompañar en los entierros de los difuntos de la cofradía y rezar por ellos, y la propia cofradía habría de acudir con el dinero de su caja en ayuda de aquellos cofrades que cayesen en pobreza a causa de enfermedad u otros motivos, proporcionando alimentos, medicinas y todo aquello que fuese necesario. La caja de la cofradía también soportaría el gasto de decir una misa por cada cofrade que falleciese, así como el ocasionado por la compra de cirios, lámparas, ropajes u otros objetos

---

3. La información anterior procede de JUAN MESTRE (1975) y LLINÁS Y SOCÍAS (1978).

4. PÉREZ GARCÍA (2023).

necesarios, especialmente para el culto. Cada año, para la fiesta del Corpus, la cofradía encargaría doce cirios blancos y otro cirio grande con los cuales los hermanos acompañarían la procesión de ese día junto con las restantes cofradías y oficios de la ciudad; terminada la procesión, los cirios se pondrían en la iglesia de Santiago para el servicio de todas las fiestas del año. La otra gran fiesta que celebrar por la cofradía sería la del propio apóstol Santiago, día en que se produciría la elección de los *prohòmens*. No cabe duda de que la participación en dos fiestas tan señaladas de la ciudad perseguía facilitar el camino a la integración social por parte de los miembros de la cofradía, que de esta manera mostraba también su preocupación por la representación social; además, y como cofradía, sus integrantes ganaban el derecho de reunión, «de fer congregació en aquell bon lloch que a ells les paria» para tratar los asuntos de la misma, lo que sin duda implicaba un paso relevante para alcanzar sus objetivos sociales.

Hay, no obstante, una diferencia relevante, al menos sobre el papel, entre esta cofradía de negros libertos de Barcelona y la de turcos libertos de Mallorca. A diferencia de esta última, que aspiraba a ser homogénea desde el punto de vista del origen de sus integrantes, la de Barcelona, aunque compuesta por negros, manifestaba repetidamente en sus estatutos su disposición a que cualquier persona pudiera entrar en la misma:

En la qual confraria tots los negres franchs qui metre s'í volran, e encara mullers, infants e companyes lurs, e totes altres persones de qualsevol ley, condició o stament sian, se puixen metre, puix tals persones sien franches e alforres [...] tot negre o altra qualsevol persona que-s metrà en la dita confraria [...].

Además, y aunque se restringía la entrada únicamente a las personas que fuesen de condición libre, se abría la puerta a que también los esclavos pudiesen convertirse en cofrades siempre que contasen con la aprobación de sus amos: «E si no ho eren [libres], que no s'í puixen metre, si donchs no ho feyen ab consentiment e voluntat de lurs amos». Y al igual que se establecían las condiciones de acceso, la cofradía recogía la posibilidad de expulsar de la misma a aquel cofrade que fuese «revolter, bandoler e inobedient», buscando tanto el orden interno como la salvaguarda de la imagen de la corporación ante el resto de la sociedad.

Por su parte, la cofradía de negros libertos de la ciudad de Valencia («Confratrie Beate Marie nigrorum»; «los negres liberts de la present ciutat de València»; «los dits negres»; «liberos nigros») fue aprobada en 1472 por el futuro Fernando el Católico, que para entonces ya era rey de Sicilia. Las ordenaciones conocidas, aunque no tan detalladas como las anteriores, apuntan a una organización similar a las que acabamos de presentar, con su sistema autónomo de elección de cargos (el día de la Pascua de Quincuagésima), un

espacio privado y de culto (en el monasterio de San Agustín de Valencia), una advocación (en este caso la Virgen María de Gracia), así como disposiciones para socorrer a los cofrades en situación de necesidad a causa de pobreza o enfermedad. De manera muy especial, en el caso valenciano los libertos negros muestran preocupación por la representación social de su cofradía, pidiendo permiso al monarca para hacer y tener un «standart real» con el que participar en las festividades y solemnidades tanto públicas (como la prevista entrada de la princesa de Castilla, la futura Isabel la Católica, en el reino de Valencia) como de la propia cofradía<sup>5</sup>. De nuevo, detrás de la iniciativa para formar esta cofradía encontramos un número reducido de personas, compuesto por entre 37 y 40 negros libertos de la ciudad, lo que indica la existencia de un grupo de individuos que estaba impulsando conscientemente un proceso de ascenso e integración social (desde una situación anterior de esclavitud padecida por ellos mismos o alguno de sus progenitores) y que, en todo caso, constituían una minoría respecto al grueso de la población de esclavos y libertos de Valencia.

## 2. COFRADÍAS DE ESCLAVOS Y LIBERTOS EN ANDALUCÍA Y EXTREMADURA. SIGLOS XVI Y XVII

Aunque en la Andalucía cristiana bajomedieval hubo esclavos negros llegados tanto por las rutas transaharianas como sobre todo desde la Cirenaica<sup>6</sup>, su número siempre fue muy escaso en relación con los esclavos musulmanes o del Mediterráneo oriental (los llamados «tártaros» en las fuentes sevillanas)<sup>7</sup>, y no fue hasta la segunda mitad del siglo XV, y especialmente en el paso de esta centuria al quinientos, cuando las redes de la trata negrera atlántica portuguesa cambiaron radicalmente la composición de la población esclava de Andalucía occidental y de sus principales urbes, cobrando protagonismo el esclavo negro frente a otros grupos (berberiscos, moriscos, canarios, indígenas americanos, etc.)<sup>8</sup>. Esta primacía del esclavo negro marca un periodo en la historia de la esclavitud en la región que se extiende hasta la primera mitad del siglo XVII, cuando su número desciende drásticamente hasta casi desaparecer<sup>9</sup>. En relación con este ciclo esclavista de dos siglos de duración, se produce en Andalucía y en Extremadura una floración de numerosas cofradías de libertos y de

---

5. Para lo anterior, véanse ALBACETE I GASCÓN (2009-2010) y GUAL CAMARENA (1952).

6. PÉREZ GARCÍA (2022: 42-45).

7. PÉREZ GARCÍA y FERNÁNDEZ CHAVES (2016).

8. FRANCO SILVA (1979).

9. CORONA PÉREZ (2022); VASSEUR GÁMEZ (2018).

esclavos que apenas comenzamos a conocer<sup>10</sup>. Aunque no deja de crecer el número de este tipo de cofradías de cuya existencia vamos teniendo noticias, carecemos todavía de suficientes estudios de caso y de una base documental adecuada para realizar un abordaje general y sistemático, tarea que la investigación histórica deberá afrontar en los próximos años.

La mayor concentración de población esclava se localizó en la ciudad de Sevilla, alcanzando su máximo histórico a mediados de la década de 1560, cuando suponían más de 6300 individuos y en torno al 7,4% de la población de la ciudad<sup>11</sup>. Se trataba de un conjunto humano heterogéneo, de origen foráneo y no cristiano, que fue objeto de diversos esfuerzos de evangelización que tampoco han sido estudiados todavía de manera adecuada. Los franciscanos de la ciudad parecen haberse ocupado de ello al menos desde la década de 1520<sup>12</sup>, y los jesuitas desde su llegada a Sevilla en la década de 1550<sup>13</sup>. Es precisamente en estos años cuando nacen en la urbe del Guadalquivir las primeras cofradías en las que se integraron libertos y esclavos de diversos orígenes, pensamos que de manera relacionada con los cada vez mayores esfuerzos de la Iglesia por integrarlos en su seno. Existe la tradición en Sevilla de la existencia de una primera cofradía de negros, fundada hacia 1395-1400<sup>14</sup>; lo cierto es que las informaciones disponibles no son concluyentes y también que lo ignoramos todo acerca de sus características, así como sobre cuál habría sido su vínculo exacto con la cofradía hoy llamada de los Negritos, cuyas reglas fueron efectivamente aprobadas en 1558. Dejando a un lado, pues, el problema sobre aquella primitiva cofradía de negros y si efectivamente se encuentra o no en el origen de la que se organiza a mediados del XVI, existieron en Sevilla tres cofradías que guardan relación con el objeto de este trabajo.

La primera de ellas se creó en Triana, probablemente en 1554, en un hospital situado en la calle Castilla y bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario, que dio nombre originalmente a la cofradía<sup>15</sup>. Gravemente afectada por la epidemia de landres de 1582, en la que fallecieron la mayoría de sus oficiales y parecen haberse perdido las reglas originales, en 1584 se redactaron unas nuevas que fueron aprobadas por el provisor del arzobispado y que se refieren a la corporación como la «cofradía de morenos negros vezinos de la calle de Castilla de Triana». En 1587 la cofradía hubo de modificar su nombre por el

10. MIRA CABALLOS (2014); PERIÁÑEZ GÓMEZ (2008: 341-354).

11. FERNÁNDEZ CHAVES y PÉREZ GARCÍA (2009: 87); CORONA PÉREZ (2022: 274).

12. PÉREZ GARCÍA (en prensa).

13. BORJA MEDINA (2010).

14. MORENO (1997: 25-40).

15. Para la información relativa a esta cofradía de los morenos de Triana, la información procede de HERNÁNDEZ PARRALES (1963). Véanse también GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1999) y ARENAS GONZÁLEZ (1987).

«de Nuestra Señora de las Cuevas» (en referencia al monasterio cartujo vecino a Triana con el que los cofrades tenían estrecha relación), a causa del pleito movido por otra cofradía del Rosario sita en el gran convento dominico de San Pablo, que reclamó con éxito la exclusividad sobre tal advocación. En este mismo año, además, y como consecuencia de la reducción hospitalaria llevada a cabo por el arzobispo don Rodrigo de Castro<sup>16</sup>, la cofradía hubo de cambiar de sede, estableciéndose en la ermita de la Candelaria.

Desde el punto de vista organizativo, la cofradía de los morenos de Triana no difería de las restantes de la ciudad, siendo sus cargos elegidos por el cabildo general. La vida de la cofradía giraba en torno a sus fiestas, especialmente la de la Virgen del Rosario, cuyos cultos celebraban el día de Pascua de Navidad. Se detectan, no obstante, algunas diferencias significativas respecto a las cofradías bajomedievales de la corona de Aragón. En primer lugar, una mayor preocupación por la vida cristiana de los cofrades, no solo con el fin de evitar juramentos o blasfemias, sino también por la explícita promoción de la práctica sacramental de la confesión y la comunión, requeridas para poder procesionar el Jueves Santo. En segundo lugar, se trataba de una cofradía de penitencia, con hermanos de sangre y otros de luz, que haría su procesión en la noche del Jueves Santo: los cofrades llevarían camisa de penitencia y sus capirotos cubriendo el rostro mientras se disciplinaban por las calles de Triana, acompañados de un crucifijo grande y una imagen de la Virgen llevada en andas, y haciendo estación en las iglesias de la collación, sin faltar el paso por la parroquia de Santa Ana y la iglesia del convento mínimo de la Victoria. Por último, entre las fiestas señaladas de la cofradía hemos de contar la del día de la Resurrección, cuando procesionaban hasta el monasterio cartujo de las Cuevas en agradecimiento por las limosnas que de él recibían.

Desde el punto de vista de su composición, la cofradía de los morenos de Triana aparece ante nosotros, desde que tenemos noticias de ella, como la auténtica cofradía de los negros de la ciudad. En efecto, las reglas de 1584 marcan con claridad exigentes criterios de ingreso, requiriéndose a cada candidato que fuese persona «honrrada, de buena vida y fama, y que no sea morisco ni mulato, ni persona de mal vivir, y esto se entiende así por los hombres como por las mujeres que quisieren ser cofrades y hermanos nuestros». La cofradía también se cerraba a personas de estratos sociales altos, ordenando la regla

que no se reciban en esta cofradía por cofrades ningún cavallero ni dueña, ni hombre que sea poderoso ni de ilustre linaje, sino todos morenos y morenas, porque no tengamos entre nosotros subjeción ninguna a semejantes personas, sino que todos seamos iguales siendo, como dicho es, todos morenos y morenas de

---

16. CARMONA GARCÍA (1979: 177-326).

buena vida y fama y nos honremos los unos a los otros y nos amemos como Dios nuestro señor nos manda.

Estamos, pues, ante una cofradía de negros, cerrada a otros grupos, que pretende definirse desde un punto de vista físico (por el color de su piel) y religioso (la calidad de su vida cristiana), buscando un lugar propio en la sociedad, ante la que cuida su imagen (fama), reivindicando de manera explícita una posición social por encima de otros conjuntos humanos (moriscos y mulatos), así como su independencia frente a individuos que por su poder pudieran entrometerse en la cofradía y tratar de controlarla.

Esta búsqueda por parte de los negros de un espacio social específico y diferenciado resulta sumamente interesante, pues revela valoraciones y prejuicios sociales hoy olvidados o difícilmente comprensibles. En efecto, por una parte la cofradía de los morenos de Triana pretendía evitar la compañía de los llamados moriscos, un término que en Sevilla se refería a individuos de tradición religiosa islámica (que nunca habían faltado en la ciudad), pero que en la década de 1580 remitía directamente a la nutrida minoría de origen granadino asentada en Sevilla a partir de la guerra de las Alpujarras de 1568-1570 y que en la collación de Triana crecía de manera acelerada en aquellos años (los nacimientos de moriscos llegarían a superar el 17% del total de la collación a fines de los años ochenta), alcanzando para entonces los dos millares de individuos. Era común y tradicional entre los moriscos, además, el recurso a prácticas de solidaridad de grupo, de clara raigambre islámica, lo que facilitaba los procesos de liberación de sus esclavos y cohesionaba los vínculos en el interior de su comunidad, protegida del entorno mediante una endogamia fortísima<sup>17</sup>. Por otra parte, la regla también vedaba la entrada a los mulatos, un grupo fruto del mestizaje biológico que creció numéricamente de manera significativa en Sevilla y Andalucía a lo largo de los siglos XVI y XVII<sup>18</sup>, y que por su condición mestiza y su situación híbrida e intermedia entre mundos y ambientes sociales dispares alcanzaba en ocasiones posiciones ventajosas de tipo económico o en orden a alcanzar la libertad<sup>19</sup>, lo que no evitaba la existencia de prejuicios sociales negativos sobre ellos, especialmente de tipo moral<sup>20</sup>.

Este rasgo resulta fundamental para comprender las importantes diferencias existentes, al menos durante varias décadas, con la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, que todavía hoy sobrevive y es conocida en Sevilla como «de los Negritos». Esta cofradía, ubicada extramuros en un hospital frente a la parroquia de San Roque, nos resulta conocida desde 1558, cuando sus reglas

17. FERNÁNDEZ CHAVES y PÉREZ GARCÍA (2009); FERNÁNDEZ CHAVES (2023).

18. PÉREZ GARCÍA (2018); CORONA PÉREZ (2022: 153-162).

19. FERNÁNDEZ CHAVES (2023).

20. Cf. § 4 Apéndice, Tabla 2.

fueron aprobadas por el provisor del arzobispado, de quien dependería directamente<sup>21</sup>. El capítulo primero de estas la define sociológicamente al estipular que los cofrades de la misma serían «mulatos, indios e negros libres», permitiéndose también el ingreso de individuos que fuesen esclavos siempre que contasen con una autorización de sus amos, de la misma manera que se establecía en los estatutos de la cofradía de negros libertos de Barcelona de 1455. Por lo tanto, esta cofradía no se definía en primer lugar por un criterio étnico sino jurídico, como cofradía de libertos abierta también a los esclavos. Solo en segundo lugar aparece un criterio que difícilmente puede calificarse de étnico, pues abarcaba a su vez a tres grupos diferentes y extremadamente heterogéneos: los mulatos, a los que ya nos hemos referido; los indios, que eran escasos en Sevilla, y que podían ser tanto de origen asiático como americano (liberados no pocos en los años siguientes a la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542)<sup>22</sup>; y los negros, entre los que se contaban unos ya nacidos en la península ibérica y otros de orígenes africanos que podían ser absolutamente dispares y que nada tenían que ver entre sí desde el punto de vista cultural. Más allá de sus especificidades, que no eran pocas, todos ellos compartían una pésima valoración social que parece haber servido de elemento aglutinante en la mente de los promotores de esta cofradía. Es posible que este carácter mixto guarde relación con el hecho de que, posteriormente, la sede de la cofradía, «el hospital de los morenos» en la parroquia de San Roque, fuese elegida como una de las nueve iglesias utilizadas para adoctrinar a los moriscos granadinos deportados en Sevilla. En concreto, sabemos que en 1589 oían misa y eran catequizados en este hospital un total de 672 moriscos procedentes de la collación de San Roque y de las más cercanas ubicadas intramuros (San Esteban, San Bartolomé, San Nicolás, Santiago el Viejo, Santa María la Blanca y San Ildefonso)<sup>23</sup>. No obstante, no disponemos de datos que señalen que la cofradía haya integrado a moriscos granadinos, aunque nada podemos asegurar en el estado actual de nuestra investigación. En cualquier caso, y según da a entender la regla de 1558, en tanto que cofradía de libertos, la de Nuestra Señora de los Ángeles perseguía aglutinar a individuos que habían iniciado un proceso de salida de la marginalidad absoluta que representaba la esclavitud, pero que a pesar de todo seguían ocupando algunos de los últimos peldaños de aquella sociedad: así, el texto de la regla no duda en afirmar que «es de hermanos pobres», algo que evidencian tanto la raquítica cuota mensual de 4 maravedís como la obligación de que dos hermanos pidiesen limosna para la cofradía todos los domingos y fiestas de guardar.

---

21. Utilizamos la edición de las reglas contenida en SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (2002: 219-227).

22. MIRA CABALLOS (2000); PÉREZ GARCÍA y FERNÁNDEZ CHAVES (2019).

23. FERNÁNDEZ CHAVES y PÉREZ GARCÍA (2009: 220-221).

Como cofradía de libertos, la de Nuestra Señora de los Ángeles comparte, con mínimos matices, los rasgos de las asociaciones de este tipo en la corona de Aragón al final de la Edad Media: elección anual de oficiales por los cofrades reunidos en cabildo general; existencia de un arca, en este caso de tres llaves en manos respectivamente del prioste, el mayordomo y uno de los diputados, para custodiar las limosnas de la cofradía; pago de cuotas mensuales y de entrada en la cofradía; acompañamiento en los entierros de los cofrades finados y visita a los enfermos de la cofradía; celebración de misas por los hermanos difuntos y sus familiares más próximos. Sin embargo, y al igual que la cofradía de los morenos de Triana y a diferencia de aquellas, se trataba de una cofradía de penitencia, con hermanos de luz y de sangre, que procesionaría con disciplinantes (en silencio o rezando) la noche del Jueves Santo, confesando y comulgando todos previamente. La cofradía además celebraría tres «fiestas generales» cada año, el día de Nuestra Señora de la Encarnación (25 de marzo), el día de Santa Cruz de mayo (3 de mayo) y la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre). Y aunque la regla de la cofradía indicaba claramente que aspiraba a congregar a hermanos de humildísima extracción socioeconómica, no por ello, y como en todos los casos estudiados, la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles renunciaba a la aspiración de gozar de buena fama en aquella sociedad, al menos en un sentido moral, pues antes de aceptar a nadie como hermano, el cabildo estaba obligado a realizar una información secreta para asegurarse que fuese de «buenas costumbres». En caso de que los hermanos incurriesen en costumbres viciosas o pecados públicos (borracheras, robos, blasfemias y amancebamientos), serían amonestados en dos ocasiones antes de ser expulsados.

Una carta de arrendamiento otorgada ante un escribano público de Sevilla en 1594 nos ilustra sobre la realidad de la vida de la cofradía cuatro décadas después de la aprobación de su regla. En primer lugar, los cuatro cofrades que actuaron en representación de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles se presentaron como hombres «de color morenos», lo que pensamos que debe entenderse como testimonio de que la cofradía, ideada originalmente como mixta, se había convertido ya, de hecho, en una cofradía de negros. Por este acto notarial la cofradía arrendaba de por vida a Juana de San Francisco, una beata de la Orden de San Francisco, un aposento que existía dentro del hospital de la cofradía en que celebraban sus cabildos, a cambio de que esta se obligase a reparar dicha estancia en lo referente a albañilería y carpintería durante el primer año, cuidar de la iglesia y encargase del culto: debería mantener encendida a su costa la lámpara que ardía ante la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles, hacer barrer la iglesia y, cuando la cofradía hubiese de celebrar sus fiestas, «ayudar a buscar ropas para vestir la imagen»<sup>24</sup>. La figura de una mujer

24. Archivo Histórico Provincial de Sevilla: Protocolos Notariales de Sevilla, leg. 14405, f. 315.

que como hospitalera cuidaba de las instalaciones de una cofradía y ayudaba a su funcionamiento era común en Sevilla desde mucho tiempo atrás<sup>25</sup>. En esta ocasión, este contrato prueba la preocupación de la cofradía por su hospital en el barrio de San Agustín de la collación de San Roque, donde celebraba sus cabildos, así como por su iglesia, su cementerio y la celebración de sus fiestas, poniendo de manifiesto la vitalidad de la institución.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, resulta comprensible la fundación de «una cofradía de mulatos libres y esclavos» en Sevilla en 1572, cuya regla, no obstante, no fue aprobada por la autoridad eclesiástica hasta 1596. Constituida en el hospital de Nuestra Señora de Belén y San Andrés, la cofradía penitencial (de sangre) de la Presentación de Nuestra Señora se trasladó unos años después a la parroquia de San Ildefonso (no después de 1579), en la que construirían una capilla y dispondrían de sepulturas, es decir, de las infraestructuras típicas de todas estas cofradías derivadas del mundo de la esclavitud. Compuesta en general por individuos pobres y de condición muy humilde, esta cofradía parece haber tenido numerosos miembros, al menos en su etapa inicial<sup>26</sup>. Su presencia en la iglesia y el vecindario no pasaría inadvertida, dejando su huella en el callejero la «calle de los Mulatos» (hoy Rodríguez Marín) detrás de la parroquia, como aparece denominada en el plano de Sevilla realizado en el siglo XVIII por orden de Pablo de Olavide.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES

De lo dicho hasta aquí se pueden extraer algunas conclusiones. En primer lugar, resultan evidentes las continuidades existentes entre las cofradías bajomedievales aparecidas en la corona de Aragón y las modernas desarrolladas en Andalucía, a pesar de que responden a cronologías y a ciclos esclavistas diferentes que afectaron a grupos humanos distintos. No cabe duda de la extrema similitud de las reglas de unas y otras, especialmente en lo relativo a su organización, fines y funcionamiento. Se percibe, eso sí, una extensión mayor de la actuación religiosa de este tipo de cofradías en el caso andaluz por lo referente a sacramentos y práctica penitencial. En el modelo bajomedieval predominan las cofradías de libertos frente a las de esclavos, aunque existió también la tipología de cofradía que aunaba a personas de ambas condiciones. En todas ellas se buscaba un componente identitario de origen nacional o de procedencia común, real o construida (como en el caso de los negros de Barcelona o Valencia). En Sevilla, al igual que en Barcelona, y aunque existe la voluntad de crear una cofradía de libertos (como la de Nuestra Señora de los Ángeles), esta

25. PÉREZ GONZÁLEZ (2005: 185).

26. CAMACHO MARTÍNEZ (1998).

no se cierra a los esclavos, compartiendo con la de mulatos de la Presentación ese carácter integrador de personas de condición jurídica diferente.

Las variaciones entre unas y otras cofradías se construyen, o al menos eso se pretende en sus diseños primigenios, a partir de la *calidad* y origen de sus integrantes, lo que dependía principalmente del color de su piel y/o del grupo de procedencia e implicaba significaciones y valoraciones socioculturales que en aquella sociedad eran relevantes. De ahí la preocupación por la fama de la cofradía, dependiente en última instancia tanto de las características como del comportamiento de sus miembros. De esa manera, la cofradía de negros de Triana manifestaba su voluntad de sobresalir sobre otros grupos relacionados con la esclavitud (mulatos y moriscos) rechazando cualquier asociación con ellos, mientras que la de Nuestra Señora de los Ángeles, que adoptó en un principio la posición contraria, evolucionó finalmente en la misma dirección hasta convertirse en una cofradía de negros. Los mulatos, por su parte, excluidos (de hecho o de derecho) de esas cofradías, acabaron creando la suya propia, si bien el declive de la trata y de la población esclava de la ciudad durante el siglo XVII acabaron convirtiéndola posteriormente en una entidad con cofrades negros, llegando a ser calificada como cofradía de «pardos» en el siglo XVIII, cuando el número de hermanos era ya ínfimo<sup>27</sup>.

De manera general, y con poco acierto, una buena parte de la historiografía ha querido ver marcadores raciales en los calificativos de «negro» o «moreno», e integrar a tales cofradías en un esquema de análisis racial y racista. En nuestra opinión, se trata de una interpretación profundamente equivocada, pues se han querido entender como alusiones inequívocas a la raza lo que, para ellos, los seres humanos de aquellos siglos no eran sino el color de la piel de las personas o sus percepciones (culturales y subjetivas) acerca del mismo<sup>28</sup>. De igual manera, calificativos como «mulato», «indio» o «morisco», también empleados en la época para referirse a conjuntos de personas sometidos a esclavitud o ya liberados de la misma, carecen de cualquier carácter racial o racista, siendo únicamente términos que se referían a grupos humanos más o menos heterogéneos definidos por elementos (como la religión, el mestizaje biológico o la procedencia geográfica) que nada tienen que ver supuestas clasificaciones racistas. Difícilmente sería así en una sociedad que creía que la humanidad descendía de Adán y Eva, y cuando todavía faltaba mucho tiempo para que se ideasen las clasificaciones científicas y biologicistas que clasificarían a los seres humanos en razas (superiores e inferiores).

Ello no obsta para que, sin embargo y por diversas razones (el origen islámico de unos, la supuesta escasa moralidad de otros, el bajísimo nivel socioeconómico de la mayoría, el diverso grado de aculturación y uso de la lengua

27. CAMACHO MARTÍNEZ (1998: 76, 166-173).

28. FERNÁNDEZ CHAVES (2016); FERNÁNDEZ CHAVES y PÉREZ GARCÍA (en prensa).

castellana o portuguesa, etc.), esos calificativos («negro», «moreno», «mulato», «morisco», etc.) pudieran estar cargados de connotaciones que en aquella sociedad eran claramente negativas e incluso peyorativas y pudieran dar pie a prácticas discriminatorias. Es, finalmente, la última posición que ocupan en aquella sociedad a causa de la esclavitud que les ha afectado de una u otra manera, la causa principal del amplio desprecio y nula consideración que padecen. De hecho, esa pésima condición social los amalgama a ojos del resto de la sociedad. En este sentido, no deja de ser llamativo el hecho de que, en la procesión del Corpus de Jaén, la «danza de gitanos» la realizaran los «aguaderos» junto con los «esclavos» y las «esclavas horras», que en la ciudad no solo eran negros, sino que tradicionalmente habían sido en su mayoría de origen islámico granadino<sup>29</sup> y, desde luego, no eran gitanos en ningún caso.

Nuestro análisis prueba que el nacimiento, desarrollo y ocaso de estas cofradías de esclavos y libertos estuvo directamente relacionado, en primer lugar, con la cronología de los ciclos esclavistas de los siglos XIV al XVII. A lo ya dicho, se puede añadir que el desarrollo de cofradías de morenos y mulatos en las localidades de la costa gaditana durante el siglo XVII<sup>30</sup> guarda también relación con la vitalidad de la esclavitud en este territorio, cuya evolución cuantitativa se aparta al menos parcialmente de la tendencia general experimentada en Andalucía<sup>31</sup>. Estas cofradías surgieron cuando hubo esclavos o libertos, y decayeron hasta desaparecer en la mayoría de los casos cuando, al cesar o cambiar de dirección los flujos de las tratadas esclavistas, aquellos dejaron de arribar a las ciudades españolas. No es cierto, como se ha afirmado, que las cofradías de negros naciesen a causa del «rechazo social» que «imposibilitaba que estas minorías se pudiesen integrar en los institutos de blancos»<sup>32</sup>, como tampoco lo es que la existencia de tales cofradías de negros «se justificaba precisamente por la discriminación que sufrían estas minorías que, con frecuencia, veían vedado su acceso a las corporaciones de blancos y a sus beneficios espirituales y materiales», las cuales («la inmensa mayoría de ellas»), «en una cláusula casi rutinaria, prohibían el acceso a toda persona negra, mulata, morisca o que desempeñase oficios viles»<sup>33</sup>. Nos sorprenden estas afirmaciones, que han tenido notable aceptación por parte de la historiografía, pues una rápida revisión de las reglas de las cofradías andaluzas de los siglos XVI y XVII muestra de manera inequívoca que estas cláusulas excluyentes fueron minoritarias. Así, por

29. MARTÍNEZ DE MAZAS (1978: 508-512).

30. SANCHO DE SOPRANIS (1958).

31. MORGADO GARCÍA (2013).

32. MIRA CABALLOS (2014: 68).

33. MIRA CABALLOS (2014: 58). En el mismo sentido, se ha escrito que «normalmente [los esclavos] quedaban excluidos explícitamente de este auxilio [el entierro por una cofradía], al igual que les estaba vedada su admisión como cofrades en casi todas ellas» (RODRÍGUEZ MATEOS, 2001: 48).

ejemplo, solo en diez de las 122 reglas de cofradías recogidas y publicadas por Silvia Pérez y J. C. Arboleda, se prohíbe la incorporación a las mismas como cofrades a negros y mulatos, y otras cuatro reglas vetan el acceso a moriscos y mulatos, pero nada dicen de los negros; los moriscos, por su parte, son excluidos en 11 ocasiones, y en otras cuatro reglas se rechaza a los individuos que tuviesen «mala raza» de moros o judíos. De forma que había cofradías que negaban el ingreso de negros y mulatos, pero no de moriscos, otras rechazaban a moriscos y mulatos, pero no a los negros, y otras a los descendientes de los antiguos judíos y musulmanes (desaparecidos oficialmente siglo y medio o dos siglos antes), pero no a los negros o a los mulatos<sup>34</sup>.

Hay que prestar atención además a la cronología de las reglas que contienen fórmulas de exclusión contra negros y mulatos, pues en no pocos casos es muy tardía (de la segunda mitad del siglo XVII), y en la mayoría de ellos es posterior al surgimiento de las principales cofradías de libertos y negros, correspondiendo a un periodo en que el número de negros y mulatos era ya exiguo en Andalucía, y de manera general (salvo en Cádiz y alguna otra localidad) inferior al 1 % de la población. Un análisis de estas fórmulas de exclusión (véase § 4 Apéndice, Tabla 2) muestra que estas, antes que nada, son expresiones dirigidas a ensalzar la calidad social de los integrantes de una determinada cofradía, buscando prestigio social y denotando afán de honra. La cronología simétrica a la de la expansión de los estatutos de limpieza de sangre y su rotundo éxito propagandístico que extendió la idea del triunfo de «la exclusión social de las minorías judeoconversa y morisca»<sup>35</sup>, así como la pluralidad de causas excluyentes para el acceso a la cofradía (oficios viles, judaísmo, islamismo, condenas inquisitoriales o de la justicia civil, pecados públicos, buena fama, etc.), nos revelan que el color de la piel no era ni el único ni el principal motivo que podía inducir a una cofradía a vetar el acceso a la misma a determinadas personas. En la mayoría de los casos, estas cofradías expresaban una mera voluntad de prestigio, antes que una preocupación por marginar a individuos que, o eran ya escasísimos (como los negros o los mulatos en la segunda mitad del siglo XVII), o prácticamente inexistentes (como los moriscos después de su expulsión en 1610-1614) o simples fantasmas del pasado difícilmente identificables (como los ya lejanísimos judíos y sus descendientes).

Obviamente, cada cofradía presenta una casuística específica, que no podemos analizar aquí, pero que ayuda a comprender el carácter polimórfico de esta diversidad de causas de exclusión. Así, la Cofradía de las Ánimas de la sevillana parroquia de Santa Marina rechazó en 1604 aceptar a moriscos y

34. El análisis se basa en la información proporcionada por PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA GOLDARACENA (2017). Véase además la Tabla 2 en el Apéndice (§ 4) que cierra este trabajo.

35. SORIA MESA (2013: 10).

mulatos, lo que sin duda guarda relación con el hecho de que se ubicaba en un barrio humilde en el que estos eran numerosos<sup>36</sup> y por ello podían hacerse con el control de la cofradía o afectar a su funcionamiento. En este punto resulta necesario recordar que no solo una parte minoritaria de las cofradías formadas por hermanos de color blanco quiso evitar la entrada de negros, mulatos o moriscos. También vimos como la cofradía de negros de Triana vetó el acceso a mulatos o moriscos, reproduciendo los mismos comportamientos y lógicas sociales. Esa búsqueda de un lugar nítido dentro del marco de jerarquías de aquella sociedad nos ayuda a comprender la virulencia de los enfrentamientos habidos por el orden de precedencia en las procesiones, que se documentan en localidades muy diversas<sup>37</sup>.

En este punto, la investigación en el futuro deberá profundizar en el estudio de las fórmulas y mecanismos de exclusión habidos en cada cofradía, distinguiendo aquellas que básicamente pretendían marcar grupos más o menos exclusivos o prestigiosos de individuos (en los diferentes escalones de la sociedad), de aquellas otras que efectivamente los establecieron como mecanismos defensivos en orden a preservar el *status quo* existente en ellas y su perfil sociológico, o ante el riesgo cierto de que una mutación sociológica de la cofradía pudiese derivar en la pérdida del control de la misma en las elecciones que se celebraban cada año en los cabildos generales. En ejemplo de la cofradía de los morenos o de Nuestra Señora del Rosario de Cádiz resulta ilustrativo. A pesar de ser de morenos, esta cofradía tenía también numerosos hermanos blancos a comienzos del siglo XVII. No obstante, en un determinado momento los negros se hicieron con el control de la misma, desplazando a los blancos de los cargos de gobierno. Como explicaba un testigo en una información realizada en 1631, la cofradía «está oy en poder de los negros, que se an alçado con ella y todo su gobierno, escluyendo dél a todos los blancos, que solían gobernarla, y no admitiéndolos siquiera para la demanda de la baçinilla»; otro confirmaba lo anterior haciendo hincapié en que «los negros [...] se an alçado con ella aunque son esclavos»<sup>38</sup>.

Hay todavía un segundo factor clave para comprender la expansión de las cofradías de libertos y esclavos, devenidas en cofradías de negros y/o mulatos, en Andalucía durante los siglos XVI y XVII. Nos referimos a la propia dinámica cristianizadora de la Iglesia para con estos grupos foráneos llegados a la península ibérica no solo como esclavos, sino también como paganos o como musulmanes. En los casos presentados de la corona de Aragón durante el siglo XV,

36. FERNÁNDEZ CHAVES y PÉREZ GARCÍA (2009: 220-221); CORONA PÉREZ (2020).

37. MORENO (1997: 83-90); PERIÁÑEZ GÓMEZ (2008: 345-346); ROMERO MENSAQUE (2000: 88-93).

38. DÍAZ RODRÍGUEZ (2009: 172-197).

se ponía de manifiesto la iniciativa de diversos grupos de libertos para crear sus propias cofradías, interactuando sus aspiraciones de promoción y representación social con los modos propios de organización de aquella sociedad, de carácter eminentemente religioso. En la cofradía de los morenos de Triana también parece haber sido así de alguna manera. No obstante, las cofradías andaluzas de esclavos y libertos y de negros y mulatos parecen haber jugado un papel más relevante en la función de extender el cristianismo entre los grupos de origen esclavo. En este sentido, la promoción del culto a (San) Benito de Palermo († 1589), que realizan los franciscanos desde los últimos años del siglo XVI, resulta clave para comprender el nacimiento de no pocas de aquellas cofradías durante el siglo XVII. En Jaén, por ejemplo, la cofradía de morenos fue restaurada en 1627 (una anterior había funcionado entre 1600 y 1611 bajo la advocación de Nuestra Señora de los Reyes) por obra de un esclavo negro llamado Cristóbal de Porras, que, con permiso de su amo, había llegado a la ciudad después de fundar otras cofradías de morenos en los conventos franciscanos de Úbeda, Baeza y otros lugares de la región bajo la advocación del santo franciscano Benito de Palermo, pues, como explicaba un lector franciscano del convento de Priego de Córdoba, «que por haber sido el santo de color morena (aunque de costumbres y alma candidísimo), los morenos tienen con él gran devoción»<sup>39</sup>. Otras cofradías de morenos llamadas de San Benito de Palermo existieron en el siglo XVII en El Puerto de Santa María, Gibraltar o Cádiz<sup>40</sup> y en otras localidades. En este asunto, no obstante, la actuación de las órdenes religiosas sigue necesitada de mayores investigaciones.

Por otra parte, la manifestación pública de su fe cristiana fue entendida por las reglas de las cofradías aquí estudiadas como una vía que podía contribuir a mejorar la pésima valoración social de sus miembros a causa de su vinculación con la esclavitud, «la más vil et la más despreciada cosa que entre homes puede ser», como rezaban *Las Partidas*, el código jurídico que la reguló durante aquellos siglos<sup>41</sup>.

En este sentido, no obstante, y a pesar de la preocupación constante de estas cofradías por salvaguardar su fama y preservar su imagen, los resultados parecen haber sido escasos. No faltan los testimonios de desprecio del común de la gente hacia las cofradías de negros, mostrando el escaso aprecio de que gozaban y las pésimas valoraciones de que eran víctimas. Así, una real provisión de Felipe III dada en 1614 ordenaba al arzobispo de Sevilla que prohibiese la procesión de disciplina de los negros de la ciudad, justificando tal decisión en el memorial elevado al monarca por un clérigo según el cual hacía «muchos años que no salía una cofradía de la disciplina de los negros por la burla que

39. ORTEGA SAGRISTA (1957: 130-131).

40. SANCHO DE SOPRANIS (1958: 12-13).

41. PÉREZ GARCÍA (2016: 12).

de ellos se hacía»<sup>42</sup>. Otros testimonios recogen que «hacen burla de ellos, peyéndoles y diciéndoles palabras que unas veces los provocan a que se enojen y otras veces provocan risa. [...] Mucha gente los está aguardando para silbarles y hacerles otras mofas y escarnios, hablarles en guineo y afrentándoles, picándoles con alfileres, de lo cual se enojan y llaman a los blancos judíos, lo cual así mismo hacen las negras que los acompañan»<sup>43</sup>. Estos textos dramáticos representan una ventana que nos permite observar las dificultades de todo proceso de integración social, cuando vemos brotar la violencia y los vituperios más asquerosos. Sin embargo, también nos avisan de algo interesante: aquellos cofrades negros, seguidos en sus procesiones por las negras, como establecían sus reglas<sup>44</sup>, no padecían en silencio y, al responder a los insultos, defendían su fama de manera pública, como debía hacerse según los cánones de aquella sociedad. Y al acusar de judíos a los blancos, demostraban entender y haber asumido ya las coordenadas mentales de la que era su ciudad y su mundo.

## APÉNDICE

Tabla 2. Fórmulas de exclusión de ingreso en cofradías andaluzas, siglos XVI y XVII

| Cofradía                     | Localidad            | Año  | Fórmula de exclusión contenida en la regla  |
|------------------------------|----------------------|------|---|
| Cofradía del Santo Crucifijo | Jerez de la Frontera | 1573 | «por quanto esta hermandad y cofradía fue fundada de gente llana, humilde, pacífica y caritativa, temerosa de Dios y amiga de toda virtud, no quieren que se reciba en esta Hermandad a negros ni mulatos por la paz y conservación y aumento desta sancta cofradía». |
| Nuestro Padre Jesús Nazareno | Arcos de la Frontera | 1578 | «no han de ser moriscos, negros ni mulatos ni hombres de oficios viles. Será toda gente honrada y de loables costumbres y no casados con mujer prohibidas ni de las calidades aquí expresadas».   |
| La Soledad                   | Benacazón            | 1584 | «que no sea negro ni mulato».   |

(continúa)

42. HERNÁNDEZ PARRALES (1963: 16).

43. ROMERO MENSAQUE (2000: 90).

44. SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (2002: 224).

| Cofradía   | Localidad            | Año       | Fórmula de exclusión contenida en la regla  |
|--|----------------------|-----------|---|
| Santísimo Sacramento y Ánimas del Purgatorio de la parroquia de Santa Marina | Sevilla              | 1604      | «No se acepta a aquellas personas enemistadas con hermanos de la cofradía, amancebados o no casados legítimamente, y tampoco al que fuere “morisco o mulato o hijo de tales personas».  |
| Gloriosos Santos Mártires San Justo y San Pastor                             | Jaén                 | 1610      | «no se reciban ninguna persona que descendiere de moriscos ni de negros ni mulatos, aunque les pueda pertenezcer la dicha Cofradía, sino tan solamente a aquellos que fueren de nuestra nación española y castellana, que sean personas honradas, buenos cristianos [...], de buena vida, fama y costumbres».   |
| Cofradía del Santo Rey Hermenegildo  | Sevilla              | 1625      | «ha de ser él de honrada y limpia generación de christianos viejos, sin raza de morisco ni judío ni penitenciado por el santo Oficio de la Inquisición, ni de los nuevamente convertidos ni descendiente de tales».   |
| Santa Misericordia de la Virgen Nuestra Señora de las Angustias              | Jerez de la Frontera | 1631-1632 | «sean admitidos todo género de hermanos así ombres como mugeres de qualquier nazió que sean, así pobres como ricos, como no sean negros, mulatos, hombres fazineros, de mal vivir y afrentados por justizias eclesiásticas o seglares o sean o ayan sido cautivos o zean de mal exemplo en la república».   |
| Nuestro Padre Jesús Nazareno de la iglesia de San Salvador                   | Escacena del Campo   | 1633      | «no sean moriscos, negros ni mulatos ni hombres de viles oficios».  |
| Santísimo Sacramento   | Ayamonte             | 1658      | «no se reciba hermano ningún negro, mulato, morisco ni judío ni sujetos a servicio, ni ninguno que aia sido declarado por infame ni castigado ni penitenciado por el Santo Oficio ni afrentado en público por la justicia real, ni que aia tenido oficios bajos ni los casados con mujeres desta ciudad, ni ninguno que estuviere amancebado públicamente ni que se tome de vino, ni los hijos ni desendientes de las personas que tuvieren los defetos referidos en esta capítulo, sino que se reciban personas que sean christianos viejos y de buena vida, fama y costumbres». |

| Cofradía  | Localidad          | Año  | Fórmula de exclusión contenida en la regla   |
|---|--------------------|------|--|
| Santa Caridad   | Sevilla            | 1662 | «han de ser christianos viejos de limpia y honrada generación, sin raza de moriscos, ni mulatos, ni judíos, ni penitenciados por el santo Oficio de la santa Inquisición, ni de los nuevamente convertidos a nuestra santa fee, ni descendientes de tales. Y que no tenga oficios viles, ni baxos, ni que ayan sido castigados por la justicia ordinaria con pena afrentosa».                      |
| Santísimo Sudario de Nuestro Señor Jesucristo y Madre de Dios de La Palma | Sevilla            | 1671 | «de buena vida, fama y costumbres y no descendiente de moros, judíos, moriscos ni mulatos, ni castigados por ningún juez ni tribunal».   |
| San Antonio de Padua  | Escacena del Campo | 1671 | «no se reciba en ella ninguna persona que sea negro ni mulato, ni a sus hijos, nietos ni demás descendientes, ni a penitenciado por el santo Oficio de la Inquisición, sino el que se hubiere de recibir en esta dicha hermandad sea limpio de toda mala raza de moros, judíos ni de los nuevamente convertidos al premio de nuestra santa fe católica y últimamente de dichos negros ni mulatos». |
| Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo                                 | Málaga             | 1682 | «han de ser christianos viejos de limpia y honrada generación, sin raza de moros, judíos ni penitenciados por el santo Oficio de la Inquisición, ni de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe ni descendientes de tales, y que no tengan oficios viles ni baxos ni que hayan sido castigados por la justicia ordinaria con pena afrentosa».   |

(continúa)

| Cofradía  | Localidad              | Año  | Fórmula de exclusión contenida en la regla  |
|---|------------------------|------|---|
| Benditas Ánimas del Purgatorio de la parroquia del Sagrario | Sevilla                | 1686 | «ningún hombre ni muger que sea infame, ni que sea o aya sido castigado por el santo Oficio de la Inquisición, ni afrentado en público por la Justicia Real, ni alguno que aya sido berdugo, corchete, criado de justicia, cortador de carne, farçante, regatón de carne, ni de pescado, buñolero, ni pastelero, mesonero, ni que tenga ni aya tenido trato de camas, ni bodegonero, ni tabernero por menudo, ni tendero que tenga tienda de verdura o fruta seca, ni pregonero, ni que limpie calles, servicios, ni pozos, basureros, palanquines, aljameles, ni cargadores de la compañía de el río, ni medidores de azeYTE, ni padres de casas públicas porteros de las cárceles, giferos, dançantes, lacayos, mozos de mulas, horneros, atahoneros, açacanes, rosquilleros, ni azeYteros de por las calles, despenseros, ni otro alguno que tenga ni aya tenido los dichos tratos, ni negro, ni mulato, ni morisco, ni mudéjar, ni de los casados con los dichos géneros, ni alguno que aya sido nuevamente convertido a nuestra santa fe católica, ni alguno que estén en opinión de amancebado, ni hombre que se tome del vino, ni arraez, ni persona que tenga algún notable vicio». |
| Nuestra Señora de Belén en la parroquia de San Gil          | Sevilla                | 1689 | «que ni él ni sus padres han sido penitenciados por el santo Oficio de la Inquisición o avergonçados por la justicia real, o si son de casta de moriscos, judíos, negros, mulatos, o si ejercen o han ejercido algún oficio o ejercicio de los que tiene por viles la República, o si es reboltosso o da escándalo con su vida en el pueblo».   |
| Nuestra Señora del Rosario                                  | Villanueva del Ariscal | 1693 | «hayan de ser personas honestas y desentes y cristianos viejos, limpios de toda mala raza de judío, moro o conberso».   |
| Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo                   | Olvera                 | 1694 | «an de ser christianos limpios de todas mala raza de moros y judíos erexes ni de la nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica».  |
| Nuestra Señora de los Dolores                               | Sevilla                | 1696 | «aya de ser hombre de buena vida, fama y costumbres, y no morisco, ni mulato, ni penitenciado por el santo Oficio de la Inquisición».   |

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBACETE I GASCÓN, A. (2009-2010): «Les confraries de lliberts negres a la corona catalanoaragonesa», *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 30: 307-331.
- ARENAS GONZÁLEZ, H. (1987): «Cofradías de negros», *El Correo de Andalucía* (marzo de 1987).
- ARMENTEROS MARTÍNEZ, I. (2015): *Lesclavitut a la Barcelona del Renaixement (1479-1516)*. Barcelona, Fundació Noguera.
- BORJA MEDINA, F. (2010): «La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su repercusión en América», en A. Martín Casares y M. García Barranco (comps.), *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII*: 75-94. Granada, Comares.
- CARMONA GARCÍA, J. I. (1979): *El sistema de la hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- CAMACHO MARTÍNEZ, I. (1998): *La hermandad de los mulatos de Sevilla. Antecedentes históricos de la hermandad del Calvario*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- CORONA PÉREZ, E. (2020): «La familia morisca en Sevilla: el caso de la collación de Santa Marina», en J. J. Iglesias Rodríguez e I. M.<sup>a</sup> Melero Muñoz (coords.), *Hacer Historia Moderna. Líneas actuales y futuras de investigación*: 485-499. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- CORONA PÉREZ, E. (2022): *Trata atlántica y esclavitud en Sevilla (ca. 1500-1650)*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, V. (2009): *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2016): «Producción, definición y exportación de categorías conceptuales en Andalucía. La definición de ‘negros’, ‘moros’, ‘mulatos’, esclavos y libertos», en E. França Paiva, M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García (orgs.), *De que estamos hablando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: Escravidão e mestiçagens*: 39-56. Rio de Janeiro, Garamond.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2023): «Amas, esclavas y libertad en Sevilla, 1512-1600», *Obradoiro* 32: 1-25.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y PÉREZ GARCÍA, R. M. (2009): *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*. Valencia, Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y PÉREZ GARCÍA, R. M. (en prensa): «Sobre el color y la terminología de los africanos y los esclavos. Valoraciones etnográficas en la *Descripción general de África* de Luis del Mármol Carvajal».
- FRANCO SILVA, A. (1979): *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1999): «Triana: cofradías y Semana Santa, siglos XVI-XVII», en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, I: 447-457. Sevilla, Junta de Andalucía y Fundación Machado.
- GUAL CAMARENA, M. (1952): «Una cofradía de negros libertos en el siglo XV», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V: 457-466. Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales del CSIC.

- HERNÁNDEZ PARRALES, A. (1963): «Una cofradía desconocida. La de los negros de Triana, con el título de “Nuestra Señora del Rosario (luego Nuestra Señora de las Cuevas) y Sangre de Jesucristo”», *Boletín de las cofradías de Sevilla* 47: 12-16.
- JUAN MESTRE, R. (1975): «Cofradías de libertos de Mallorca», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 34: 568-584.
- LLINÁS Y SOCÍAS, G. (1978): «La capilla de la cofradía de los rusos en el monasterio del Santo Espíritu (Siglo XV)», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 36: 143-144.
- MARZAL PALACIOS, F. J. (2006): *La esclavitud en Valencia durante la Baja Edad Media (1375-1425)*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- MARTÍNEZ DE MAZAS, J. (1978): *Retrato al natural de la ciudad y término de Jaén*, introducción de José Rodríguez Molina. Barcelona, Ediciones El Albir.
- MORGADO GARCÍA, A. (2013): *Una metrópoli esclavista. El Cádiz de la modernidad*. Granada, Universidad de Granada.
- MIRA CABALLOS, E. (2000): *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid, Iberoamericana.
- MIRA CABALLOS, E. (2014): «Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión», *Hispania sacra* 66: 57-88.
- MORENO, I. (1997): *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla, Universidad de Sevilla y Junta de Andalucía.
- ORTEGA SAGRISTA, R. (1957): «La cofradía de los negros en el Jaén del siglo XVII», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 12: 125-134.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2018): «Esclavitud y dinámicas de mestizaje en Andalucía occidental. Siglos XV-XVII», en R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y J. L. Belmonte Postigo (coords.), *Los negocios de la esclavitud. Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico ibérico, siglos XV-XVIII*: 237-261. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2022): *El tráfico de personas entre Ceuta y la península Ibérica en el siglo XVI: esclavos africanos y cautivos europeos*. Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2023): «Christian Freedom and Natural Freedom: an Introduction to an archaeology of Catholic controversies over slavery», en X. Tubau (ed.), *Rethinking Catholicism in Renaissance Spain*, 182-210. New York y London, Routledge.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (en prensa): «Francisco de Osuna en Sevilla al final de su vida (1537-1540/1541). Un predicador franciscano entre aristócratas, mercaderes, pobres y esclavos».
- PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2016): «L'alcabala des esclaves de Séville. Notes et données pour une étude dans la seconde moitié du XVIe siècle», *Rives méditerranéennes* 53: 83-102.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2019): «Indios brasiles y de la India de Portugal en el mercado de esclavos de Sevilla y en la Andalucía del siglo XVI», en I. Pereira Ivo y R. Guedes (org.), *Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos (Séculos XVI-XXI)*: 199-222. São Paulo, Alameda Casa Editorial.

- PÉREZ GONZÁLEZ, S. (2005): *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus devociones y cofradías*. Huelva, Universidad de Huelva.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. (dir.) y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (coord.) (2017): *CXXII Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XVI y XVII*. Huelva, Universidad de Huelva.
- PERIÁÑEZ GÓMEZ, R. (2008): *La esclavitud en Extremadura (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis doctoral. Universidad de Extremadura.
- RODRÍGUEZ MATEOS, J. (2001): «“Bien a los muertos y utilidad para los vivos”. El auxilio funerario en las cofradías de la modernidad», en *II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia: 37-60*. Sevilla, Fundación Cruzcampo.
- ROMERO MENSAQUE, C. (2000): *Pleitos y conflictos en las Hermandades sevillanas*. Sevilla, Marsay Ediciones.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (coords.) (2002): *CXIX reglas de hermandades y cofradías andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*. Huelva, Universidad de Huelva.
- SANCHO DE SOPRANIS, H. (1958): *Las cofradías de morenos en Cádiz*. Madrid, Instituto de Estudios Africanos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- SORIA MESA, E. (2013): «Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica», *Mediterranea. Ricerche storiche* 27: 9-36.
- VASSEUR GÁMEZ, J. (2018): «El mercado de esclavos y los mercaderes y corredores de esclavos en Sevilla durante el siglo XVII», en R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y J. L. Belmonte Postigo (coords.), *Los negocios de la esclavitud. Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico ibérico, siglos XV-XVIII*: 185-234. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- VERLINDEN, Ch. (1955): *Lesclavage dans l'Europe médiévale. Tome premier: Peninsule Ibérique - France*. Brugge, Rijksuniversiteit te Gent.



# Las hermandades de la Soledad en la base de la piedad popular española

## The Brotherhoods of the Solitude at the Base of Spanish Popular Piety

RAMÓN CAÑIZARES JAPÓN

**Resumen:** Las hermandades de la Soledad tuvieron su origen a partir de la mitad del siglo XVI y son consecuencia del Concilio de Trento. Además de lo normalizado en sus reglas, se caracterizaron desde sus inicios por cultos tales como el acto del descendimiento y la celebración de la Pascua de Resurrección. A pesar del declive del siglo XIX y de la Guerra Civil, las hermandades han llegado al presente, con continuidad o bien como herederas de antiguas desaparecidas, agrupándose desde 1987 en la Confederación Nacional de Hermandades de la Soledad.

**Palabras clave:** hermandades de la Soledad, Virgen de la Soledad, ceremonia del descendimiento, Pascua de Resurrección, Semana Santa.

**Abstract:** The brotherhoods of the Solitude had their origin in the middle of the 16th century and are a consequence of the Council of Trent. In addition to what was normalized in their rules, they were characterized from the beginning by cults such as the act of descent and the celebration of Easter. Despite the decline the suffered in the 19th century and the Civil War, the brotherhoods have reached the present, as continuity of the originals or as heirs of formerly disappeared ones, grouping together since 1987 in the National Confederation of Brotherhoods of the Solitude.

**Keywords:** Brotherhoods of the Solitude, Virgin of the Solitude, descent ceremony, Easter, Holy Week.

## 1. LA DEVOCIÓN A MARÍA

Desde el origen de la cristiandad, tanto en Oriente como en Occidente se consideró a la Virgen María como una devoción profunda, por ser una figura humana más accesible a la divinidad.

Como expresión de esta devoción cabe resaltar la plasmación del rosario y la repetición piadosa por parte del pueblo del Ave María, mientras que los salmos eran cantados en las celebraciones litúrgicas por frailes y presbíteros. Así surgieron las oraciones marianas entre las que cabe destacar el Salve Regina, cuya creación se atribuye al monje Hermann Contractus, fallecido hacia el año 1054.

Sin embargo, quizás la plegaria que mayor influencia tuvo en la formación de una iconografía específica de la Soledad de Nuestra Señora fue el *Stabat Mater*, creado parece ser por el franciscano Jacopone da Todí, poco antes de su muerte sucedida en 1306. Este poema en lengua latina se compone de una secuencia de diez pares de estrofas de tres versos, y se convirtió en la base que llevaría al modelo iconográfico de los Dolores y Soledad de María, no solo en la pintura y en la escultura, sino que incluso apareció un género musical específico que cultivaron los más grandes autores del Renacimiento y del Barroco<sup>1</sup>.

## 2. LA ICONOGRAFÍA DE LOS DOLORES Y LA SOLEDAD DE MARÍA

Con estas consideraciones previas y tras desarrollarse determinadas iconografías que suscitaron determinadas devociones cristianas, como la Vera Cruz, el Descendimiento, las Angustias de la Virgen o la Piedad, apareció un nuevo tema religioso y artístico: Los Dolores y La Soledad de María.

Su base evangélica la encontramos en la profecía de Simeón, que en la ceremonia de la Purificación celebrada cuarenta días después del nacimiento de Cristo, tras la bendición a José y a María, se dirigió a Ella diciéndole: «a tu misma alma la atravesará una espada; para que se revelen los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2, 35). Esto fue plasmado en las estrofas iniciales del *Stabat Mater*: «Cujus animam gementem / contristatam ac dolentem / pertransivit gladius» (Su alma quejumbrosa, apesadumbrada y gimiente, atravesada por una espada) que sería luego idealizada en el arte con los siete puñales.

Con esta base se realizaban determinados ejercicios piadosos como fue el caso del Sermón de la Soledad que se celebraba en la tarde del Viernes Santo, aunque no fue hasta 1727 cuando Benedicto XIII oficializó el viernes anterior al Domingo de Ramos como fiesta concreta que conmemoraba los Siete

---

1. LABARGA GARCÍA (2005: 371-396).

Dolores de la Virgen. Posteriormente, en 1817 el pontífice Pío VII eligió como segunda fecha el día 15 de septiembre para evocar los Dolores de Nuestra Señora que quedó considerada como oficial por el Concilio Vaticano II.

La clásica representación de la Virgen sola al pie de la Cruz (fig. 1) tuvo sus variantes: sentada, arrodillada o de pie, con las manos abiertas o entrelazadas, tomando la corona de espinas, los clavos o el pañuelo, que desde el origen se convertirían en la simbología e identidad de la nueva advocación mariana. Algunos autores manifiestan el diferente tratamiento del modelo en España, con diferencias entre la escuela castellana de escultura, con un tratamiento ya desde el Renacimiento más duro y desgarrador, con el que se interpretó en el sur peninsular, con la dulcificación y humanización en el rostro de las dolorosas, a pesar de la tragedia de la muerte del hijo, pues la piedad popular identificaba «la soledad de la madre, la que mejor podía sentir Andalucía, donde



Figura 1.  
Nuestra Señora  
sentada al pie  
de la Cruz,  
en las reglas  
de 1557 de la  
Soledad de  
Sevilla.  
Imagen:  
Villanova  
University

Soledad es nombre de mujer<sup>2</sup>». Por todo ello es reseñable la gran proliferación de imágenes de la Virgen de la Soledad en las ciudades y pueblos españoles, tanto en la Península como en las provincias de los virreinos de Indias, y las hermandades que en torno a ella se crearon a partir del Concilio de Trento.

### 3. LAS PRIMITIVAS IMÁGENES DE NUESTRA SEÑORA DE LA SOLEDAD

A mediados del siglo XVI se esculpieron en España imágenes de dolor de Nuestra Señora, bajo la advocación de Transfixión y Soledad.

Según se desprende de las iluminaciones presentes en algunas reglas de las primeras hermandades que se estaban fundando, la iconografía de la Virgen sola al pie de la cruz se presenta sentada con sudario ensangrentado, cual si fuera una representación de la Piedad ya sin su hijo en el regazo. Este es el caso que se puede ver en las iluminaciones de la Virgen en los primitivos estatutos de la Soledad de Sevilla (1555-1557)<sup>3</sup> y de la Soledad de Utrera (1560)<sup>4</sup>.

En Sevilla sabemos cómo una cofradía e imagen de «N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Soledad, que salía en 1549 del Monasterio de Santo Domingo de Silos»<sup>5</sup> cambió su sede en 1561 al convento de Santiago de los Caballeros, en la collación de San Lorenzo<sup>6</sup>. Por entonces, en referencia a la procesión del Viernes Santo de 1567, un testigo manifestó que había «sacado siempre la Ymagen de Nuestra Señora de dolor»<sup>7</sup> ante una declaración ante notario que le había pedido el alcalde de la recién fundada Hermandad de la Soledad de Marchena, que adoptó reglas y formas cultuales idénticas: estación penitencial, paso de la Cruz, Cristo Yacente y ceremonia del descendimiento, que por cierto perduran en la actualidad. Entendimos en su día que la imagen sevillana que se relata en este protocolo debería ser de vestir, ya que así se encargó la imagen de Marchena muy poco después, y teniendo en cuenta que la efigie de la Virgen de la Soledad, a la que hoy se le sigue dando culto en la parroquia de San Lorenzo de Sevilla, cuenta restos policromos en parte de su busto, podría hipotetizarse que sigue siendo la misma, quizás ejecutada antes de 1567, como escultura de bulto redondo, que en algún momento se adaptó con candelero para ser vestida<sup>8</sup>.

Un hecho sucedido en la capital de la corte fue primordial para entender este cambio definitivo del modelo iconográfico y estético de las efigies de

2. GALLEGO BURÍN (1925: 154).

3. CAÑIZARES JAPÓN (2014a: 27-28, 76).

4. MAYO RODRÍGUEZ (2000: 471).

5. LÓPEZ MARTÍNEZ (1960: 170).

6. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO y PEÑA FERNÁNDEZ (1995: 177-179).

7. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1988: 35-36).

8. CAÑIZARES JAPÓN (2007: 71-72).

la Virgen de la Soledad como imágenes de vestir. El acontecimiento reseñado ocurrió en 1565, cuando Isabel de Valois (Fontainebleau 1546-Aranjuez 1568) tercera esposa de Felipe II, encargó al pintor y escultor de la corte Gaspar Becerra (Baeza 1520-Madrid 1570) la ejecución de una escultura que «representaba muy al vivo las Angustias y Soledad de la Virgen»<sup>9</sup> según modelo de un cuadro que ella misma había traído de Francia (fig. 2). Terminada la efigie y ante la dificultad de cómo vestirla, se decidió por la sugerencia de una de las camareras de la reina, la condesa viuda de Ureña, y fue ataviada con túnica blanca cerrada y larga hasta los pies, toca blanca al estilo monjil alrededor de la cabeza y manto negro amplio, es decir, como las viudas nobles de la época. De esta manera se puso al culto la imagen de la Virgen de la Soledad de Madrid en uno de los altares del convento de la Victoria a mediados de septiembre de 1565, y año y medio después se fundó la cofradía. En 1835, como consecuencia de la Desamortización, pasó a la Colegiata de San Isidro de Madrid donde permaneció hasta que fue destruida en 1936.

El 2 de enero de 1570 Gil Muñoz, vecino de Marchena, encargaba al escultor Gaspar del Águila «una imagen de nuestra señora de la soledad para vestida de talla e pintura que a de ser rostro y manos labrado de bulto y encarnado en toda perfeccion y de la cintura abaxo a de llebar su armadura de listones de borne y sus braços de lienzo y estopa»<sup>10</sup>. Esta imagen que se conserva, aunque con varias restauraciones, es probablemente la Virgen dolorosa procesional y de vestir más antigua documentada en Andalucía, con la particularidad iconográfica de presentarse arrodillada y con las manos entrelazadas.

Otras efigies renacentistas dentro del entorno sevillano, que también con restauraciones de diverso grado han llegado al presente y conservan el hieratismo, boca cerrada y frontalidad del rostro característicos, son las imágenes



Figura 2. Soledad de Madrid (Gaspar Becerra, 1565, desaparecida en 1936).

Imagen: Archivo del autor

9. TORMO Y MONZÓ (1913: 250).

10. HERNÁNDEZ DÍAZ (1933: 38).

de Nuestra Señora de la Soledad de Albaida del Aljarafe, Alcalá del Río, La Algaba, Arcos de la Frontera, Cantillana (Juan de Santamaría, 1583), Castilleja de la Cuesta, Coria del Río, Dos Hermanas, Espera, Gerena, Huévar del Aljarafe y Villamartín.

Del entorno de la escuela granadina de escultura, encuadrables en la segunda mitad del siglo XVI destacan las imágenes de la Virgen de la Soledad del monasterio de San Jerónimo de Granada (atribuida a Pablo de Rojas o a Diego de Aranda), y las de Antequera y de Archidona (Diego de Vega, 1578).

#### 4. LAS PRIMERAS HERMANDADES DE LA SOLEDAD Y SANTO ENTIERRO

Estas primeras imágenes dolorosas de Nuestra Señora infundieron cercanía y piedad popular, y fueron la base para dar luz y fundación a las primeras hermandades que dieron culto en España a la Virgen de la Soledad y al Santo Entierro de Cristo.

Hemos de recaer que el origen de las antiguas cofradías creadas en torno a la pasión y muerte de Cristo es un tema estudiado pero controvertido, pues aunque algunos investigadores atribuyen una remotísima antigüedad a ciertas corporaciones, la historiografía reciente ha venido a clarificar que, si bien existen antecedentes de culto en torno a determinadas advocaciones, así como ciertas celebraciones en la Semana Santa desde la época medieval, la auténtica entidad como hermandades, en el sentido estricto que hoy las conocemos, no fue adquirida hasta bien entrado el siglo XVI.

De hecho, el Concilio de Trento (1545-1563) coincide no por casualidad con la constitución oficial de las cofradías en gran parte de la cristiandad, o, dicho de otra manera, las hermandades penitenciales son una consecuencia de la Contrarreforma y especialmente del concilio tridentino.

De esta manera surgieron por toda España, en Castilla, en los reinos andaluces, en Aragón, incluso en los virreinos de Indias, pues eran provincias regidas por las mismas normas jurídicas, civiles y eclesiásticas, cofradías que rendían culto a la Cruz (la Vera Cruz), al Descendimiento, a la Piedad y las Angustias de Nuestra Señora, a Jesús Nazareno y a la Soledad de María y Santo Entierro de Cristo.

En lo relativo a la constitución oficial de las primitivas hermandades de la Soledad, es decir, a la aprobación de reglas por parte de la autoridad eclesiástica, hay que tener en cuenta la personalidad de los arzobispos que gobernaron las diócesis españolas en la segunda mitad del quinientos, destacando entre ellos Fernando de Valdés, cuya presencia en la silla hispalense (1546-1568) fue plenamente coincidente con el Concilio de Trento, además de ser uno de los individuos con mayor poder en el reinado de Felipe II (inquisidor general

y gobernador del Consejo de Castilla). Le siguieron en el gobierno arzobispal sevillano Gaspar de Zúñiga (1569-1571), Cristóbal de Rojas y Sandoval (1571-1580), y Rodrigo de Castro (1581-1600), siendo sus provisores generales quienes firmaron la reglamentación oficial de muchas hermandades surgidas en Sevilla como consecuencia del concilio tridentino.

En los reinos españoles tenemos noticias desde mediados del siglo XVI de la aparición de hermandades *soleanas* en: Sevilla (1549, hoy en San Lorenzo, con reglas de 1555-1557)<sup>11</sup>, Ayamonte (1550, con reglas de 1581)<sup>12</sup>, Úbeda (reglas de 1554)<sup>13</sup>, Jaén (reglas de 1556), Alcalá del Río (1556, con reglas de 1582)<sup>14</sup>, Huévar del Aljarafe (1556), Aracena (1558), Trigueros (reglas de 1558), Utrera (1558, con reglas de 1560), Osuna (reglas de 1560), Antequera (1560, con reglas de 1568), Villacarrillo (1560), Granada (1561) (fig. 3), Morón de la Frontera (1562, con reglas de 1580), Jerez de la Frontera (reglas de 1564), Lucena (1564), Mairena del Alcor (reglas de 1565), Ciudad Real (1565), Constantina (1565), La Roda de Andalucía (1565), El Puerto de Santa María (1566)<sup>15</sup>, Castilleja de la Cuesta (reglas de 1567)<sup>16</sup>, Marchena (reglas de 1567), Archidona (1567), Coria del Río (1567), Madrid (1567), Sanlúcar la Mayor (reglas de 1569), Carmona (1569), Córdoba (1569), Valladolid (1569), Lima (1571), Camas (1572), León (1572), Arcos de la Frontera (1573), Écija (reglas de 1573), Huelva (1573), San Juan del Puerto (reglas de 1573), Castro del Río (reglas de 1574), Lebrija (reglas de 1574), Moguer (reglas de 1574), Medina de Rioseco (1574), La Algaba (1575), Cabra (1575, con reglas de 1579), Las Palmas de Gran Canaria (1575), Cuzco (1578, con reglas de 1596), Niebla (1578), Málaga (1579), Almonte (1580), Andújar (1580), La Puebla de Cazalla (1580), Villalba del Alcor (1580), Hinojos (1581), Santiago de Compostela (1581), Alcalá de Guadaíra (1582), Cáceres (1582), Martos (1582), Palma de Mallorca (1582), Cantillana (1583) (fig. 4), Guadix (1583), Benacazón (reglas de 1584), Paterna del Campo (1584), Guadalajara (Nueva España, 1586), Tocina (1586), Cazalla (1588), Aznalcóllar (1589, con reglas de 1590), Bogotá (1589), Espera (1589), Quito (1589), Alcaudete (1590), Sanlúcar de Barrameda (1590), Escacena del Campo (1591), Vélez-Málaga (1591), Priego de Córdoba (reglas de 1594)<sup>17</sup>, Logroño (1594), Castilblanco de los Arroyos (1595), Campillos (1595), Cehégín (1595), Conil de la Frontera (1596), Dos Hermanas (1596), Estepa (1598), Los Palacios y Villafranca (1598), Guadalajara (Castilla),

11. CAÑIZARES JAPÓN (2014a).

12. MORENO FLORES (2003: 209-210).

13. MORENO SILES (2000: 35-55).

14. GARCÍA-BAQUERO LÓPEZ (1997: 43-49).

15. ALBA MEDINILLA (2016: 109-110).

16. PRIETO GORDILLO (1999: 111).

17. ALCALÁ ORTIZ (1994: 33-37).



Figura 3. Soledad de Granada, San Jerónimo (atribuida a Pablo de Rojas o a Diego de Aranda, segunda mitad siglo XVI). Imagen: Álvaro Pastor Torres

Nules, Tarazona, Valencia, La Palma del Condado (1600), Cádiz (1601)<sup>18</sup>, Gerena (1604) o Ciudad de México (antes de 1609), fundaciones que continuaron en época barroca.

18. POZO POLO (1993: 23).



Figura 4. Soledad de Cantillana (Juan de Santamaría, 1583). Imagen: Oscar Torres.

Retomando la cuestión reglamentaria, en lo relativo a la archidiócesis sevillana conocemos algunos estatutos de sus más antiguas hermandades de la Soledad, como es el caso de la de Sevilla datados entre 1555 y 1557, y la de Trigueros aprobados el 3 de agosto de 1558, con texto basado en las reglas hispanlenses, y también los reglamentos de la «transfixión y soledad de la madre de Dios» de Utrera refrendadas el 16 de febrero de 1560, aunque su tenor no se corresponde con el de Sevilla. Consta igualmente como las de la Soledad de Osuna fueron aprobadas el 10 de marzo de 1560, y un poco después, el 6 de mayo de 1564, entraron en vigor las de Jerez de la Frontera y las de Mairena del Alcor el 26 de enero de 1565, estando basados ambos textos en las reglas de la Soledad de Utrera. Otros estatutos posteriores son íntegramente copiados del reglamento de la Soledad sevillana, como son el caso Marchena en 1567 y Aznalcóllar en 1590.

Las primeras reglas de las corporaciones *soleanas* tienen características comunes a las de otras cofradías penitenciales que se estaban creando, y así en su tenor se definieron los derechos y obligaciones de los hermanos, que podían ser de luz y de sangre, indicándose incluso los remedios curativos que emplear tras la disciplina. Igualmente se detallaron las túnicas, las diferentes penas que aplicar por la no asistencia a la salida procesional, así como la colaboración económica o en cera para el mantenimiento de la cofradía, las fiestas que celebrar, así como el tratamiento a los hermanos que fallecieran. También se definieron los oficiales que dirigían las corporaciones: dos alcaldes, un fiscal, un mayordomo, un escribano, un prioste y un número variable de diputados.

En lo que podríamos establecer como específicamente *soleano*, las primitivas reglas ya imponían a Nuestra Señora de la Soledad como titular principal y que, en la procesión, que se debía efectuar el Viernes Santo, también figuraría la imagen del Cristo Yacente. Esta última cuestión implica que no es posible desligar la advocación de la Virgen de la Soledad y la del Santo Entierro de Cristo, aunque en algunas corporaciones una de las dos advocaciones fue eliminada con el paso del tiempo.

Sin embargo, los artículos expresados en las reglas no serían los que únicamente definieran las formas cultuales de las hermandades *soleanas* en estos primeros tiempos, pues en esta segunda mitad del siglo XVI la evolución en las formas ceremoniales se manifestó de tal manera que quedarían precisadas con unas prácticas que desde entonces determinarían la auténtica identidad de los cultos de las cofradías del Santo Entierro y Soledad. Estas novedades introducidas en la segunda mitad del siglo XVI concretaron una tipología de hermandad que en muchos casos ha perdurado a pesar de las prohibiciones eclesiásticas y el paso del tiempo.

Nos referimos a la ceremonia del descendimiento, como culto previo al depósito de la efigie de Cristo en la urna procesional, lo que obligó a que las imágenes de los yacentes se ejecutaran con los brazos articulados. También

es de subrayar la celebración de la Pascua, con la incorporación de imágenes de Cristo Resucitado que procesionaban junto a una imagen de la Virgen gloriosa, o bien, de la misma Virgen de la Soledad en una segunda salida.

Igualmente recaemos en la evolución de las andas procesionales con la inclusión de un paso de la Cruz, en algunos casos alegórico, y la aparición del paso de palio a principios del siglo XVII para portar a las imágenes de Nuestra Señora de la Soledad.

## 5. LA CEREMONIA DEL DESCENDIMIENTO

Desde su origen, las hermandades *soleanas* rindieron culto al Cristo Yacente, como se puede leer en el capítulo XIV de la regla de la Soledad de Sevilla, hecho verificado para el Viernes Santo de 1567, pues llevó en «processión la ymagen de Nro. Señor en un sepulcro transparente»<sup>19</sup>.

Por otro lado, la Hermandad del Santo Entierro apareció en Sevilla a principios del tercer cuarto de la centuria, lo que provocó un enfrentamiento judicial con la Soledad, ya que esta había denunciado que no podía procesionar otra imagen de Cristo Yacente. La consumación del largo pleito (1577-1599) deja entrever que, si bien el Santo Entierro emuló a la Soledad en la inclusión del Cristo Yacente, fue aquella la que introdujo la ceremonia del descendimiento.

Este acto fue adoptado por la Soledad de Sevilla y por las de su advocación de su entorno territorial. Curiosamente con el cambio de siglo, la primitiva cofradía hispalense desechó no solo esta ceremonia, sino también la efigie del Cristo Yacente y otras imágenes y prácticas que definen la tipología de las hermandades *soleanas*. Atribuimos este hecho al resultado del referido litigio y a las prohibiciones decretadas por el cardenal Niño de Guevara en 1604. Es especialmente destacable como este acto del descendimiento se ha mantenido en muchas cofradías de la Soledad y que, aunque en la actualidad se realiza en el interior de sus templos, en otros tiempos se efectuaban en la calle o en la plaza principal, que en algunas localidades han conservado el nombre de «plaza del Calvario», con objeto de la participación de los devotos y aumento de la piedad popular.

En la actualidad, y en lo relativo a la Archidiócesis de Sevilla, se sigue representando esta escenificación del descendimiento en Alcalá del Río, La Algaba, Archidona, Aroche, Benacazón, Cantillana, Cartaya, Castilblanco de los Arroyos, Mairena del Alcor, Marchena, Peñaflor y Trebujena; y tenemos constancia documental que se celebró en alguna época en Alanís, Albaida del Aljarafe, Alcolea del Río, Algeciras, Almadén de la Plata, Almonte, Alosno, Antequera, Bollullos Par del Condado, Bornos, Brenes, Las Cabezas de San Juan,

---

19. GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO (1988: 35-36).



Figura 5. Descendimiento de las hermandades de la Soledad de La Algaba, Cantillana, Alcalá del Río y Lima. Imágenes: José Manuel Salgueiro Morato, Ángel Espinosa, Hermandad de la Soledad de Alcalá del Río y Fabrizio José Stigler Camacho

La Campana, Castilleja de la Cuesta, Constantina, Coria del Río, Dos Hermanas, Espera, Estepa, Fuentes de Andalucía, Gerena, Huévar del Aljarafe, Jerez de la Frontera, Los Palacios y Villafranca, Paterna del Campo, La Puebla de Cazalla, Puerto Real, El Puerto de Santa María, Olivares, Pilas, San Roque (se celebraba en la ciudad de Gibraltar), Sevilla y Villaverde del Río<sup>20</sup>.

Es especialmente destacable cómo esta ceremonia se exportó, como las reglas, imágenes y formas identitarias *soleanas*, a las provincias novohispanas de los virreinos de Indias, especialmente a la Nueva España y al Perú, donde en su actual capital de Lima, antigua Ciudad de los Reyes, la hermandad de la Soledad sigue celebrando el acto cultural con la imagen articulada del Cristo del Descendimiento (Pedro de Noguera, 1619).

## 6. LA CELEBRACIÓN DE LA PASCUA DE RESURRECCIÓN

Otra de las señas de identidad que tipifica a las hermandades de la Soledad y Santo Entierro es la celebración de la Pascua de Resurrección. Este hecho ya lo encontramos documentado en 1575 en el acuerdo que la Soledad de Sevilla concertó con la comunidad carmelita para la cesión de terrenos donde construir su capilla, en el cual los frailes se comprometían «en la mañana de Resurrección de cada un año de salir a recibir la procesión que los dichos hermanos hacen [...] hasta el dicho monasterio [del Carmen]». Efectivamente el 21 de noviembre de 1574 la Hermandad de la Soledad había contratado con Jerónimo Hernández «un Cristo de Resurrección sobre una peana e unas parihuelas [...] ha de ser de madera de cedro y que sea de estatura de más de dos varas». También tuvo la Cofradía del Santo Entierro de Sevilla otra imagen de Jesús Resucitado, conservándose de esa época, aunque ya no procesionan, el de la Hermandad de la Soledad de Arcos obra de Pedro de Heredia en 1575 y el de la Soledad de Alcalá del Río, ejecutado por Juan Bautista de Aguilar en 1587.

En el caso de la Soledad de Sevilla el Cristo Resucitado procesionó el último cuarto del siglo XVI, de tal manera que tras la estación de la cofradía a la catedral el Viernes Santo con los pasos de la urna y de la Virgen de la Soledad, de nuevo «el domingo de Pascua siguiente con los clérigos y Cruz de la parroquia llevaban con mucha solemnidad la imagen de Jesucristo Resucitado y lo ponían junto a su Madre preciosa y todo se hacía con notable devoción, reverencia, frecuencia y estimación que de ello se hacía». Esta salida se efectuaba por la collación de San Vicente con destino al convento del Dulce Nombre de Jesús (actual sede de la Hermandad de la Vera Cruz), donde se había dejado

20. CAÑIZARES JAPÓN (2014b: 35-38).

dos noches antes el Cristo Yacente, por lo que la ceremonia consistía en el encuentro de la Virgen de Gloria con el Cristo ya Resucitado<sup>21</sup>.

En lo relativo a la Archidiócesis sevillana, de autoría anónima, gubiados en este primer periodo o en época barroca, se encuentran las imágenes de Cristo Resucitado de las hermandades de la Soledad de La Algaba, Bollullos de la Mitación, Dos Hermanas, Gerena (de tamaño menor al natural conocido como El Niño; sustituido en 1989), Hinojos (que protagoniza el encuentro con la Magdalena primero y con la Virgen de la Soledad después) (fig. 6), Huévar del Aljarafe, Los Palacios y Villaverde del Río. De época contemporánea procesionan los de Coria del Río y Gerena. Han desaparecido las imágenes, o al menos se tiene constancia de que celebraban la fiesta de la Pascua las hermandades de la Soledad de Albaida del Aljarafe (hasta 1761 procesionó el Niño Jesús y luego el Santísimo Sacramento), Almonte (imagen existente en 1640), Ayamonte, Benacazón, Brenes, Cantillana (documentado en 1583), Constantina, Espera (hasta 1800), Huelva, Marchena, Paterna del Campo, Peñaflor (documentado en el siglo XVIII), Pilas (sale actualmente el Niño Jesús), Sevilla (Soledad: 1575-1598, y Santo Entierro: siglos XVI-XVII) y Utrera.

Respecto a la imagen de la Virgen en actitud gloriosa, en el caso de la Soledad de Sevilla hay que señalar que existían dos esculturas diferentes: «Primera-mente la imagen de nuestra señora de la Soledad de tristeza que está en el altar mayor de la capilla de esta Cofradía / yten la imagen de la madre de Dios de alegría». La efigie desapareció al final del siglo XVI. De esta primera tipología, es decir, la existencia de una segunda efigie además de la titular Dolorosa de la Soledad, se conserva la conocida como Nuestra Señora del Resucitado de la Cofradía de la Soledad de Arcos de la Frontera, a la que se da culto en uno de los altares laterales de la capilla de dicha cofradía, sita en la parroquia arcense de San Pedro, aunque en la actualidad no procesiona. Caso único, en el antiguo Reino de Sevilla, y por ello especialmente destacable, es el de Nuestra Señora de las Alegrías titular de la Hermandad de la Soledad de Bollullos Par del Condado, que continúa procesionando el Domingo de Resurrección por la mañana bajo palio de malla y terciopelo azul, después que la Dolorosa lo hubiera hecho el Viernes Santo bajo palio negro.

Una segunda tipología de imagen sería la que denominaríamos como hechuras de doble rostro como el caso de la Soledad de Niebla, escultura destruida en 1936. Esto queda claro en el contrato que se firmó con Gaspar del Águila en 1578 donde se especificaba que debía «tener dos cabeças, la una para de tristeza y la otra ha de ser para de alegría, de tal manera que se puedan quitar e poner», que claramente deja entrever cómo serían intercambiadas el Viernes Santo y el Domingo de Pascua.

21. CAÑIZARES JAPÓN (2007: 55-56).



Figura 6. Los abrazos de Cristo Resucitado y la Soledad gloriosa de Hinojos.  
Imagen: Pedro Béjar

La tercera tipología, y mayoritaria, es la de la misma Virgen Dolorosa advocada de la Soledad la que efectuaba (y sigue haciéndolo en algunas localidades) una segunda salida procesional el Domingo de Pascua, ataviada con ajuar glorioso diferente a la manera que lo ha hecho dos días antes. Así que la Dolorosa procesiona bajo palio, vestida para la estación del Viernes o Sábado Santos generalmente con saya y manto negros, y atributos pasionarios tales como la corona de espinas y clavos en sus manos, y de nuevo sale el Domingo de Pascua, esta vez en andas generalmente descubiertas, ataviada Nuestra Señora con media luna a los pies, y corona y ráfaga de plata («una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en la cabeza» [Apoc 12, 1]).

Es este el hecho singular de algunas hermandades *soleanas* de la archidiócesis sevillana cuyo uso ha perdurado en Albaida del Aljarafe (al menos desde 1876), La Algaba, Castilleja de la Cuesta, Cazalla de la Sierra, Gerena; y Coria del Río e Hinojos, protagonizando en ambos casos la antigua tradición de *Los abrazos* con el Cristo Resucitado.

Esta salida de la Virgen el Domingo de Resurrección ha desaparecido, aunque se tiene constancia documental de que se efectuaba en Alanís (hasta el siglo XIX), Dos Hermanas, Espera, Huévar del Aljarafe y Sevilla<sup>22</sup>.

22. CAÑIZARES JAPÓN (2014b: 44-55).

## 7. EL PASO DE LA CRUZ

La tipología del culto externo de las cofradías de índole *soleana* se complementa con el paso de la Cruz. Tenemos constancia documental, en la Soledad de Sevilla, como poco después de su constitución oficial incorporó el paso de la Cruz con su Calvario, que quedó reflejado años más tarde, en el inventario de 1597, como «parigüelas» frente a la nominación de andas de los otros pasos, lo que nos hace pensar en una estructura de envergadura menor. También conocemos que en esa segunda mitad del siglo XVI «ordenaban su procesión de disciplina el Viernes Santo, que era como ahora es la última de aquel día, con notable orden y compostura [...]. Luego seguía en unas andas sobre su Calvario una Cruz desnuda, llevada en hombros de sus cofrades y acompañada con muchas luces». Estas parihuelas primigenias evolucionarían a un paso de mayor entidad que fue encargado en 1631 al genial artista granadino Alonso Cano<sup>23</sup>, y que desapareció con la invasión napoleónica en 1810.

Estas andas con la Cruz también fueron incorporadas por otras hermandades *soleanas* del antiguo reino de Sevilla, y es de destacar que continúa siendo el primero de los pasos en la anual estación de Semana Santa en las cofradías de Cantillana, Encinasola, Espera, Mairena del Alcor (recuperado en 1987), Marchena y El Puerto de Santa María (paso de «Las escaleritas»). El paso con la Cruz en el monte Calvario ha desaparecido en Alcalá de los Gazules, Bollullos Par del Condado (salió hasta 1974), Huelva, Jerez (Soledad), Lebrija, Los Palacios y Villafranca, La Puebla de Cazalla, San Fernando (Soledad), Sevilla (Soledad, mediados siglo XVI a 1860) y Trebujena.

En otros casos estas andas con el símbolo de la Redención evolucionaron o se reinterpretaron como una alegoría del Triunfo de la Cruz sobre la Muerte. Parece claro que también en la ciudad de Sevilla, en la Hermandad del Santo Entierro, se encuentra la primera iconografía que representa a un esqueleto sentado sobre el globo terráqueo al pie de la Santa Cruz en presencia de otros signos (el dragón o la hidra y leyendas alusivas). Todo apunta que en la reforma iconográfica de esta alegoría participó a mediados del XVII, Juan de Valdés Leal. Posteriormente, en 1691, el escultor Antonio de Quirós recompondría el esqueleto<sup>24</sup>, y en el nuevo concepto neoclásico que la corporación experimentó hacia 1829, protagonizado formalmente por su hermano, el imaginero Juan de Astorga, que restauraría la alegoría, conocida popularmente en Sevilla como «La Canina».

Este paso alegórico sigue formando parte del cortejo procesional de varias hermandades *soleanas* como son las de Alcalá de Guadaíra (recuperado en 1983), Alcalá del Río, y Osuna, y también ha procesionado en tiempos

23. CAÑIZARES JAPÓN y PASTOR TORRES (2001: 341-346).

24. MESTRE NAVAS (2010: 102-105).

recientes en Aracena (hasta 1936), Archidona, Ayamonte (hasta 1959), Dos Hermanas, Huelva (Santo Entierro, procesionó entre 1945 y 1958), Jerez (Santo Entierro, conocida popularmente como «La Chacha», recientemente restaurada aunque no procesiona desde 1955), Paterna del Campo, San Fernando (Santo Entierro, consta en 1878), Sanlúcar de Barrameda (documentado en 1845 y 1939), Sanlúcar la Mayor (Soledad, desaparecida en 1965) y Utrera (desaparecida en 1890).

## 8. EL CRISTO YACENTE

Desde su mismo origen las hermandades de la Soledad y Santo Entierro incorporaron en su culto externo un paso con la imagen del Cristo Yacente dentro de la urna o sepulcro. Este dato ya viene reflejado en las reglas de 1557 de la Cofradía de la Soledad de Sevilla donde se indicaba cómo debía ir: «el Christo al medio de la procesión» y una década después quedó descrito que «lleva en la procesión la imagen de Nro. Señor en un sepulcro transparente» y que había «sacado siempre la imagen de Nuestra Señora de dolor y asimismo la imagen de Nuestro Señor Jesucristo puesto en su sepulcro». Podemos hacernos una idea precisa de cómo eran estas andas pues en 1592 un vecino de la isla de Tenerife contrató con Miguel Ballés «un sepulcro de madera de la hechura e pintura que el sepulcro que tiene la Cofradía de la Soledad de esta ciudad que está en el Carmen, con que tenga dos varas y tercia largas de cuerpo con sus molduras y cuatro bolas abajo doradas o blancas. Ha de llevar un ángel de pasta», datos que debemos complementar con los recogidos inventarialmente: «el santo sepulcro que se lleva el Viernes Santo» que tenía «cinco perillas doradas [...] cinco velos listados [...] cuatro lienzos pintados [...] cinco ángeles [...] cuatro bolas blancas».

Afortunadamente, otras urnas de hermandades de la Soledad se conservan con excelente calidad artística, antigüedad y nobles materiales de ejecución. Destacan el paso de la urna del Cristo Yacente de Écija de madera dorada, plata y carey, ejecutado por Cristóbal de Yepes (1711), con faroles de plata de Damián de Castro (1765-1768, emulados luego en el paso del Señor del Gran Poder) y evangelistas atribuidos a Duque Cornejo (siglo XVIII). También está presente el carey en el sepulcro del Yacente de Utrera (siglo XVIII). En plata de ley sobresale la urna del Santo Entierro de Jerez repujada por Juan Laureano de Pina (1669-1694), y el sepulcro de Cádiz obra de Manuel Ramírez, con diseño de Diego María del Valle (1865). De madera tallada y dorada es la urna de Osuna, obra de José de Cueto (1724), y la de Antequera obra de Miguel Rodríguez Guerrero (1773). Del mismo territorio destaca el sepulcro dorado de Archidona (1736). Otras urnas barrocas destacables son las de Bornos (Juan de Morales, 1791), La Campana, Cantillana, Cartaya, Estepa, Gerena y Trigueros.



Figura 7. Los «armaos» con el Cristo Yacente, de la Soledad de Alcalá del Río.  
Imagen: Hermandad de la Soledad de Alcalá del Río

## 9. LOS «ARMAOS»

En la Hermandad de la Soledad de Sevilla el paso de la urna se acompañaba de «muchos hermanos de la Cofradía por penitencia voluntaria armados de todas armas con viseras y celadas para no ser conocidos, con partesanas y alabardas, y otras armas semejantes en las manos, representando la guardia que los judíos pusieron al sepulcro de Jesucristo Nuestro Señor», cuyos aditamentos y vestiduras se encuentran recogidos entre sus bienes inventariados a fines del siglo XVI: «nuebe lanças, tres grandes y las demás chicas[...]». Este acompañamiento debió desaparecer en Sevilla a la vez que el paso de la urna en la transición de los siglos XVI y XVII.

Esta escolta fue adoptada también por otras corporaciones *soleanas* como son las de Alcalá del Río (fig. 7), Mairena del Alcor y Marchena. En lo relativo al arzobispado sevillano ha desaparecido la representación de soldados romanos en las comitivas de Castilleja de la Cuesta, Huévar, Lebrija, San Fernando, Sanlúcar de Barrameda y Utrera.

## 10. EL PASO DE PALIO

Las prohibiciones decretadas en 1604 por el cardenal Niño de Guevara de ceremonias tales como el descendimiento y el encuentro del Domingo de Pascua y tras el largo pleito entre las hermandades del Santo Entierro y la Soledad de Sevilla,



Figura 8. Palio de traslados de la Soledad de Alcalá del Río (1753). Imagen: Hermandad de la Soledad de Alcalá del Río

provocaron que esta cofradía decidiera suprimir los titulares del Cristo Yacente, Cristo Resucitado y Virgen de la Alegría, y no parece casualidad que quedara como única devoción para sus hermanos la imagen Dolorosa de Nuestra Señora. Solo dos años después, el Viernes Santo 24 de marzo de 1606, sus cofrades introdujeron un revolucionario cambio formal, pues la Soledad de Sevilla procesionó desde entonces bajo palio, cuestión que marcaría el futuro de la Semana Santa<sup>25</sup>.

Esta manera de cubrir las andas se debió extender con rapidez por las corporaciones andaluzas, siendo hoy la manera que lo hacen la mayoría de las efigies de la Virgen de la Soledad, conservándose piezas de bordado y orfebrería de gran valor histórico y artístico.

Es preciso recaer en el palio que la Soledad de Alcalá del Río usa en sus traslados (fig. 8) para la celebración de su septenario, uno de los más antiguos

25. CAÑIZARES JAPÓN y PASTOR TORRES (1996: 38).

que procesionan en Andalucía, y señalar como en la cara interna de las bambalinas se asientan unas letras de plata, componiendo los dos primeros versos del *Stabat Mater* (STABAT MATER / DOLOROSA / IUXTA CRUCEM / LACRIMOSA), además de contener el nombre del donante y su exacta cronología: «Dió estas letras D. Andrés Adame Sambrano, Regidor Perpetuo. 1753». Esta leyenda, origen de la iconografía de los Dolores y Soledad de María, también se encontraba en el exterior de las caídas de un antiguo palio de la Soledad de Cantillana, que actualmente procesiona bajo los bordados *juanmanuelinos* procedentes de la Hermandad de los Panaderos de Sevilla.

## 11. LOS SÍMBOLOS SOLEANOS

La simbología de las hermandades de la Soledad pasa también por cuestiones identitarias comunes, tales como la presencia en el escudo corporativo de la Cruz con sudario y escaleras en el monte Calvario y emblemas pasionales como la corona de espinas y los tres clavos.

En otros casos también se incorpora la urna o bien el corazón cruzado por siete espadas representativos de los Dolores de la Virgen.

En el caso de las túnicas también es preciso recaer en la repetición de los colores blanco y negro, tonos clásicamente *soleanos*, tanto para la tradicional forma de ataviar a las imágenes de Nuestra Señora de la Soledad como para las de las vestiduras de los nazarenos.

En el caso de la Soledad de Sevilla ya en el último cuarto del quinientos sabemos que sus hermanos vestían, como ahora, con «túnicas bastas de lienzo blanco y escapularios negros, lo que es honra de la Virgen del gloriosa del Carmen cuyo hábito fue de este color primitivamente y así se ven sus religiosos retratados en la puerta del mismo Monasterio y no de color burriel como ahora se usa por algunos particulares respetos que habrán obligado a mudar al color negro». Estos colores, blanco y negro, constituyen la significación de las cofradías de la Soledad en modo mayoritario. Es especialmente reseñable que también este hábito se trasladó a las provincias novohispanas, como lo demuestra un lienzo barroco que posee la Hermandad de la Soledad de Lima (fig. 9).

## 12. EL PASO DEL STABAT MATER

La imagen de la Soledad de Sevilla (San Lorenzo), que fue probablemente la primera Dolorosa en procesionar bajo palio, adoptó en 1902 y definitivamente en 1927 una segunda forma de efectuar la estación, en representación de su verdadera iconografía del *Stabat Mater*, es decir, la Virgen sola al pie de la Cruz, aunque de esta presentación en las andas procesionales fue precursora



Figura 9. Cofrades de la Soledad de Lima con túnica blanca y escapulario negro, en un lienzo del siglo XVII. Imagen: Cofradía de la Soledad de Lima

la titular de la otra hermandad sevillana (San Buenaventura), que salió de esta forma por primera vez en 1852.

Además de estas dos imágenes sevillanas, la Virgen sale sola al pie de la Cruz en Almonte, Barbate, Las Cabezas de San Juan, Cádiz, Campillos, Cazalla de la Sierra, Chiclana de la Frontera, Cortegana, Estepa, Huelva, Isla Cristina, Jerez de la Frontera (Loreto), Lebrija, la Línea de la Concepción, Lora del Río, Moguer, Olvera, La Puebla de los Infantes, Rota, San Fernando, Sierra de Yeguas, Tarifa y Vejer de la Frontera.

### 13. LAS HERMANDADES E IMÁGENES DE NUESTRA SEÑORA DE LA SOLEDAD EN EL BARROCO

Tras la fundación de las primeras cofradías *soleanas* impulsadas por el Concilio de Trento, en el Barroco español se difundió la creación de nuevas hermandades que daban culto a Nuestra Señora de la Soledad.

Tenemos constancia de la existencia de nuevas hermandades en Garachico (1607), Alhama de Murcia (1614), Bollullos Par del Condado (1627), Albaida del Aljarafe (antes de 1637), Salamanca (1645), Barquisimeto (1650),

Alcalá de Henares (antes de 1652), Oviedo (1652), Palencia (1657), Badajoz (1664), Huércal-Overa (1664), Toledo (1666), Cartaya (1673), La Puebla del Río (1677), Santa Cruz de Tenerife (1678), Laujar de Andarax (1680), Bayárcal (1688), Ibiza (1691), Lugo (1698), Canales de la Sierra (1704), Cuenca (1734), Ceuta (1740), San Fernando (1747)<sup>26</sup>, Lepe (1751)<sup>27</sup> y Peñaflores (antes de 1784), entre otras.

Entre las imágenes barrocas de Nuestra Señora de la Soledad en la marca territorial sevillana destacan las de Benacazón, Cádiz, Chiclana de la Frontera, Écija, Hinojos, Olivares (atribuida a José Montes de Oca), Puerto Real (Luisa Roldán, 1688), El Puerto de Santa María, San Fernando, Sanlúcar de Barrameda (Diego Roldán Serrallonga, c. 1752).

En el entorno cordobés destaca la Soledad de Priage (fig. 10), y en el granadino, según algunos una de las obras cumbre del Barroco andaluz, la Virgen de la Soledad en el Calvario (José de Mora, 1671).

#### 14. DEL DECLIVE DECIMONÓNICO AL RENACIMIENTO ACTUAL

El desarrollo del siglo XIX tuvo tremendas consecuencias en España, y de manera paralela para las cofradías en general.

En la ciudad de Sevilla el siglo comenzó con la terrible epidemia de fiebre amarilla de 1800 que acabó con la vida de una parte importante de la población. El gobierno de Carlos IV, la invasión francesa y el absolutismo de Fernando VII marcaron las primeras décadas, que tuvo como remate el inicio de la caída del imperio que durante tres siglos había mantenido la corona hispánica.

Las cofradías en general y las *soleanas* en particular, no fueron ajenas a la debacle, especialmente afectadas por las diversas desamortizaciones de los bienes eclesiásticos, algo que tuvo como consecuencia la desaparición de muchas hermandades de la Soledad.

No obstante, se crearon nuevas corporaciones, o bien se renovaron las imágenes por escultores decimonónicos, que en el caso del arzobispado hispalense caben destacarse, algunas ya advocadas, por influencia servita, como de Nuestra Señora de los Dolores, siendo reseñables las de Bollullos de la Mitación, Camas (Juan de Astorga, 1819), Jerez de la Frontera (José Fernández Guerrero, 1800), Pilas y San Buenaventura de Sevilla (Gabriel de Astorga, 1851).

Hubo de esperarse a final de siglo para su recuperación o refundación de algunas hermandades, aunque sin duda otra tragedia iconoclasta sacudió a las cofradías de la Soledad, con la destrucción de numerosas imágenes en la década de los treinta del pasado siglo, y el inicio de la Guerra Civil.

26. MÓSIG PÉREZ (2015: 60).

27. VILLEGAS MARTÍN, MENDOZA BELTRÁN y MIRA TOSCANO (2015: 35-36).



Figura 10. Soledad de Priego de Córdoba (anónimo, siglo XVII). Imagen: Francisco Alcalá Sánchez

Tras la recuperación democrática en 1978 las cofradías españolas experimentaron un nuevo auge que muy pocos predijeron, pues a partir de entonces las hermandades en general y las *soleanas* en particular viven un nuevo renacimiento, tanto en lo eclesial, como en su reflejo de la verdadera piedad popular.

## 15. LA CONFEDERACIÓN NACIONAL DE HERMANDADES DE LA SOLEDAD

En el cabildo de oficiales de la Hermandad de la Soledad de Sevilla (San Lorenzo) celebrado el 26 de septiembre de 1985, el entonces hermano mayor Ramón Pineda Carmona planteó la inquietud de formar una asociación de cofradías que tuviera como titular a Nuestra Señora de la Soledad. Tras contacto con hermandades del entorno sevillano, dos años después se consiguió organizar una primera reunión de corporaciones *soleanas* en Bollullos de la Mitación, en concreto el 8 de diciembre de 1987, con lo cual se fundó la Fraternidad de Hermandades de la Soledad, actualmente denominada Confederación Nacional de Hermandades de la Soledad.

Tras esta primera convocatoria, se oficializó la coordinadora que comenzó a englobar a más hermandades y se realizaron en el siguiente año hasta tres convivencias: el 13 de mayo de 1988 tuvo lugar la segunda reunión en la casa Hermandad de la Soledad de San Lorenzo de Sevilla (fig. 11), la tercera fue organizada el 7 de junio por la de San Buenaventura y la cuarta el 11 de octubre por la de Castilleja de la Cuesta.

La quinta convivencia se celebró el 30 de enero de 1989 en la Hermandad de la Soledad de Gerena, la sexta el 10 de junio en la de La Algaba y la última de este año se celebró en Olivares el 11 de octubre.

Otras tres convivencias se celebraron en 1990. La que sería octava, el 9 de febrero en Albaida del Aljarafe, la novena se celebró el 25 de mayo en Mairena del Alcor, y la décima en Alcalá del Río el 16 de noviembre.

En 1991 solo hubo una edición, celebrada en Huévar del Aljarafe el 26 de enero, y en 1992 se celebraron dos convivencias: el 15 de febrero en Benacazón y el 29 de noviembre en Carmona.

El 21 de noviembre de 1993 se celebró la reunión *soleana* en Coria del Río, con la presencia de veintiséis corporaciones, el 29 de mayo de 1994 acudieron veinte hermandades a Sanlúcar la Mayor y el 6 de noviembre de ese año, se organizó la XVI convivencia en Paterna del Campo, primera en la provincia de Huelva, incorporándose cofradías de esta diócesis.

Posteriormente se celebraron en Lora del Río (XVII convivencia, 1995/05/21), Isla Mayor (XVIII, 1995/10/08) y Alcalá del Río (por segunda vez, XIX convivencia, 1996/02/04), con motivo de la Coronación Canónica de la Virgen.



Figura 11. Soledad de Sevilla, San Lorenzo (anónimo, mediados del siglo XVI).  
Imagen: Pepe Morán Antequera

La vigésima convivencia (1996/09/22) se celebró en Jerez de la Frontera, primera de la provincia de Cádiz, y fue presidida por Rafael Bellido Caro, obispo de Asidonia-Jerez, lo cual potenció la incorporación a la Confederación de nuevas hermandades de la Soledad de esta diócesis y de la de Cádiz.

Luego se celebraron en Marchena (XXI convivencia, 1997/02/02), Écija (XXII convivencia, 1998/06/21), Roma (con motivo de la peregrinación al Vaticano y encuentro con Juan Pablo II, XXIII convivencia, 1998/10/28) y Bollullos Par del Condado (XXIV convivencia, 1999/11/21).

Con motivo de la vigésimo quinta edición de estas convivencias se decidió que la organizara de nuevo la Soledad de Sevilla (San Lorenzo, 2000/02/27).

Las posteriores continuaron los años siguientes en Los Palacios y Villafranca (XXVI, 2000/11/26), Osuna (XXVII, 2001/11/18), y Benacazón (por segunda vez, XXVIII, 2002/10/27).

Al año siguiente se celebró por primera vez en la diócesis cordobesa, organizada por la Hermandad de la Soledad de Priego de Córdoba (XXIX, 2003/10/05) y posteriormente por segunda vez en Coria del Río, con motivo de la Coronación Canónica de la Virgen de la Soledad (XXX, 2004/02/08), siendo presidida la función por el arzobispo de Sevilla Carlos Amigo Vallejo.

De nuevo en la provincia de Córdoba, en Pozoblanco, se celebró la XXXI Convivencia (2004/11/07) y después la primera fuera de Andalucía, en la ciudad de Salamanca (XXXII, 2005/10/29), presidiendo la función Carlos López Hernández, obispo de la diócesis.

Por tercera vez se celebró convivencia en Alcalá del Río (XXXIII, 2006/06/11), y al año siguiente la primera organizada en el antiguo reino de Granada, en la ciudad de Guadix, capital de su diócesis (XXXIV, 2007/10/21), presidiendo el acto su obispo Juan García-Santacruz Ortiz.

El obispo de la diócesis de Huelva, José Vilaplana Blasco, presidió la convivencia en La Palma del Condado (XXXV, 2008/11/23), celebrándose al año siguiente en Marchena, por segunda vez (XXXVI, 2009/10/25).

Con motivo del bicentenario de las Cortes de Cádiz, la ciudad de San Fernando y su Hermandad de la Soledad acogieron la siguiente reunión (XXXVII, 2010/10/24).

Con el motivo del 450 aniversario de la Hermandad de la Soledad de Granada, se celebró solemne función en el monasterio de San Jerónimo presidida por Francisco Javier Martínez Fernández, arzobispo de Granada (XXXVIII, 2011/10/23).

En el tricentenario de la Hermandad de la Soledad de Olivares se celebró en la ciudad ducal la siguiente convivencia (XXXIX, 2012/10/21), continuando en Paterna del Campo (XL, 2013/10/24) y Lucena (XLI, 2014/10/26).

Al año siguiente tuvo lugar la convivencia *soleana* en el Principado de Asturias, organizada por la Hermandad de la Soledad de Oviedo (XLII, 2015/11/07), celebrando distintas ceremonias el arzobispo Jesús Sanz Montes y su obispo auxiliar Juan Antonio Menéndez.

Por segunda vez en la localidad aljarafeña de Albaida se celebró convivencia (XLIII, 2016/10/23), presidida por el arzobispo de Sevilla Juan José Asenjo Pelegrina.

Igualmente, por segunda vez, se celebraron convivencias por las hermandades de Hinojos (XLIV, 2017/10/29), con presidencia del obispo de Huelva José Vilaplana Blasco, de Salamanca (XLV, 2018/10/29) y de Priego de Córdoba (XLVI, 2019/10/20).

Es preciso señalar como en este año la Confederación organizó una exposición conmemorativa de la fundación de la asociación *soleana*, titulada «Soledad Universal», que se celebró en el Círculo Mercantil e Industrial de Sevilla entre el 22 de febrero y el 7 de marzo de 2019, con la muestra de imágenes, enseres, piezas suntuarias y procesionales y documentos de veintiséis hermandades<sup>28</sup>.

Las siguientes convivencias *soleanas*, previstas para 2020 y 2021 en El Puerto de Santa María y en Alcalá del Río debieron ser suspendidas por la situación pandémica.

Tras la adversidad sanitaria se recuperaron las convivencias que se celebraron en Mairena del Alcor (XLVII, 2022/11/26) y en Alhaurín de la Torre (XLVIII, 2023/10/15).

A la hora de cerrar esta comunicación está prevista la convivencia anual para el 3 de noviembre de 2024, a celebrar por segunda vez en Gerena, inmersa en la conmemoración por el 50 aniversario de la Coronación de Nuestra Señora de la Soledad.

Igualmente, para años futuros está prevista la organización de convivencias por las hermandades de la Soledad de La Algaba (2025), Huéscar-Overa (2026), Bollullos Par del Condado (2027), Cantillana (2028), Pozoblanco (2029), Coria del Río (2030), Salamanca (2031), La Palma del Condado (2032), Sevilla (San Lorenzo, 2033, en el bimilenario de la Soledad de Nuestra Señora) y Benacazón (2034).

La Confederación se rige por unos estatutos muy similares a las reglas de las hermandades y tiene como fines básicos rendir culto público a la Soledad de María al pie de la Cruz, ejercer la caridad, fomentar la formación cristiana y reforzar la unión entre las hermandades españolas bajo la advocación de Nuestra Señora de la Soledad.

La Confederación está regida por una junta coordinadora compuesta por los cargos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y varios vocales que coordinan la actividad durante cuatro años, prorrogables otros cuatro más, aunque esta es solo la directiva, pues las componentes son las propias hermandades *soleanas*.

---

28. CAÑIZARES JAPÓN (2019).

Se celebra anualmente un pleno de hermanos mayores en el que se analizan todos los asuntos de interés, correspondencia, cuentas, convivencias previa y siguiente, sugerencias y otros asuntos.

Para la convivencia anual hay una reunión previa en la que participan miembros de la junta de gobierno de la hermandad que recibió, los correspondientes a la corporación que va a recibir y la junta coordinadora. Se celebra en la localidad cuya cofradía de la Soledad va a organizar la nueva convivencia. Antes o después se ha visitado al obispo o arzobispo de la diócesis en cuestión, al cual se invita a presidir la convivencia, y él indica a dónde va a ir destinada la colecta de los sobres de la caridad.

La Convivencia Nacional suele tener una víspera el día previo, un sábado del mes de octubre o noviembre, cuando van llegando las diferentes cofradías *soleanas* a las que se les ofrece una visita a las dependencias de la hermandad anfitrióna, a veces una charla, incluso una visita turística a la localidad, y otros actos, pero la jornada central se celebra al día siguiente, el domingo, con solemne Eucaristía presidida por el obispo de la diócesis, concelebrada por los directores espirituales asistentes, finalizándose la reunión anual con un almuerzo fraterno.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBA MEDINILLA, L. (2016): *Una Hermandad Real: La Soledad de El Puerto de Santa María*. Almería, Editorial Círculo Rojo.
- ALCALÁ ORTIZ, E. (1994): *Soledad en todos. Historia de la Real Cofradía del Santo Entierro de Cristo y María Santísima de la Soledad Coronada (1594-1994)*. Priego de Córdoba, Real Cofradía del Santo Entierro de Cristo y María Santísima de la Soledad Coronada.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. (2007): *La Hermandad de la Soledad. Devoción, Nobleza e Identidad en Sevilla (1549-2006)*. Córdoba, Editorial Almuzara.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. (2014a): *Las antiguas reglas de la Hermandad de la Soledad de Sevilla*. Sevilla, Hermandad Sacramental de la Soledad.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. (2014b): *Las hermandades de la Soledad y Santo Entierro en el Reino de Sevilla*. Sevilla, edición del autor.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. (2019): (Edición y estudio). *Soledad universal. Catálogo de la exposición conmemorativa del XXX aniversario fundacional de la Confraternidad de Hermandades y Cofradías de la Soledad. Círculo Mercantil e Industrial de Sevilla. 22 de febrero al 7 de marzo de 2019*. Sevilla, Confederación Nacional de Hermandades y Cofradías de la Soledad.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. y PASTOR TORRES, A. (1996): «El primer palio de la Soledad», *ABC de Sevilla*, 5 de abril de 1996: 38.
- CAÑIZARES JAPÓN, R. y PASTOR TORRES, A. (2001): «Un paso procesional de Alonso Cano para la cofradía sevillana de La Soledad», *Laboratorio de Arte* 13: 341-346.
- GALLEGO BURÍN, A. (1925): *José de Mora*. Granada, Universidad de Granada.

- GARCÍA-BAQUERO LÓPEZ, G. (1997): *Nuestra Señora de los Dolores en su «Soledad Coronada»*. Sevilla, Ediciones Giralda.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. (1988): «La devoción de la dolorosa en Sevilla (IV)», *ABC de Sevilla*, 21 de marzo de 1988: 35-36.
- GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F. y PEÑA FERNÁNDEZ, J. (1995): «Historia de las Hermandades de Penitencia», *Sevilla Penitente I*. Sevilla, Editorial Gever.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. (1933): *Documentos para la Historia del Arte en Andalucía. VI. Arte y artistas del Renacimiento en Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- LABARGA GARCÍA, F. (2005): «La Soledad de María», en Santuario de Torreciudad e Instituto Mariológico de Torreciudad (Eds.), *Scripta de María*, serie II, número II: 371-433. Torreciudad, Instituto Mariológico de Torreciudad.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, C. (1960): «Archicofradía Sacramental de Jesús de la Pasión. Estudio documental. Aspecto religioso y social», *Archivo Hispalense* 101-102: 169-193.
- MAYO RODRÍGUEZ, J. (2003): «Antigua Hermandad y Archicofradía de Nazarenos de la Santa Vera Cruz, Santo Entierro de Cristo, Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna y Nuestra Señora de los Dolores. Utrera», en *Misterios de Sevilla V*: 464-485. Sevilla, Ediciones Tartessos.
- MESTRE NAVAS, P. (2010): *Historia de la Real Hermandad del Santo Entierro de Sevilla. Del Colegio de San Laureano al de San Gregorio de los ingleses*. Sevilla, Real Hermandad Sacramental del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo, Triunfo de la Santa Cruz y María Santísima de Villaviciosa.
- MORENO FLORES, M.<sup>a</sup> A. (2003): *Raíces de una cofradía*. Ayamonte, Ayuntamiento de Ayamonte y Diputación Provincial de Huelva.
- MORENO SILES, A. (2000): *Datos históricos (1488-1998) de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y M.<sup>a</sup> Magdalena y de la Sociedad Benéfica de los Albañiles de Úbeda*. Úbeda, Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y María Magdalena.
- MOSIG PÉREZ, F. (2015): *Historia de la Hermandad de la Virgen de la Soledad (San Fernando, Cádiz)*. Cádiz, Diputación Provincial.
- PRIETO GORDILLO, J. (1999): *La Hermandad de la Plaza de Castilleja de la Cuesta (1370-2000)*. Castilleja de la Cuesta, Pontificia, Real e Ilustre Hermandad Sacramental de Santiago Apóstol y Cofradía de Nuestro Padre Jesús de los Remedios en el Santo Sepulcro y Nuestra Señora de la Soledad.
- POZO POLO, Á (1993): *La Real Cofradía de María Santísima de la Soledad y Entierro de Cristo. Fundada en la Ciudad de Cádiz. Noticia Histórico-Artística (siglos XVI-XX)*. Cádiz, Real y Venerable Cofradía de Penitencia de Ntra. Sra. de la Soledad y Santo Entierro de Ntro. Señor Jesucristo.
- TORMO Y MONZÓ, E. (1913): «Gaspar Becerra», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* 21(4): 241-265.
- VILLEGAS MARTÍN, J.; MENDOZA BELTRÁN, E. y MIRA TOSCANO, A. (2015): *La antigua cofradía de la Soledad de Lepe y sus reglas de 1751*. Lepe, Ayuntamiento de Lepe.



## El tema iconográfico de la Virgen y el libro, un ejemplo de religiosidad popular

### The Iconographic Theme of the Virgin and the Book, an Example of Popular Religiosity

REYES PRO JIMÉNEZ

**Resumen:** La Virgen María leyendo o interrumpiendo por un momento la lectura de un libro es una iconografía muy extendida para la representación de varias advocaciones marianas de gran devoción popular. El libro puede considerarse uno de los atributos o símbolos más característicos y de los que tienen un significado más profundo entre los varios que podemos ver acompañando las imágenes de la Virgen. Se comentan algunos ejemplos de imágenes pictóricas y escultóricas que encontramos en la ciudad de Sevilla que siguen el tipo iconográfico de la Virgen con un libro.

**Palabras clave:** Virgen María, iconografía libro, advocaciones religiosas, devoción popular, Sevilla.

**Abstract:** The Virgin Mary reading or interrupting for a moment reading a book is a very widespread iconography for the representation of various Marian devotions of great popular devotion. The book can be considered one of the most characteristic attributes or symbols and one of those that have a deeper meaning among the several that we can see accompanying the images of the Virgin. Some examples of pictorial and sculptural images that we find in the city of Seville that follow the iconographic type of the Virgin with a book are discussed.

**Keywords:** Virgin Mary, book iconography, religious devotions, popular devotion, Seville.

## 1. EL LIBRO COMO SÍMBOLO

El libro como símbolo es una representación o mediación para acceder a conceptos abstractos y universales, que incluso pueden hallarse dentro de una idea de lo sagrado. Así, el libro simboliza la sabiduría, además del universo según Mohyddin ibn-Arabi, para quien «el universo es un inmenso libro»<sup>1</sup> y también lo sagrado, pues «representa el libro de la vida, el aprendizaje y el espíritu de la sabiduría, la revelación y la sabiduría de las Escrituras»<sup>2</sup>. Como símbolo de sabiduría el libro acompaña a muchas imágenes de santos, sobre todo padres y doctores de la Iglesia. También el libro transmite incluso la idea de Cristo como Verbo Divino, siendo numerosas en la historia del arte las imágenes de Cristo con un libro.

Asimismo, el libro siempre se consideró un objeto de prestigio, tanto por la sabiduría que se suponía a las personas representadas con él como por razones económicas, denotando la riqueza de las mismas. Se asociaba a altos eclesiásticos, damas y caballeros nobles, personajes ilustres. Además, aparece como atributo de varios santos y santas.

El significado teológico y religioso de los símbolos fue fundamental para hacer comprender a un nivel popular el importante papel de María. En el caso de las imágenes de la Virgen, el libro profundiza su simbolismo en cuanto a representación no solo de la sabiduría en general, sino en concreto de la sabiduría divina, presente en los episodios clave de la historia de María recogidos en los textos de la Sagrada Escritura. Así, el libro de la Sagrada Escritura junto a la Virgen recuerda a los fieles la presencia de María en dichos textos y es incluso una advertencia visual contra los adversarios de su papel fundamental en el cristianismo, pues en Ella se ha generado la Palabra y el Verbo. Además, el libro significa la propia sabiduría de la Virgen que le es otorgada por la Divinidad, pues «el atributo que más constantemente ha sido relacionado con las virtudes de María en el arte de Occidente es el libro. El libro, receptáculo del conocimiento, exalta su sabiduría»<sup>3</sup>.

Si en muchas de las representaciones el libro que sostiene o lee la Virgen es la Sagrada Escritura, otras veces es un Libro de Horas, como por ejemplo las *Horae Beatae Mariae Virginis*, como vemos en la famosa *Madonna del libro* de Botticelli, recordando a los fieles el culto y las oraciones específicas dedicadas a la Virgen (fig. 1).

Para algunos autores existen dos significados para el libro que acompaña a la Virgen, dependiendo de que figure abierto o cerrado, pues «el libro abierto que sostiene la Virgen indica el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento»<sup>4</sup>. La representación del libro cerrado se ha visto como una

1. LORENZO ARRIBAS (2008: s. p.).

2. COOPER (2000: 104-105).

3. KRAEMER D'ANNUNZIO (2018: s. p.).

4. MURGA (1983: 136-137).



Figura 1. Virgen del Voto. Sevilla. Archicofradía de Pasión. Fotografía: Daniel Salvador Almeida

referencia a la virginidad de María y también se ha relacionado con el conocimiento esotérico y místico ante las revelaciones de la divinidad, interpretando el pasaje de Isaías que proclama que cualquier visión se volverá como el texto de un libro sellado.

## 2. LA LECTURA

Muchas representaciones escultóricas o pictóricas de la Virgen nos dan datos del modo en que se llevaba a cabo el acto de leer, en algunas obras vemos a María solitaria y absorta en una lectura de un libro sagrado, evidentemente

leyendo de forma íntima e interior, en un modo de lectura que se ha llamado endofásica; un ejemplo podemos verlo en la *Vergine leggente* de Antonello de Messina (c. 1475). Pero en muchas otras representaciones la Virgen lee con el Niño y en varias es Santa Ana quien lee con la Virgen, lo que harían en voz alta.

Solo en los tiempos más actuales el hecho de leer es exclusivamente un acto personal o interior, antiguamente era común la lectura en voz alta, pues el analfabetismo estaba muy extendido y era normal que una persona leyera textos a un auditorio iletrado. Incluso existía el término *meldar*, del latín tardío *meletāre* y este del griego μελετᾶν (*meletânk*) y que se conservó en el sefardí. Es un sinónimo de recitar en voz alta o declamar, ejercicio que además servía a los estudiantes para aprender.

Por tanto, hay que tener en cuenta que el conocimiento de los libros, de los textos y obras literarias llegaba a muchas más personas además de las que sabían leer, pues era una práctica común la lectura en voz alta incluso en una época en la que ya el acto de leer se iba haciendo de forma callada, personal y para sí mismo. Esto era válido tanto para textos religiosos como para textos literarios o de ficción. Según Lola Luna, la lectura en voz alta y la efectuada para sí tenían su trasunto iconográfico respectivamente en el tema de Santa Ana leyendo a la Virgen y en los retratos de las damas con un libro<sup>5</sup>.

Aunque hasta el siglo XIX las mujeres no tenían fácil acceso a las actividades intelectuales, que eran comúnmente un privilegio de los hombres, hay que considerar que a partir de los siglos XIV y XV la lectura interna se hizo un vehículo de la humanización del sentimiento religioso, de la nueva piedad dentro del ámbito de la cultura humanista. Las mujeres no quedan ajenas a esta religiosidad que se va centrando en el ámbito de la persona y en el uso de la lengua vulgar.

Así, la lectura se fue convirtiendo en un elemento de la devoción, de una devoción en privacidad y no en público, potenciada por la alfabetización que avanzaba, sobre todo desde el siglo xv, con un aumento de la producción de textos devocionales. En los propios libros miniados y en los retratos de nobles, no faltan ejemplos de la mujer como lectora, pues «las imágenes de mujeres leyendo, o teniendo un libro entre sus manos, son muy frecuentes en la pintura europea desde el Renacimiento. El libro conlleva una carga simbólica de estatus, conocimiento y distinción»<sup>6</sup>.

5. LUNA (1996).

6. ALBERDI (2024: s. p.).

### 3. LA VIRGEN LECTORA

Cada vez más se fue popularizando una iconografía de la Virgen y el libro en la que se representaba la imagen de la Virgen de forma similar a los retratos de las damas nobles (que se acompañaban con el libro como signo de su elevado estatus): una figura femenina, sola y absorta en una lectura endofásica o interior que solo ocasionalmente levanta la mirada del libro que sostiene entre las manos. Pero a la vez se la representa ensalzando su virginidad, su sabiduría y su meditación sobre las Sagradas Escrituras.

En esta representación de la Virgen lectora, el discurso simbólico puede incluir además del libro otros elementos, que son muy variables. Esto es muy evidente en el caso de imágenes de candelero, pues se suelen cambiar habitualmente las vestimentas y elementos que complementan la iconografía, abandonando el libro o incluso cambiando totalmente su sentido al portar una imagen del Niño Jesús. En el caso de los modelos inmaculistas podemos ver otros símbolos además del libro, como la media luna apocalíptica y las azucenas que hablan de la pureza de María.

El objeto libro está presente como simbología en la representación de distintas advocaciones de la Virgen María y en escenas de varios momentos principales de su vida, independientemente de que aparezca sola o con el Niño. Nos centraremos en los tipos iconográficos en los que el elemento protagonista central es la figura de la Virgen acompañada de un libro, ya sea en representación en solitario o junto con arcángel como en la Anunciación y Encarnación, pues en este caso el centro de atención iconográfico y compositivo es la Virgen María.

Así, la representación de la Virgen sola y leyendo se presta a muy diversas advocaciones y denominaciones, mostrando a la Virgen en una lectura solitaria, en actitud de recogimiento y aceptación, que se repite de varias de dichas advocaciones, en las imágenes de la Inmaculada Concepción, la Virgen del Carmen, etc., que se acompañan con un libro. Existe una específica advocación Virgen del Libro, incluso en su variante de los Buenos Libros.

### 4. LA VIRGEN Y EL LIBRO, EJEMPLOS EN SEVILLA

Repasaremos algunos ejemplos de imágenes pictóricas y escultóricas que encontramos en la ciudad de Sevilla que siguen el tipo iconográfico de la Virgen con un libro. Nos limitaremos a comentar solo algunas obras, pues dedicarle unas líneas a todas las imágenes que tenemos en Sevilla en las que aparece la Virgen con un libro excedería con mucho los límites de este artículo. Las imágenes de la Anunciación y la Encarnación abundan en los templos y museos de Sevilla, tanto que Martínez Alcalde enumeraba

ochenta obras pictóricas y escultóricas solamente de estos dos temas iconográficos<sup>7</sup>.

También tuvieron gran éxito en esta ciudad, sobre todo desde la época del Barroco, las imágenes de Santa Ana y la Virgen Niña. Son numerosísimos los ejemplos en los que la Virgen aparece en su infancia acompañada de su madre, Santa Ana, de forma cotidiana e intimista propiciando unos recursos iconográficos en similitud a lo familiar, que tienen su base en un cambio en el arte religioso desde época bajomedieval hacia la humanización.

Especialmente desde la época del Renacimiento, la Iglesia católica trató de hacer la imagen de lo sagrado y de la santidad más cercana y atractiva al pueblo, con el objetivo de aproximarse lo más posible al fiel. Los santos, en muchos casos se mostraban similares a la gente de a pie, como personas corrientes que con su vida virtuosa (que estaba al alcance de todos) habían llegado a la gloria, tratando de demostrar que eran como los fieles que rezaban ante ellos y que podían también alcanzarla. Era una manera de luchar contra la reforma protestante y la teoría de la predestinación. De ahí además que en muchos casos se presenten las figuras sagradas de forma humanizada, sobre todo en el caso de las obras destinadas a la devoción privada, en las que es frecuente la representación del Niño Jesús y la Virgen Niña, en muchas ocasiones en este caso acompañada por Santa Ana «con la intención de alentar una tierna devoción mariana desde el recurso imaginativo de la infancia, asumiendo el espíritu de la Contrarreforma católica que invitaba a presentar las figuras religiosas de la manera más humana y atractiva»<sup>8</sup> (fig. 2).

Esta iconografía se convierte en el símbolo de transmisión del saber de madre a hija a través de la palabra leída, centrándose en el objeto libro. En esta conocida, frecuente y popular iconografía de santa Ana enseñando a leer a la Virgen, casi siempre es obligada la presencia de un libro que centra la composición o que tiene gran protagonismo en la misma. También podemos ver imágenes de la Virgen Niña y santa Ana acompañadas por san Joaquín, derivando la significación iconográfica y simbólica hacia una alegoría de la familia cristiana, quizás como consecuencia de la interesante polémica que surgió a raíz de la celebración del Concilio de Trento sobre la ortodoxia de la iconografía de santa Ana como maestra de la Virgen.

#### 4.1. El tema iconográfico inmaculista y de órdenes religiosas

La Virgen del Voto de la Hermandad Sacramental de la antigua Colegial del Salvador responde en su título al voto inmaculista, realizado por los hermanos

7. MARTÍNEZ ALCALDE (1997: 43-52 y 187-192).

8. DELENDÁ (2007: 80).



Figura 2. Santa Ana y la Virgen.  
Pedro Roldán.  
Convento del Santo Ángel.  
Fotografía de la autora

de dicha corporación en defensa de la creencia en la Pura Concepción de María, tan arraigada en la Sevilla del siglo XVII; un juramento público para «sentir, afirmar, publicar y defender, en quanto alcançare nuestra capacidad, y sabiduría, que la siempre Virgen María, Nuestra Señora Madre del hijo de Dios, en el instante primero de su generación natural, fue concebida, limpia, y sin mancha de pecado, que fue privilegiada, libre, y exempta de la culpa original...»<sup>9</sup>. No fue un voto de sangre como el realizado por los hermanos del Silencio, pero sí vinculaba a los hermanos que solicitasen su ingreso en la corporación sacramental, y de este hecho se derivó el título de la imagen mariana.

9. Texto tomado de la web de la Hermandad de Pasión.

La imagen de la Virgen ha sido datada por José Roda Peña en 1654. De autor anónimo, es una imagen de candelero para vestir de 1,57 m de altura, de actitud hierática y acusada frontalidad, pero con detalles naturalistas como las orejas en las que luce pendientes. Los mechones del cabello están solo ligeramente señalados desde una raya central, pues la talla está concebida para lucir cabellos naturales. El rostro de la Virgen, con ojos entornados y labios cerrados, tiene expresión ensimismada en la lectura del libro que porta entre sus manos y que es su atributo más característico.

Evidentemente tiene restauraciones muy profundas y desde muy antiguo. Aunque no se tenga testimonio de ellas, sí está documentada la realizada por Manuel Gutiérrez Reyes en 1905 después de un incendio en la capilla sacramental. Más recientemente la restauró Gutiérrez Carrasquilla en 2010. La imagen de Nuestra Señora del Voto se realizó con seguridad para procesionar, pero no lo ha hecho en tiempos recientes, solo de forma extraordinaria en el año 1919. Tuvo ráfaga y luna de plata que se perdieron, pero conserva una corona barroca y magníficos mantos.

En la iglesia de San Buenaventura la imagen que preside el altar mayor es llamada La Sevillana. Procede del desaparecido convento casa grande de San Francisco, cuyos religiosos fueron los máximos defensores de la creencia en la Inmaculada Concepción de la Virgen. La Virgen, que tuvo una gran devoción en Sevilla, fue sin embargo desvalijada por unos ladrones que la dejaron sin

joyas, por lo que según la tradición se comenzó a decir que la Virgen era tan bonita y tan sevillana que no necesitaba adornos siendo conocida como «La Sevillana» desde entonces (fig. 3).

Esta imagen de la Inmaculada Concepción se ha atribuido en varias ocasiones a Juan de Mesa, aunque no existen hasta el momento testimonios documentales; en 2003 fue restaurada por Juan Manuel Miñarro, quien también la atribuyó al citado Mesa por los rasgos estilísticos y de ejecución. La Virgen, además de presentar la media luna a sus pies, lleva un libro entre sus manos.

A fines de la Edad Media existía en Triana el hospital



Figura 3. Virgen La Sevillana, convento de San Buenaventura. Fotografía de la autora

de Santa Brígida, en el que radicó desde el siglo XVI la hermandad de alfareros de las santas Justa y Rufina que desde entonces tomó por titular a la Virgen en el momento de la Expectación al parto, la advocación de la O, que hoy corresponde a las imágenes Gloriosa y Dolorosa de la conocida Hermandad de la O. Esta advocación de la Virgen de la O se inspira en la *Liturgia de las horas*, pues en unas fechas de diciembre las antífonas para el cántico de Vísperas empiezan siempre con la exclamación admirativa «oh»: «Oh, Sabiduría...»; «Oh, Adonai...». Esto dio origen al título «Virgen de la Oh», simplificándose el grafismo a «Virgen de la O».

No existen datos sobre la cronología de la ejecución de la imagen gloriosa de la Virgen de la O. Aunque pueda coincidir con la fundación de la hermandad a mediados del siglo XVI, ha llegado a nosotros muy transformada y restaurada ya desde mediados del XVII, pero no se tienen datos del autor ni de los restauradores. La Virgen de la O gloriosa presidió la iglesia en los sucesivos retablos mayores hasta 1961, cuando se retiró por su mal estado de conservación. Restaurada por José Manuel Cosano Cejas en 1999, hoy se venera en un retablo procedente del desaparecido oratorio de San Felipe Neri (fig. 4).

Iconográficamente se representa a la Virgen de la O, de la Expectación, de forma idéntica a las Inmaculadas. Tiene la mirada baja leyendo un libro con pastas de terciopelo rojo y aplicaciones de plata, que porta con ambas manos y que contiene las antífonas antes citadas. Como es muy habitual en la escultura sevillana, es una imagen de candelero con cabellera de pelo natural y con orificios en los lóbulos auriculares. La Virgen porta corona y pendientes, tiene a sus pies la media luna y se rodea con una ráfaga, todo ello realizado en la segunda mitad del siglo XVIII por el platero Antonio Ramos.

Como hemos dicho, la representación de la Virgen sola y leyendo se presta a muy diversas advocaciones y denominaciones y se incluye la utilización de otros símbolos y elementos además del libro; existen diversas imágenes de advocaciones propias de órdenes religiosas en las que la Virgen aparece leyendo y vestida con el hábito propio de las mismas. Es habitual que en su tipo iconográfico estas imágenes de congregaciones religiosas (en las advocaciones de



Figura 4. Virgen de la O Gloriosa. Parroquia de La O. Fotografía de la autora

Misericordia, las Cuevas, la Merced Comendadora, etc.) no se acompañen del Divino Niño. Además, la Virgen aparece con hábito de dichas congregaciones u órdenes religiosas.

Un ejemplo lo vemos en el convento del Santo Ángel, de carmelitas descalzos de Sevilla donde se conserva un interesante lienzo que representa a la Virgen del Carmen con un libro, la Virgen se presenta con el escapulario y el hábito característicos de esta orden carmelita.

La Virgen del Carmen del convento del Santo Ángel está ensimismada en la lectura del libro que porta en sus manos, que es evidentemente un texto sagrado, lo que se corrobora por la disposición tipográfica en sus páginas. Sabemos que María meditaba la palabra tanto por el testimonio de los Salmos como del evangelista san Lucas y en este lienzo parece leer las Sagradas Escrituras o la *Liturgia de las horas*. La composición responde al retrato de dama noble, en el que vemos a la Virgen ataviada con un hábito notablemente enriquecido y con corona que incluye elementos simbólicos (fig. 5).

Otras dos obras pictóricas anónimas y de la misma iconografía podemos ver en los conventos carmelitas de Baeza y San Miguel en Úbeda. La imagen



Figura 5. La Virgen del Carmen, convento del Santo Ángel de Sevilla. Fotografía: reverendo padre Juan Dobado



Figuras 6 y 7. Virgen del Carmen leyendo. Convento de San Miguel de Úbeda y convento del Carmen de Baeza. Fotografía: reverendo padre Juan Dobado

de la Virgen se presenta completa, sentada en un gran sillón y acompañada de cortinajes y de una mesa sobre la que descansa el jarrón de azucenas, flor simbólica de la pureza de María. En ambas obras pictóricas la Virgen porta un libro y la vestimenta es un hábito enriquecido sobre todo en la orla de su capa, muy parecido al ejemplo del convento sevillano. En el caso de la Virgen del convento de Úbeda la corona presenta similitudes respecto al lienzo sevillano, pero en el de Baeza la corona es de carácter imperial. Son obras anónimas, la de Úbeda corresponde al XVIII según sus características estilísticas. Agradecemos al reverendo padre Juan Dobado Fernández OCD su amabilidad al darnos a conocer y facilitarnos las imágenes de estas obras carmelitanas de la iconografía de la Virgen lectora, en Úbeda, Baeza y Sevilla (figs. 6 y 7).

En Sevilla tuvieron devoción otras imágenes que corresponden a la iconografía inmaculista portando el símbolo del libro, pero que en la actualidad presentan sus manos desnudas en oración, por ejemplo, la Virgen de Regina en la iglesia de San Martín y la Virgen de la Encarnación Gloriosa en San Benito, de las que nos han llegado representaciones antiguas de la iconografía lectora. Además, existen otras imágenes, como una Inmaculada del antiguo convento de San Antonio de Padua, que podría pensarse tuviesen la misma iconografía de Virgen con un libro.

La imagen de la Virgen llamada tradicionalmente de Regina, actualmente en la iglesia de San Martín, procede del convento dominico de Regina Angelorum



Figuras 8 y 9. Iconografía de la Inmaculada de Regina, iglesia San Martín, en su representación pictórica y en la actualidad. Fotografías: autora y web Artesacro

que se encontraba en la calle del mismo nombre. Entre 1549 y 1810 en este convento se estableció la extinguida Hermandad del Santo Crucifijo e Inmaculada Concepción de María. Paradójicamente a esta advocación, el prior del convento pronunció en 1613 varios sermones dudando de la concepción sin mancha de María, dentro del marco de la controversia teológica que tuvo tanta repercusión popular en la Sevilla del siglo XVII. Con la invasión francesa el convento quedó en ruinas y la imagen fue trasladada a la Iglesia de San Martín fusionándose la hermandad con la sacramental de dicha iglesia (figs. 8 y 9).

Esta talla de la Inmaculada es obra anónima barroca muy reformada, o también puede responder a la autoría de Cristóbal Ramos en 1794. Está realizada en barro cocido y tiene cabellera de pelo natural. Fue restaurada en el año 1985 por José Rodríguez Rivero-Carrera. Esta imagen une las manos en actitud de oración, pero la iconografía de la primitiva Inmaculada de Regina incluía un libro, pues en un lienzo en la misma iglesia de San Martín la Virgen porta el libro abierto en sus manos.

La Hermandad de la Virgen de la Encarnación, en la parroquia de San Benito desde 1921, residió en el barrio de Triana durante más de trescientos años, venerando como titular principal a una imagen mariana de gloria bajo la advocación de María Santísima de la Encarnación, aunque el tipo iconográfico responde fundamentalmente a características y atributos inmaculistas (figs. 10 y 11).



Figuras 10 y 11. Virgen de la Encarnación Gloriosa, Hermandad de San Benito.  
Fotografías: web de la hermandad

Esta imagen de vestir se relaciona con el círculo artístico de Juan Bautista Vázquez el Viejo, pudiéndose datar a mediados del siglo XVI, en fecha coetánea a la fundación de la hermandad. A su llegada a la iglesia de San Benito la iconografía usual de la Virgen incluía un libro en sus manos, como ocasionalmente se presenta en épocas más recientes.

El gremio de lenceros, tejedores o sederos mantuvo una hermandad que daba culto a la advocación de la Virgen de la Estrella; radicaba en un hospital llamado de San Roque situado en la antigua Alcaicería de la Seda, en la zona que correspondería actualmente a la calle Hernando Colón y sus alrededores; parece que concretamente en la calle Escobas, después llamada Mercaderes y desde 1868 Álvarez Quintero, donde existía un retablo de la Virgen de la Estrella.

Según Morgado, a principios del siglo XVI buscando mayor espacio el hospital y la hermandad se trasladaron a una ermita cercana la Puerta de San Juan, en la calle entonces llamada Estrella, hoy calle Guadalquivir, próxima al compás de la antigua parroquia de San Juan de Acre. Allí se construyó un hospital en cuyo claustro se incluyó dicha ermita, que se amplió en la segunda mitad del siglo XVII dada la gran afluencia de fieles (fig. 12).

La fama de los milagros de la Virgen de la Estrella aumentó la devoción a lo largo del siglo XVII, sobre todo con ocasión de la gran epidemia de 1649, y

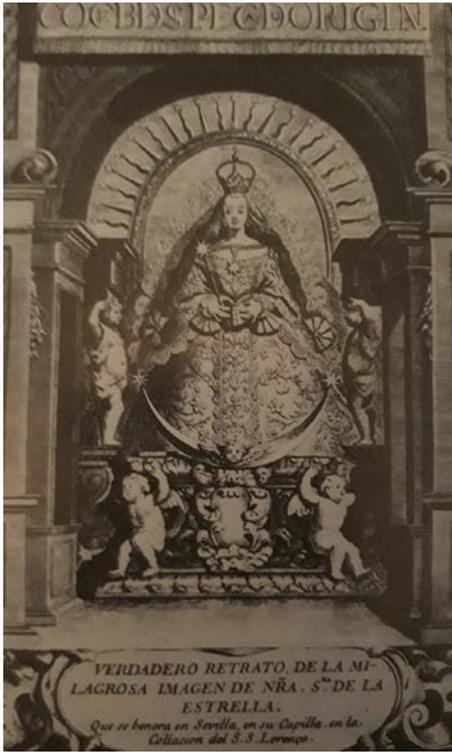


Figura 12. Grabado de la Virgen de la Estrella, siglo XVIII. Fotografía: web Artesacro

mente esta no es la imagen primitiva, siendo una talla completa de bulto redondo que sostiene un Niño Jesús; sus características la sitúan en el primer cuarto del siglo XVII, solo la estrella que porta parece idéntica a la de la Virgen que vemos en los grabados. La postura del Niño Jesús recuerda al que porta la Virgen de la Estrella de la catedral, imagen de cronología anterior.

#### 4.2. La Anunciación y la Encarnación

El tema de la Anunciación está entre los más representados en el arte cristiano y entre los que aparecen más tempranamente, pues quizás la primera Anunciación sea una imagen de las catacumbas de Priscila del siglo IV; lo vemos tanto en obras de gran formato como en breviarios y libros de horas, en este caso su uso está propiciado por el carácter intimista de la escena que conectaba bien con las devociones privadas.

Es el momento culminante en la vida de María y también marca el inicio de la misión de Cristo en la tierra, con la «plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4).

en los comienzos del XVIII. Se inscribieron nobles sevillanos en la hermandad, como los marqueses de las Torres. Pero desde fines del XVIII esta hermandad decayó y con la desamortización de 1835 se clausuró la capilla, las obras de arte serían trasladadas a otras iglesias y casas particulares. La Virgen de la Estrella, que había tenido tanta devoción, se llevó a casa de los marqueses de las Torres y parece que posteriormente a un oratorio privado cercano a la iglesia de San Pedro de Alcántara.

Existen grabados de esta imagen de vestir o de candelero de la Virgen de la Estrella en las que la vemos de pie, con acusada frontalidad y ricas vestiduras sosteniendo un libro.

Esta imagen no ha llegado a nuestros días, pero la advocación de la Estrella se conserva hoy en otra imagen en convento de Santa Ana de carmelitas calzadas. Evidente-

Es el primer acto de la Redención, que Beda el Venerable describía como «exordium nostrae Redemptionis».

Este tema se basa en fuentes canónicas y también en los textos apócrifos. El único de los Evangelios canónicos que lo narra es el Evangelio de san Lucas (1, 26-38). El tema también está tratado en otras fuentes literarias como el Evangelio del Pseudo Mateo (9, 1-2), el Protoevangelio de Santiago (11, 1-3) y el *Evangelio armenio de la Infancia*. Además, son varios los textos inspirados en los apócrifos, como el *Speculum Historiae* de Vicente de Beauvais, la *Leyenda Aurea* de Jacobo de Vorágine y más tarde las *Meditationes vitae Christi* (atribuidas a san Buenaventura) y la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia.

Según la *Leyenda dorada*, cuando el Ángel apareció María se encontraba en su casa, de noche, leyendo y meditando las palabras del profeta Isaías en las que se anuncia que una virgen concebirá y dará a luz un hijo cuyo nombre será Emmanuel. La lectura de María es una lectura solitaria y ensimismada de los libros sagrados, mostrando aceptación de las profecías que hablan de su propio destino y del nacimiento del Mesías: «Por eso el Señor mismo les dará un signo. Miren, la virgen está embarazada y dará a luz un hijo, y lo llamará con el nombre de Emanuel» (Isaías, 7:14).

Tal suposición cuenta con testimonios literarios desde la época carolingia (en el poema *Krist de Otfried*), y artísticos desde los siglos IX-X (Marfil de la escuela de Metz). En la Baja Edad Media la idea la recogen algunas versiones de las *Meditationes Vitae Christi* y Ludolfo de Sajonia en su *Vita Cristi* apunta además un doble significado, siguiendo al Pseudo-Mateo: el libro sería también un atributo de la sabiduría de la Virgen<sup>10</sup>.

Aparentemente, bajo el punto de vista iconográfico es una escena sencilla de dos personajes: la Virgen como una hermosa doncella que centra la atención del arcángel; solo de manera ocasional los acompañan otras figuras como el Espíritu Santo en forma de paloma, Dios Padre o coros angélicos. El arcángel y María se encuentran en un escenario que puede tener variantes: un exterior con un fondo de arquitecturas que aluden a la ciudad de Nazaret (en las obras más antiguas), el interior de un templo (normalmente en el arte francés), o más frecuentemente (sobre todo en el arte de Flandes) en un espacio cerrado y doméstico que es la casa de María, como describen los Apócrifos.

La escena contiene una gran carga de simbolismo, pues se integraron en ella toda una serie de objetos simbólicos, algunos de los cuales acabaron por hacerse prácticamente imprescindibles. Pero solo nos detendremos en la presencia del libro, uno de los atributos típicos de María en representaciones de la Anunciación, como símbolo de la Sagrada Escritura y su cumplimiento en un momento clave de la historia de María; la presencia de un

10. LORENZO ARRIBAS (2008: s. p.).

libro en esta iconografía ha sido documentada desde los primeros ejemplos de la misma.

La Virgen se representa normalmente acompañada de un libro que lee, o que en otras ocasiones descansa cerrado sobre un atril o una mesa: libro que llegó a establecerse como un elemento fijo de la escena, sobre todo a partir del siglo XIV.

También vemos en muchas ocasiones a la Virgen acompañada de labores y tejidos (en la educación de la mujer se recomendaban las labores manuales antes que las intelectuales), incluso trabajando la púrpura para el velo del templo según el Protoevangelio de Santiago (XI, 1). Esto es significativo porque la Virgen leyendo los textos sagrados nos lleva al propio concepto de texto y tejido: «“texto” es un cultismo que deriva de *textum*, que propiamente significa ‘tejido’, ‘entrelazado’ [...] ya Nebrija dejó sentado que «texido» *se decía textum en latín* [...] confluye el proceso iconográfico y el etimológico que explica el paso del “tejido” al “texto” [...] Así, llegamos a emparentar ruela y libro, “tejido” y “texto”»<sup>11</sup>.

Bajo el punto de vista del análisis artístico, Anunciación y Encarnación pueden considerarse un mismo acontecimiento, pero con dos actos consecutivos muy definidos que tienen su plasmación en las formas iconográficas. Por ello, la escena presenta grandes e importantes variaciones que pueden pasar desapercibidas. En la Anunciación, el arcángel aparece en un plano algo superior y María está arrodillada tal y como se la describe en el apócrifo Pseudo-Mateo, pero en la Encarnación es la figura del arcángel la que se nos muestra de rodillas ante la Virgen pues en Ella ya se encuentra el Divino Verbo.

En el museo de Bellas Artes de Sevilla se conservan varias pinturas sobre la Anunciación en las que la Virgen se acompaña del libro (Murillo, Juan del Castillo...). La más temprana entre ellas es la tabla de Alejo Fernández (1475-1545). Datada hacia 1508 y procedente del monasterio de San Isidoro del Campo (Santiponce, Sevilla). Alejo Fernández fue uno de los pintores de más prestigio de Sevilla en los comienzos del XVI, su estilo aúna la tradición del norte de Europa con elementos italianizantes, por ello la composición es rígida, pero con perspectiva de líneas de fuga perfectamente definidas, el dibujo es preciso y delicado (fig. 13).

Aparecen en esta obra Dios Padre, el Niño Jesús con la Cruz sobre un rayo de luz, además del arcángel, que hace ademán de inclinarse ante María. Todo ello indicativo de la iconografía de la Encarnación. El libro descansa en un atril reclinatorio cubierto con un paño de color verde, simbólico de la esperanza.

Elisa Bermejo Martínez atribuyó a Marcellus Coffermans (1549-1575) dos tablas en díptico del museo de Bellas Artes de Sevilla que representan la Anunciación y la Visitación y que pueden datarse hacia 1570<sup>12</sup>.

11. LORENZO ARRIBAS (2008: s. p.).

12. BERMEJO MARTÍNEZ (1985: 17-33).



Figura 13.  
Anunciación,  
Alejo Fernández,  
h. 1508. Museo  
de Bellas Artes  
de Sevilla.  
Fotografía: Museo  
de Bellas Artes de  
Sevilla

Marcellus Coffermans (activo en Amberes entre 1549 y 1579) denota las influencias de Hans Memling, Gérard David y Alberto Durero, con un estilo minucioso de firmes trazos y modelos idealizados. Sus obras estuvieron destinadas sobre todo a la exportación y gozaron en España de gran éxito comercial. La escena de la Anunciación está representada en un interior doméstico dividido en dos planos muy verticales, quizás por las dimensiones de la tabla; en la zona superior aparece el ángel y en el inferior la Virgen que ha sido sorprendida mientras leía. La Virgen sostiene un libro marcando con un dedo el lugar de la interrumpida lectura (fig. 14).

En la sevillana parroquia de San Lorenzo se encuentra una tabla de la Anunciación pintada en 1591 por el sevillano Pedro de Villegas Marmolejo



Figura 14.  
Anunciación,  
atribuida Marcellus  
Coffermans, h.  
1570. Museo de  
Bellas Artes de  
Sevilla. Fotografía:  
inventario CE0046P

(1519-1596). Su estilo tiene una gran influencia del Manierismo italiano y de la pintura flamenca, fundamentalmente por la paleta de color y las actitudes de las figuras. El arcángel sostiene un rollo desplegado en espiral donde se leen las palabras de la salutación recogidas en el Evangelio de san Lucas y aparecen tanto el Espíritu Santo en forma de paloma como Dios Padre. Sobre un reclinatorio descansa un libro abierto (fig. 15).

A la Anunciación de la Virgen se dedica el templo de la antigua casa profesa de la Compañía de Jesús, en cuyo emplazamiento se edificó la actual Facultad de Bellas Artes. En el retablo mayor de esta iglesia, la tabla de la Anunciación está en el segundo cuerpo, no presidiéndolo como sería de esperar por la advocación del templo, pues el lugar central está dedicado a la pintura de la *Circuncisión de Cristo*. Esta Anunciación se considera la mejor obra conocida del pintor antequerano Antonio Mohedano (1564-1626). Pacheco la menciona en



Figura 15.  
Anunciación.  
Pedro de Villegas  
Marmolejo, 1591.  
Parroquia de  
San Lorenzo.  
Fotografía de la  
autora

su libro *Arte de la Pintura* atribuyéndola ya a dicho pintor y Diego Angulo corroboró la atribución. Se data entre 1604 y 1606 (fig. 16).

Esta obra es uno de los casos en los que la advocación de Anunciación no coincide con la iconografía exacta del momento de la vida de la Virgen, pues vemos al arcángel arrodillado e incluso el hecho de la Encarnación representado por medio del rayo de luz en diagonal que va hacia Ella, por lo que en estricto sentido artístico estamos ante una representación de la Encarnación.

La escena se divide en dos niveles: un ambiente doméstico y el cielo donde Dios Padre envía al Espíritu Santo ante un grupo de arcángeles en oración; sobre ellos, un coro de ángeles músicos y cantores, respondiendo a una antigua tradición basada en el Evangelio Armenio de la Infancia, del siglo VI, donde se cuenta que los ángeles cantaban himnos de alabanza a la Virgen.

En el trascoro de la catedral de Sevilla se sitúa la capilla de la Encarnación, presidida por un retablo realizado en torno a 1630 por Francisco de Ocampo en el que vemos a la Virgen interrumpiendo la lectura de un libro y al arcángel que dobla la rodilla ante Ella (fig. 17).

Dos versiones del tema de la Anunciación pintadas por Murillo se encuentran en Sevilla: la del convento de los Capuchinos, hoy en el museo de Bellas Artes (hacia 1665-1666), y la conservada en la iglesia del hospital de la Caridad (hacia 1670) (fig. 18).

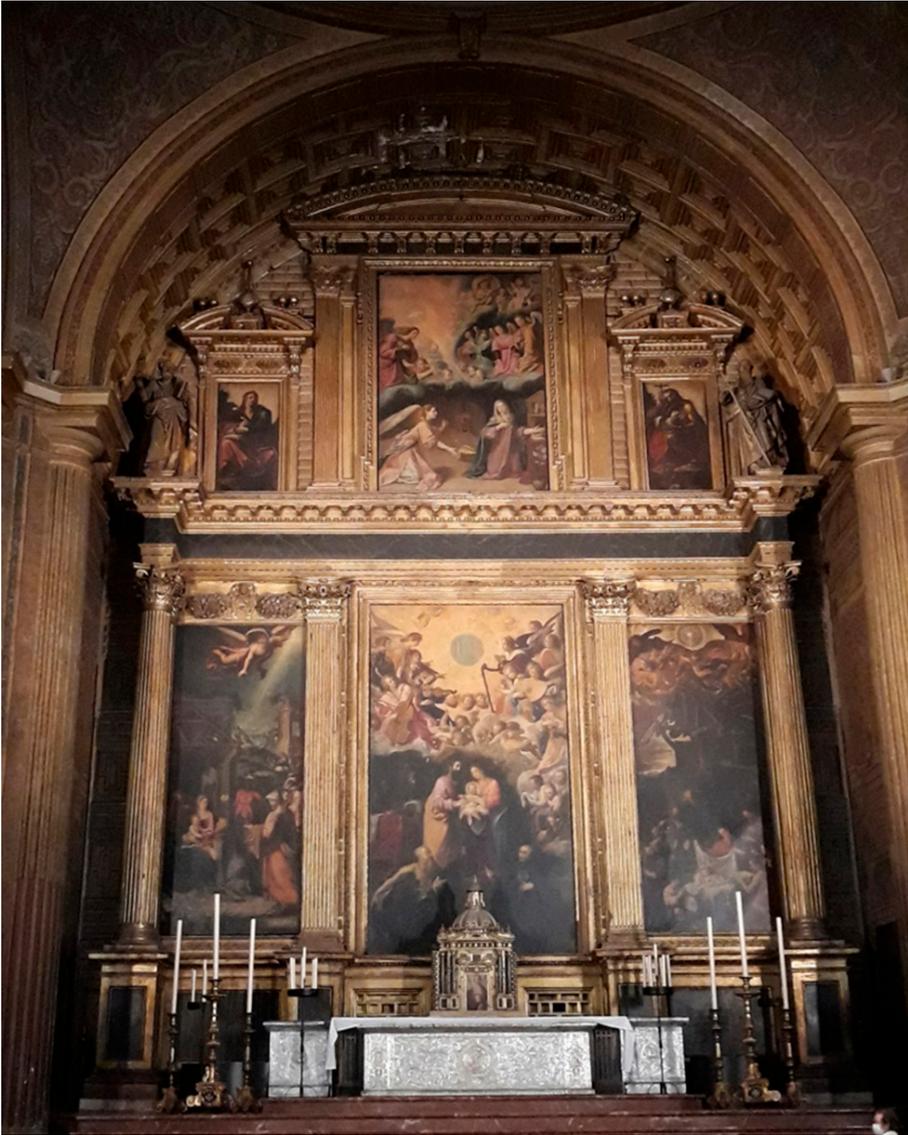


Figura 16. *Anunciación*, de Antonio Mohedano (h. 1604-1606), en el retablo mayor de la iglesia de la Anunciación. Fotografía: web Artesacro

La *Anunciación* del museo de Bellas Artes fue realizada para la capilla mayor del convento de Capuchinos. En esta obra la Virgen mira complacida hacia el ángel y el libro permanece abierto entre sus manos, el arcángel se encuentra sobre una nube y en un plano algo superior, según la iconografía del momento preciso de la Anunciación. Es sobresaliente el detallismo en elementos como la costura o el libro (fig. 19).

Figura 17. Capilla de la Encarnación, Francisco de Ocampo, 1630. Trascoro de la catedral de Sevilla. Fotografía de la autora



Figura 18. La Anunciación del convento de los Capuchinos. Museo de Bellas Artes de Sevilla. Fotografía: inv. CE0124P





Figura 19. La *Anunciación*, Murillo. Iglesia del hospital de la Santa Caridad. Sevilla. Fotografía de la autora

La *Anunciación* de la iglesia de San Jorge (hacia 1670). Óleo sobre lienzo (156 x 123 cm), que se encuentra en un retablo lateral, no fue encargada para la misma, sino que fue donada a la Hermandad de la Santa Caridad por el marqués de la Granja en 1683. En ella Murillo repite el esquema, pero María no toca el libro y tiene las manos entrecruzadas sobre el pecho, el arcángel se arrodilla respondiendo a la iconografía de la Encarnación. En el retablo y enmarcando la pintura aparecen símbolos de la Letanía a la Virgen: fuente, espejo, torre... que suelen acompañar las representaciones de la advocación de la Inmaculada.

Otro ejemplo de la representación de la *Anunciación*, en la que María muestra un libro, lo vemos en la capilla de las Doncellas de la catedral de Sevilla. Esta denominación popular tiene su origen en la hermandad fundada en esta capilla en 1521 con el objetivo de otorgar dotes a doncellas que carecieran de medios económicos que aportar al matrimonio. El retablo primitivo tenía unas pinturas sobre tabla, atribuidas al pintor Cristóbal de Morales que se aprovecharon para el actual retablo y pueden fecharse sobre 1530, el actual es de 1771 y se debe al ensamblador José Rivera. También vemos la *Anunciación* sobre la reja lateral, datada en 1551 siendo obra de Pedro Varela como fundidor y de Antón Sánchez en la policromía (fig. 20).

En una ciudad tan cofradiera como Sevilla no podía faltar una hermandad dedicada a la *Anunciación*. En 1975, para dar culto a tal advocación se

fundó en la barriada Juan XXIII la conocida abreviadamente como Hermandad de la Anunciación. La imagen de la Virgen de la Anunciación, de la segunda mitad siglo XVIII, está atribuida al círculo de Duque Cornejo, excepto las manos (de posible escuela montañesina del siglo XVII) con las que sujeta el característico libro y a veces un rosario y una medalla. El arcángel san Gabriel es obra del escultor imaginero Fernando Castejón López. Como en otras ocasiones, vemos la identificación iconográfica ambigua de los momentos de la Anunciación y Encarnación, pues estando el arcángel arrodillado ante la Virgen, la iconografía correspondería a la Encarnación (fig. 21).

El orfebre don Manuel de los Ríos realizó el libro de plata que la Virgen lleva en sus manos y el ramo de azucenas del mismo metal que hoy porta en su mano derecha el arcángel san Gabriel, que acompañó a la Virgen de la Anunciación por vez primera vez en el año 2003 en la procesión para presidir el Pregón de las Glorias.

El convento de la Encarnación, perteneciente a la Orden de las Agustinas Ermitañas, fue fundado en la plaza de la Encarnación en 1591, pero en el siglo XIX su edificio fue derribado y el convento estableció su sede en la actual plaza de la Virgen de los Reyes. Es conocido popularmente como convento de Santa Marta, ya que su iglesia ocupa la antigua capilla del hospital de Santa Marta, originaria del siglo XIV sobre vestigios de época islámica (fig. 22).



Figura 20. Retablo mayor de la capilla de las Doncellas, José Rivera, 1771. Catedral de Sevilla. Fotografía de la autora



Figura 21. La Anunciación, parroquia de la barriada Juan XXIII. Fotografía: F. J. Montiel



Figura 22. Grupo central del retablo mayor del convento de la Encarnación, siglo XVII. Fotografía de la autora



Figura 23. Virgen de la Encarnación. Hermandad de la Sagrada Cena, iglesia de los Terceros. Fotografía: web hermandad

El retablo mayor está presidido por grupo escultórico de la Encarnación del siglo XVII, procedente del antiguo convento agustino. En este caso la confusión iconográfica es al revés que en el ejemplo anterior de la barriada de Juan XXIII, pues el momento representado en el grupo escultórico es la Anunciación, al encontrarse el arcángel en un plano superior respecto a la Virgen.

La imagen de la Virgen de la Encarnación de los Terceros proviene de la Esclavitud de Nuestra Señora de la Encarnación, corporación unida a finales del siglo XX a la Hermandad de la Cena, que actualmente tiene su sede en la iglesia de los Terceros (figs. 23 y 24).

La iconografía de esta imagen participa de las características inmaculistas además de portar el



Figura 24. Virgen de la Encarnación, Hermandad de la Sagrada Cena, iglesia de los Terceros. Fotografía: web Artesacro

libro, pero en los cultos la acompaña la figura complementaria del arcángel san Gabriel, componiendo plenamente la escena de la Encarnación. No obstante, habitualmente preside un retablo barroco en la capilla de la Encarnación, o de la Esclavitudes, acompañada con las imágenes de santa Justa y Rufina, procedentes del desaparecido convento de las Vírgenes.

Sus características estilísticas responden al siglo XVII siendo obra de autor anónimo, aunque atribuida a Juan de Mesa por Emilio Gómez Piñol, basándose en sus manos muy similares en talla y diseño a las manos de la Virgen del Socorro de la Hermandad del Amor, que son las originales de esta obra documentada de Mesa. Juan Manuel Miñarro, quien restauró la Virgen de la Encarnación recuperando su cromatismo original, corrobora dicha atribución. Esta imagen tuvo modificaciones, sobre todo en el siglo XIX con la inclusión de ojos de cristal, pero conservó partes talladas del busto que no suelen presentar las imágenes de candelero o vestir. La Virgen de la Encarnación sostiene habitualmente en sus manos un libro.

#### 4.3. La Virgen de los Buenos Libros

Aunque no estemos ante la iconografía de la Virgen sola y con un libro, pues es el Niño Jesús quien sostiene el mismo, existe en Sevilla una obra que se relaciona con la advocación más «lectora»: Virgen de los Buenos Libros.

En el museo de Bellas Artes de Sevilla se conserva un óleo sobre tabla de la *Virgen de los Buenos Libros* de Marcellus Coffermans (1549-1575). Es una obra de raigambre flamenca en su ejecución detallista y plenamente renacentista en el empleo del color, que puede datarse en torno a 1560. El libro es sostenido por



Figuras 25 y 26. La *Virgen con el Niño*, de Marcellus Coffermans, museo de Bellas Artes de Sevilla (c. 1540) y detalle de la cartela. Fotografías: inventario CE0045P

la Virgen, pero es el Niño quien maneja sus páginas con expresión atenta. En una cartela junto a la imagen de la Virgen se lee un texto posterior a la ejecución de la obra y que da cuenta de la donación de la tabla: «Doctor Antoni Carez / Clavijo almae Ecclesia / Hispalensis Canonicus / Paenitentarius devo / tionis ergo 1624», esta cifra parece estar modificada (figs. 25 y 26).

La advocación de la Virgen de los Buenos Libros fue difundida por el Orden de los Capuchinos, religiosos descalzos de San Francisco, que tradicionalmente se han caracterizado por la espiritualidad a través de la lectura. Existen imágenes llamadas Virgen de los Buenos Libros en León, Murcia, etc. La devoción, muy relacionada con la de Virgen de la Sabiduría, está presente frecuentemente en el patronazgo de lectores, estudiantes y profesionales de la biblioteconomía y la documentación (fig. 27).

Muy cercana a este museo de Bellas Artes existe una calle llamada de la Virgen de los Buenos Libros, abierta tras la demolición de varios edificios en 1965. Al año siguiente se colocó bajo el rótulo de la calle un retablo cerámico de Cerámicas Santa Ana, obra de Antonio Martínez Adorna (1943-1995), pintor ceramista especializado en el tema de los retablos devocionales. En este magnífico azulejo se reproduce fielmente la obra de Coffermans.

Virgen de los Buenos Libros es un acertado y apropiado nombre para una calle en Sevilla, ciudad española que, sobre todo en los Siglos de Oro, representó un papel predominante en la cultura, en el comercio de libros y en la labor de las imprentas.

Muy cercanos a dicha calle estuvieron los emplazamientos de otras instituciones y edificios relacionados con la cultura, que hoy ya no existen en la zona y en la que destacados bibliófilos, como el marqués de Jerez de los Caballeros, el duque de T'Serclaes, Gómez Imaz, Lamarque, etc., reunieron magníficas colecciones de libros. Además, Sevilla había sido una ciudad que contó con grandes bibliotecas monásticas, por ejemplo, la del convento de San Acacio, la primera de consulta pública, y la biblioteca del convento de San Benito, donde trabajó el insigne Nicolás Antonio, el bibliófilo y bibliógrafo que más conocimiento de libros tuvo en su época y quien más trabajó sobre ellos<sup>13</sup>.



Figura 27. Azulejo de la Virgen de los Buenos Libros, Antonio Martínez Adorna, 1966. Fotografía de la autora

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, I. (2024): «Las mujeres y los libros. Una reflexión a través de la pintura occidental», *Museo Thyssen*. Accesible en: <https://www.museothyssen.org/visita/recorridos-tematicos/recorridos/mujeres-libros>
- BERMEJO MARTÍNEZ, E. (1985): «Varias obras de Coffermans y una de Van der Stockt, en Madrid», *Archivo Español de Arte* LVIII(229): 17-33.
- COOPER, J. C. (2000): *Diccionario de símbolos*. Barcelona-México, Editorial Gustavo Gili.
- DELENDÁ, O. (2007): *Francisco de Zurbarán*. Madrid, Arco Libros-La Muralla.
- KRAEMER D'ANNUNZIO, S. (2018): *De donde nace la palabra. La Anunciación: textos, símbolos e iconografía*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.

13. PRO JIMÉNEZ (2018: 11).

Accesible en: <https://eusal.es/index.php/eusal/catalog/download/978-84-1311-012-7/5480/6215-1?inline=1>

LORENZO ARRIBAS, J. M. (2008): «Tejido y texto, de la rueda al libro». *Centro Virtual Cervantes*. Accesible en: [https://cvc.cervantes.es/el\\_rinconete/anteriores/octubre\\_08/08102008\\_01.htm](https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/octubre_08/08102008_01.htm)

LUNA, L. (1996): *Leyendo como una mujer la imagen de la mujer*. Michigan, Anthropolos.

MARTÍNEZ ALCALDE, J. (1997): *Sevilla Mariana. Repertorio iconográfico*. Sevilla, Ediciones Guadalquivir.

PRO JIMÉNEZ, R. (2018): «Biblioteca y libros en el IV Centenario del nacimiento de Nicolás Antonio», en *Actas de las XII Jornadas de Patrimonio Histórico de la Provincia de Sevilla*. Sevilla, Diputación de Sevilla.

# La piedad popular a través de las hermandades penitenciales fundadas a comienzos del siglo XX en Huelva\*

## Popular Piety through the Penitential Brotherhoods Founded in the Early 20th Century in Huelva

ROCÍO CALVO LÁZARO  
*Universidad de Sevilla*

**Resumen:** Esta comunicación estudia y analiza la piedad popular en las primeras tres décadas del siglo XX en Huelva, a través de las hermandades que se fundaron por aquel entonces en la ciudad. Estas eran Pasión, Buena Muerte y Oración en el Huerto, las cuales fueron fundadas antes de la guerra civil española y en la actualidad continúan existiendo. El enfoque que se propone es el análisis del crecimiento y expansión de la urbe en aquellos años y cómo eso repercutió de manera positiva y en paralelo en su Semana Santa.

**Palabras clave:** hermandad, piedad, devoción, guerra civil española, Huelva.

**Abstract:** This paper covers the popular piety in Huelva during the first three decades of the 20th century, focusing on the penitential brotherhoods established during this period. Specifically, it investigates the brotherhoods of Pasión, Buena Muerte, and Oración en el Huerto, which were founded before the Spanish Civil War and continue to exist today. The study explores the correlation between the city's growth and expansion during these years and the simultaneous positive impact on its Holy Week traditions.

**Keywords:** brotherhood, piety, devotion, Spanish Civil War, Huelva.

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco de las Ayudas de recualificación del sistema universitario español. Modalidad A: Ayudas Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores. Universidad de Sevilla-Ministerio de Universidades-Next Generation EU.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Semana Santa ha despertado desde tiempos inmemoriales sentimientos de fe, piedad y devoción, tanto en los cofrades que acompañan a sus respectivas hermandades en las distintas estaciones de penitencia, como en el público general que sale a las calles a disfrutar de los desfiles procesionales.

Estas emociones se viven con especial intensidad en la Semana Santa de Andalucía, donde las muestras de fervor se expresan de manera muy variada. Hay que tener en cuenta que las procesiones tienen una misión evangelizadora, ya que sacan la fe a la calle y posibilitan el encuentro del fiel con sus sagrados titulares, que representan a Cristo y a la Virgen María.

En esta comunicación vamos a estudiar la piedad popular en el primer tercio del siglo XX en Huelva, a través de las hermandades fundadas entonces, Pasión, Buena Muerte y Oración en el Huerto. Se va a poner el foco en el análisis del crecimiento de la ciudad de Huelva y veremos como eso repercutió de manera positiva en la Semana Santa, germinando tres nuevas cofradías en muy poco tiempo, además del resurgimiento de las ya existentes con más fuerza que nunca.

El objetivo del estudio es examinar cómo los onubenses, a medida que la localidad se modernizaba, canalizaban su fe y devoción a través de imágenes sacras esculpidas y en el aumento y enriquecimiento de su patrimonio. Del mismo modo, se quiere poner de manifiesto como la evolución de una población va de la mano con el cuidado y la ampliación de su legado y el arraigo de sus tradiciones. O lo que es lo mismo, la fe y la devoción de un pueblo no merma con su crecimiento, sino que, más bien al contrario, favorece la proliferación de nuevas corporaciones y acrecienta y engrandece su patrimonio.

Para ello, se va a estudiar la fundación de las hermandades más recientes de la ciudad y el engrosamiento de su patrimonio y se van a analizar las muestras de fervor del público con respecto a ellas, a través de las informaciones arrojadas por la prensa y en diversas revistas cofrades de la época.

## 2. LA CIUDAD DE HUELVA ENTRE EL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX

Huelva era una pequeña población marinera al sur de su provincia que destacaba fundamentalmente por su puerto, ese fue uno de los motivos que propició que finalmente fuera designada como capital de la provincia en 1833, año en que se realiza la división territorial de España por provincias, hasta esa fecha Huelva perteneció al reino de Sevilla, dependiendo directamente de él. Desde entonces fue mejorando sus condiciones de manera paulatina y la ciudad comenzó a aumentar demográficamente.

Una circunstancia que la hizo crecer fue las importantes explotaciones de la cuenca minera del norte de la provincia a cargo de la Rio Tinto Company Limited, en pleno apogeo de la revolución industrial inglesa y del poderío de su imperio económico. Huelva se va a convertir desde el último cuarto del siglo XIX en una especie de pequeño territorio inglés. Se construye un ferrocarril desde las milenarias minas de Riotinto hasta la capital, así como un muelle de embarque para darle salida del mineral por el Atlántico. Del mismo modo se crean construcciones que hoy en día son huellas de su legado británico, como el barrio Reina Victoria, la Casa Colón, Muelle de la Compañía de Río Tinto, Muelle de Tharsis, entre otros.

Todo ello acarrea una importante expansión de la ciudad por la llegada de trabajadores de todo el resto del país y de Portugal. De ese modo, el núcleo urbano crece creándose nuevas barriadas en las zonas próximas a las marismas. A la par, el casco viejo de la ciudad, seriamente dañado tras el terremoto de Lisboa, va a ir gradualmente demoliéndose mientras que la ciudad se ensancha transformándose de una pequeña villa marinera de modestas construcciones en una moderna ciudad.

Se crean las líneas de ferrocarril Sevilla-Huelva y Zafra-Huelva, conectando la ciudad con el valle del Guadalquivir y con Extremadura<sup>2</sup>.

En el contexto cofrade, el periodo que va desde el último cuarto del siglo XIX hasta las tres primeras décadas del XX supusieron toda una revolución. En este sentido cabe destacar que Huelva pertenecía a la archidiócesis de Sevilla, no creándose la diócesis de Huelva hasta 1953.

En la vecina ciudad de Sevilla, desde 1880 a 1929, va a surgir un movimiento regeneracionista, en favor de reivindicar la identidad de la ciudad a través de una generación de intelectuales, tratando de acercar la cultura al pueblo<sup>3</sup>. En este sentido se va a reactivar la Semana Santa, provocándose grandes cambios que llegarán hasta nuestros días. Muchas de las cofradías van a reorganizarse, otras se fundarían en esta época aumentando el esplendor y comenzándose a considerar como un atractivo turístico y económico para la ciudad.

Este movimiento tuvo repercusión también en Huelva. A la vez que crecía la ciudad, se fundaron numerosas hermandades como las de San Francisco, Pasión, la Buena Muerte y la Oración en el Huerto, así como volvieron a resurgir y reorganizarse algunas de las ya existentes, como los Judíos, El Nazareno, el Santo Entierro y la Vera Cruz. En pocos años, en la Semana Santa onubense pasaron de procesionar tres cofradías, y en los mejores casos cuatro, a desfilar ocho, que cada año perseveraban por realizar una salida procesional lo más lucida posible, adquiriendo nuevos titulares, nuevas imágenes secundarias, pasos, palios y mantos bordados, insignias y otros enseres de gran calidad.

---

2. CALVO LÁZARO (2022a: 36-38).

3. MONTERO PARRILLA (2021: 186).

A principios del siglo XX, por orden de salida existían en Huelva las siguientes corporaciones: la Hermandad de Pasión, que realizaba su estación de penitencia el Martes Santo. La de San Francisco, que salía el Miércoles Santo. La Hermandad de la Oración en el Huerto y la de los Judíos, que procesionaban en la tarde del Jueves Santo. El Nazareno, que salía en la Madrugada del Viernes Santo. Y, por último, la Hermandad de la Buena Muerte, la del Santo Entierro y la de la Vera Cruz, que realizaban sus estaciones de penitencia en la tarde-noche del Viernes Santo.

Estas cofradías mostraban las escenas de la pasión de Cristo como la oración en el huerto, la flagelación, el camino al calvario con la cruz a cuestas, la crucifixión, muerte y el entierro.

Los límites cronológicos de nuestro estudio llegan hasta la guerra civil española, que supone un punto de inflexión en la historia de la Semana Santa onubense, al quedar destruido en aquellos días de julio de 1936 prácticamente todo el patrimonio sacro de la ciudad.

### 3. LA HERMANDAD DE PASIÓN

La Hermandad de Pasión fue la primera que se fundó en Huelva en el siglo XX, concretamente el 7 de abril de 1918. Hasta entonces, las procesiones de Semana Santa daban comienzo el Miércoles Santo con la Hermandad de San Francisco, que fue la última en agregarse a la nómina de cofradías a finales del siglo XIX, y culminaban el Viernes Santo con la procesión de la Virgen de la Soledad, de la Hermandad de la Vera Cruz.

Pasión fue la primigenia en establecer como día de su salida procesional el Martes Santo, siendo la primera cofradía desde entonces en realizar ese día su estación de penitencia en la Semana Santa onubense.

La prensa de la época anunció la organización de una nueva hermandad penitencial en Huelva y el entusiasmo de sus jóvenes miembros fundadores.

Según se nos dice, varios jóvenes devotos tratan de organizar una nueva cofradía que radicará en la parroquial de San Pedro rindiendo culto al Señor de la Pasión, que se venera en una capilla de dicho templo.

Los organizadores de la nueva hermandad, que se hallan poseídos de gran entusiasmo, piensan dar gran impulso a sus trabajos a fin de hacer su primera salida procesional, en la Semana Santa de 1919<sup>4</sup>.

---

4. A(rchivo) M(unicipal) H(uelva): *Diario de Huelva*, 11 abril 1918.



Figura 1. Nuestro Padre Jesús de la Pasión

La imagen escogida para esta corporación fue Nuestro Padre Jesús de la Pasión (fig. 1), una talla de un nazareno que se veneraba en el interior de la parroquia mayor de San Pedro desde la segunda mitad del siglo XVIII<sup>5</sup>.

5. Archivo Histórico Provincial de Huelva: Testamento de Juan Liño de Torres ante Antonio Gómez García, otorgado en Huelva el 21 de enero de 1772. Caja 4597, fol. 10.

### 3.1. Primeras salidas procesionales

Los hermanos de Pasión echaron imaginación para lograr sacar beneficios y poder sufragar así los gastos de la que sería su primera salida procesional, una de estas ideas que surgieron fue la de organizar una función de cine<sup>6</sup>.

La primera salida procesional de la cofradía tuvo lugar el Martes Santo 15 abril de 1919<sup>7</sup>. Las andas sobre las que iba el Señor de Pasión fueron realizadas bajo la dirección de José Gallardo, empleándose materiales del antiguo techo del desaparecido Café El Nuevo Mundo, y maderas de los respiraderos del antiguo paso de la Cruz de la Hermandad del Santo Entierro<sup>8</sup>. Los primeros respiraderos se compraron a la Hermandad de los Judíos, estos eran los del paso de palio de la Virgen de los Dolores, de madera tallada sobredorada. El paso iba alumbrado por cuatro candelabros plateados de cinco luces cada uno. La cruz que portaba el Cristo era nueva e iba rematada por cantoneras plateadas<sup>9</sup>.

La prensa informaba la salida de la hermandad y detallaba las nuevas piezas que se habían adquirido para la procesión, así como la restauración a la que se había sometido la talla del Señor.

La imagen titular, ha sido admirablemente restaurada, dejando la cara libre de retoque, a fin de que no pierda nada de su artística belleza.

Los nazarenos vestirán túnicas moradas.

El Señor estrenará una rica túnica bordada en oro, de terciopelo encarnado y un cingulo del mismo metal; las potencias, que son de plata de ley y de estilo moderno; la cruz de rica madera, admirablemente tallada; caídas de la misma tela que la túnica y candelera de plata.

Estrena también los paños de las bocinas, magistralmente bordados en seda blanca sobre fondo de terciopelo rojo, la bandera del mismo color y con magnífica asta de plata. Se hizo una bandera, de tela blanca, con una cruz morada, que importó dieciséis ptas. y otras cinco ptas., en las cintas que llevaba.

También hemos oído hablar de la adquisición de un estandarte bordado en oro, pero la premura del tiempo tal vez malogre esta iniciativa<sup>10</sup>.

En este sentido, cabe mencionarse el esfuerzo de aquellos jóvenes fundadores por sacar la procesión a la calle en tan solo un año y, lograr adquirir en tan poco tiempo bastante patrimonio.

La prensa describió, además, la primera salida procesional de esta cofradía con todo lujo de detalles. En estas líneas destacamos el numeroso público

6. MORA BREVA (1995: 29-30).

7. AMH: *Diario de Huelva*, 28 marzo 1919.

8. MATA SÁNCHEZ (2011: 26).

9. MORA BREVA (1995: 29).

10. AMH: *Diario de Huelva*, 28 marzo 1919.

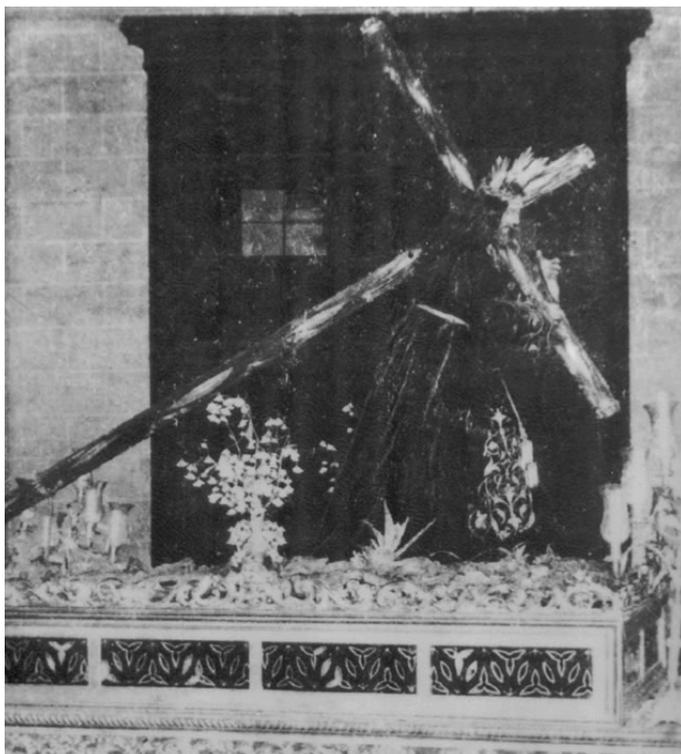


Figura 2. Paso de  
Nuestro Padre  
Jesús de la Pasión

que se agolpaba para ver por primera vez esta cofradía, que además de ser conscientes de estar presenciando un hecho histórico, era lógica la curiosidad, el regocijo por el engrosamiento de la nómina de cofradías de Huelva y por supuesto el apoyo a la joven corporación (fig. 2).

Anoche a las nueve, como teníamos anunciado, salió por primera vez, procesionalmente de la parroquia de San Pedro, la venerada imagen de Nuestro Padre Jesús de la Pasión.

Abría marcha la Guardia montada, Cruz de guía y a continuación la centuria romana.

Seguían los nazarenos de San Francisco y los de esta cofradía que vestían todos túnicas nuevas...

En las calles del tránsito fue presenciado el desfile de la procesión por numeroso público.

Se cantaron numerosas saetas.

La procesión recogióse cerca de las doce y media, reinando el mayor entusiasmo<sup>11</sup>.

11. AMH: *Diario de Huelva*, 16 abril 1919.

En 1927 la hermandad se planteó no realizar su salida procesional debido a la precaria situación económica que estaba atravesando en aquel momento. En una entrevista que concedió el hermano mayor al diario de *La Provincia*, este confesó la probabilidad de no salir.

Amablemente, el señor Hernández Zambrano, nos recibió para informarnos de lo que prepara esta simpática Cofradía en la parroquia mayor de San Pedro.

Mala impresión produjo contestarnos nuestro interlocutor, que sería muy posible no saliera este año la cofradía.

Para salir, nos dijo, necesitamos 600 pesetas y fíjese que tenemos treinta cofrades que, a cincuenta céntimos de cuota, forman una suma menos de lo que nos cuesta el arrendamiento de almacén<sup>12</sup>.

Finalmente, la hermandad debió de recaudar todo el dinero que se necesitaba para realizar la salida procesional, ya que días más tarde la prensa anunció que la cofradía saldría. De alguna manera, no podemos dejar de mencionar el esfuerzo que hacían las cofradías onubenses por realizar sus anuales estaciones de penitencia, especialmente aquellas más nuevas, ya que los recursos eran escasos al no tener muchos hermanos ni tener completado su patrimonio artístico sacro. La salida procesional de una corporación acarrea un gasto económico elevado, más aún en el pasado, que además de los lógicos gastos de cera, flores y música, se añadía el tener que pagar a los portadores de los pasos.

En 1929 se restauró la imagen del Cristo de Pasión. La prensa se hizo eco de tan importante hecho y mencionó todos los pormenores de la misma, de la que acentuamos lo siguiente:

Admirablemente restaurada ha quedado tan valiosa escultura... La obra de reparación ha estado encomendada al reputado escultor de Sevilla, don Francisco Ruiz Rodríguez, y está siendo muy elogiada por cuantas personas lo han contemplado<sup>13</sup>.

En este contexto, recalamos que una restauración, siempre y cuando no sea demasiado invasiva y cambie de manera notoria el aspecto de una imagen devocional, es necesaria para la piedad de los fieles, ya que necesitan ver y reconocer a las imágenes a las cuales le profesan fe. Una restauración bien acometida siempre será un enlace, un nexo de unión, que favorezca el acercamiento de los devotos a Dios.

---

12. AMH: *La Provincia*, 6 abril 1927.

13. AMH: *Diario de Huelva*, 8 febrero 1930.

### 3.2. Años de dificultad

Entre 1932 y 1934, al igual que el resto de las cofradías de la ciudad, la Hermandad de Pasión decidió no procesionar debido a la incertidumbre generada por la proclamación de la Segunda República. Durante aquellos años, las cofradías adoptaron medidas de autoprotección, no realizando su pública estación de penitencia y relegando sus cultos al interior de los templos. Pasión, en lugar de la procesión, celebró un quinario en honor a su titular en la parroquia<sup>14</sup>.

El último año en que la primitiva imagen del Señor de Pasión realizó su salida procesional por las calles de Huelva fue en 1935<sup>15</sup>.

Nuevamente, en 1936 no hubo salida procesional debido a las nuevas circunstancias políticas y sociales del momento, que preocuparon a los cofrades y les hicieron temer tanto por la seguridad de sus hermandades como por las suyas propias. Se celebró en su lugar un quinario con procesión interna y posterior besapiés, en el mismo día en que debía de tener lugar la procesión, el Martes Santo.

Se viene celebrando con gran solemnidad por la Hermandad de Ntro. Padre Jesús de la Pasión, un piadoso quinario en honor del titular, estando la capilla musical a cargo de las señoritas de la Juventud Católica, bajo la dirección del profesor don Manuel Díaz Garrido.

Hoy, martes a las 6 y media, último día de quinario, se hará la procesión con el Señor y a su terminación todos los hermanos y fieles podrán besar los pies de Nuestro Padre Jesús de la Pasión<sup>16</sup>.

El acto del besapiés es un ejercicio piadoso que se realiza desde siglos atrás para venerar a la imagen del Señor. Esta práctica hunde sus raíces en las entrañas del cristianismo primitivo, puesto que, si besar aquellos lugares y personas que son queridos es humano, y es una forma de profesarles nuestro amor y sentirlos cerca, también lo es hacerlo a Dios a través de una imagen tallada en madera.

Lamentablemente, el día 21 de julio de ese mismo año, hacia las diez y cuarto de la mañana, irrumpieron en la parroquia mayor de San Pedro. Forzaron las puertas y destruyeron los retablos, dejando tan solo una tercera parte del altar mayor ya que, por sus dimensiones, no pudieron destrozarlo en su totalidad. Destruyeron todas las imágenes, el órgano y los bancos; además, levantaron casi la totalidad de su solería de mármol y profanaron sepulturas. Destrozaron los legajos, los libros del archivo parroquial y de la biblioteca y

14. AMH: *La Provincia*, 22 marzo 1932.

15. AMH: *La Provincia*, 17 abril 1935.

16. AMH: *Diario de Huelva*, 7 abril 1936.



Figura 3.  
Destrucción de  
la parroquia de  
San Pedro

quemaron todos los ornamentos sagrados<sup>17</sup>. La proximidad de muchas viviendas y la cercanía al cuartel de la Policía libró a la fábrica del templo del total incendio que se había proyectado (fig. 3).

Según la tradición oral, la imagen del Señor de Pasión fue arrojada por el porche de la parroquia. Por ese motivo la escultura no quedó del todo destruida y pudo salvarse la cabeza, que todos estos años se ha conservado en la casa particular de un hermano de la cofradía y que recientemente ha sido devuelta a la misma.

El paso y los enseres de la corporación se guardaban durante el año en un almacén, gracias a ello pudieron salvarse y procesionar en los años sucesivos con una nueva imagen del Señor.

---

17. ORDÓÑEZ MÁRQUEZ (1968: 52).

#### 4. LA HERMANDAD DE LA BUENA MUERTE

La Hermandad de la Buena Muerte se fundó el 27 de marzo de 1921, siendo la segunda en crearse en Huelva en el siglo XX.

Un día después de la creación de la cofradía, la prensa informó de tan importante noticia y del entusiasmo reinante entre sus fundadores. Como dato curioso, pensaron al principio en denominarse como Cofradía del Santísimo Cristo de las Siete Palabras.

Ayer quedó constituida, en primer cabildo que celebraron los cofrades, una nueva Hermandad que hará estación en nuestra capital el próximo año de 1922.

Dicha Hermandad la integran señores que, a juzgar por la dirección y las medidas tan acertadas que tomaron, hará su «debut» con llamativa magnificencia.

Se denominará la Hermandad que hablamos, según nos aseguran «Cofradía del Santísimo Cristo de las Siete Palabras» y hará estación en la tarde del Viernes Santo, saliendo a las tres en punto invariablemente.

El entusiasmo que reinó entre los Hermanos de esta naciente Cofradía fue extraordinario.

La titular de la corporación era la Virgen del Mayor Dolor, perteneciente al convento Santa María de Gracia, más tarde denominada como de la Consolación. La talla podría remontarse a la primera mitad del siglo XVIII, habiéndose documentado su existencia anterior a 1752<sup>18</sup> (fig. 4).

La hermandad se erigió canónicamente en la capilla del colegio de los Padres Agustinos, ya que, en la iglesia de Santa María de Gracia, donde estaba ubicada su titular, no podía ser por tratarse de un convento de monjas de clausura. El misterio a representar era el de María en su soledad, observando la Cruz vacía del que colgaría un sudario sobre sus brazos.



Figura 4. Nuestra Señora de la Consolación en sus Dolores

18. A(rchivo) M(unicipal) H(uelva) F(ondo) D(iaz) H(ierro): Carpeta 191.2. A.H.P.H.: Testamento de Ana Flanaguin por poder de su hija Josefa Fraire de Tejada ante José Francisco Camero Valiente, otorgado en Huelva el 22 de febrero de 1752. Caja 4579, fol. 87.

#### 4.1. Primeras salidas procesionales

La hermandad acordó la jornada del Viernes Santo para realizar su anual estación de penitencia, después del acto de las Tres Horas que se celebraba en la iglesia de Santa María de Gracia, siendo su hora de salida las tres y media. El cortejo saldría del colegio de los Agustinos y se dirigirían a la iglesia de las monjas para recoger el paso y comenzar así su salida procesional.

El paso fue realizado por el artista onubense Manuel González Basilio, este era de madera de caoba barnizado, de estilo gótico, e iba alumbrado por cuatro faroles del mismo estilo.

Del mismo modo, la joven corporación adquirió algunas insignias para su primera salida procesional llevada a cabo en 1922, como una cruz de guía de caoba con cantoneras y letrero de plata labrada realizada por el mismo autor del paso<sup>19</sup>. Se adquirieron también los paños de bocina que eran de terciopelo color hueso y una bandera de raso, en color blanco con una cruz ancha celeste<sup>20</sup>.

La prensa realizó la crónica de la primera estación de penitencia de la recién creada corporación.

A la hora anunciada –tres y media de la tarde–, para la salida de la hermandad de Nuestra Señora de la Consolación en sus Dolores comenzó a ponerse el día malo, no tardando en empezar a llover continuando así bastante tiempo.

A pesar de la lluvia que caía, la plaza de la Constitución y calle Burgos y Mazo, estaban invadida de inmenso gentío.

Poco después de las tres y media, se organizó la Cofradía... El conjunto del «paso» era verdaderamente un alarde de severidad y buen gusto destacándose la bellísima y valiosa efigie de la Dolorosa en toda su majestuosidad. El manto de la Virgen de terciopelo azul y la saya bordada, completaba el lujo de la Virgen.

En los cuatro extremos del «paso» aparecían cuatro faroles, que daba más carácter de severidad al mismo.

En las esquinas donde tenía que pasar la procesión se agolpaba inmenso gentío, elogiando la hermosura del «paso» como también el buen orden y recogimiento que guardaban los nazarenos...

Cerraba marcha la banda municipal.

La cofradía recogióse a su templo cerca de las seis de la tarde<sup>21</sup>.

Como aclara la prensa, aquel Viernes Santo llovió, aunque no fue impedimento para que la cofradía se echara a la calle y cumpliera con su estación de penitencia. Sin embargo, cuando la lluvia hace acto de presencia durante los

19. AMH: *Diario de Huelva*, 29 marzo 1922.

20. AMH FDH: Hemeroteca. *Mater Dolorosa*, 1922.

21. AMH: *La Provincia*, 15 abril 1922; CALVO LÁZARO (2022b: 75).

días de nuestra fiesta grande, el sentimiento colectivo es siempre de inmensa tristeza, especialmente el de los cofrades, que tienen que esperar un año más para volver a ver a sus amantísimos titulares en la calle. En la noticia podemos señalar que el público, a pesar del mal tiempo, no perdía la esperanza de que la hermandad saliese y aguardó sin moverse en la plaza y alrededores para ver salir el paso.

Cabe destacar en las líneas que acabamos de detallar la emoción de la expectación que se genera en el público por ver por vez primera a una cofradía en la calle, siendo testigo de un momento histórico en la ciudad. Las cofradías son un testimonio vivo de nuestro pasado que se encarna en el presente. No podemos olvidarnos tampoco de que la Semana Santa, además de la enorme carga devocional que conlleva, junto a su función catequética, no deja de ser también un espectáculo público, y como tal, reúne tanto a devotos como a curiosos. Se podría afirmar que durante los días de Semana Santa convive la espiritualidad cofrade con el folclore.

Una vez más, tenemos que aludir al esfuerzo que hacían las cofradías onubenses por mejorar cada año su patrimonio. En este caso, vemos que en 1923 la Buena Muerte llevó a cabo numerosos proyectos, como la finalización del paso y el estreno de una serie de insignias y bordados. «Entre las reformas que llevará a cabo esta Hermandad en el presente año, figurará la terminación del paso, que el año anterior no pudo estrenarse por la premura del tiempo, y el estreno de paños para bocinas, artísticamente bordados en oro»<sup>22</sup>.

En 1928 agregan a la cofradía a su segundo titular, el Cristo de la Buena Muerte, que fue comprado en 1927 a los talleres del Arte Cristiano de Olot (Gerona), el cual era de pasta de madera y de escasa calidad artística.

Con motivo de ello, la hermandad decide ejecutar un paso nuevo para la dolorosa, pasando a procesionar el Crucificado en el antiguo paso de la Virgen. El paso lo realizó nuevamente Manuel González Basilio, era de caoba tallado en estilo gótico, con cuatro faroles y faldones de color negro<sup>23</sup> (fig. 5).

1931 fue el último año en que salió en procesión la Virgen de la Consolación en sus Dolores, siendo precisamente ese año la última vez que ambos titulares salieran juntos desde el templo de Santa María de Gracia.

En 1933, la hermandad hizo las gestiones pertinentes ante el párroco de San Pedro para el traslado a este templo del Cristo de la Buena Muerte, titular en propiedad de la hermandad, la Virgen era propiedad de las monjas y no pudo trasladarse ante la negativa de las mismas.

22. AMH FDH: Hemeroteca. *Semana Santa Huelva*, 1923.

23. A(rchivo) H(ermandad) B(uena) M(uerte) H(uelva): Contrato del paso con Manuel González Basilio, 27 de junio de 1927.



Figura 5. Nuevo paso de la Virgen, estrenado en 1928

#### 4.2. Años de dificultad

Esta hermandad también decidió suspender su estación de penitencia entre los años 1932 y 1934. Fueron años difíciles en los que ninguna hermandad de Huelva procesionó por la incertidumbre generada por el nuevo régimen.

La prensa de la época realizó la crónica de la que fuera la última salida procesional del Cristo de la Buena Muerte en 1935. El público era tan numeroso a la salida de la cofradía, que se hacía complicado transitar por la plaza de San Pedro y por las calles aledañas, como refiere la prensa. Indudablemente, la emoción de los onubenses por ver a la hermandad en la calle tras tres años sin procesiones era palpable.

Anoche, primer día de Semana Santa, hizo estación la Hermandad del Cristo de la Buena Muerte, establecida a partir de este año, en la parroquia Mayor de San Pedro.

El entusiasmo y la animación que la salida de las Cofradías han despertado en Huelva, claramente se vieron anoche refrendados por la enorme concurrencia de público que se estacionó en las calles del itinerario que había de recorrer.

La plaza de San Pedro era un verdadero hervidero humano, siendo poco menos que imposible dar un solo paso por dicho lugar... Durante el recorrido se escucharon muchas saetas y los más cálidos elogios a favor de la Agrupación de Cofradías, que ha hecho resurgir la Semana Santa en Huelva, fiesta que tan adentrada está en los sentimientos y en las tradiciones andaluzas.

La procesión se recogió con el mismo orden y entusiasmo que se observaron en el recorrido<sup>24</sup>.

La cofradía tampoco salió en 1936. El 21 de julio de ese mismo año, el convento de las monjas religiosas Agustinas fue saqueado, profanado y quemado, siendo destruidas todas las imágenes y objetos de culto, incluida la Virgen de la Consolación.

El paso se salvó gracias a que pudo ser desmontado por piezas y guardado junto con otros enseres que han llegado hasta nuestros días.

El Cristo de la Buena de Muerte fue destruido en el interior de la parroquia de San Pedro (fig. 6).

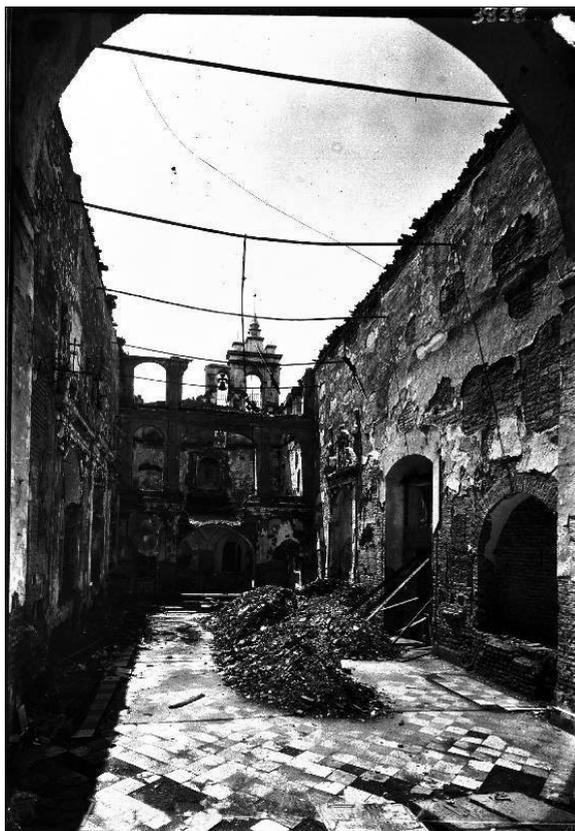


Figura 6. Destrucción de la iglesia Santa María de Gracia

24. AMH: *Diario de Huelva*, 16 abril 1935.

## 5. LA HERMANDAD DE LA ORACIÓN EN EL HUERTO

La Hermandad de la Sagrada Oración de Nuestro Señor en el Huerto se organizó el 7 de abril de 1922, y se estableció canónicamente en la iglesia de la Merced, feligresía de la parroquia mayor de San Pedro<sup>25</sup>.

La prensa de la época no dudó en hacerse eco de esta importante noticia días después de su fundación, y detallaron los datos de la nueva cofradía.

Anoche quedó constituida una nueva Hermandad que ha recibido el nombre de «La Sagrada Oración de Nuestro Señor en el Huerto».

Esta Cofradía, cuyos estatutos se están redactando, hará estación en la tarde del Jueves Santo.

Contará de un «paso» que se presentará dicho «misterio».

Los nazarenos vestirán túnica, antifaz y capa de color blanco<sup>26</sup>.

La corporación se empleó a fondo en la búsqueda de financiación para sufragar los numerosos gastos que causaba la fundación de una nueva cofradía y, una de las cosas que hicieron fue montar una tómbola benéfica en las fiestas Colombinas y en la velada de la Cinta<sup>27</sup>. Otra forma de conseguir donativos y que además dotaba a la hermandad de cierto prestigio era designar a un señor de la alta sociedad onubense como hermano mayor honorario y a su mujer como camarista del Señor<sup>28</sup>.

La hermandad decidió contar con el escultor Joaquín Bilbao para que realizara la talla del Señor de la Oración (fig. 7), mientras que la talla del Ángel la realizaría su discípulo, Enrique Pérez Comendador<sup>29</sup> (fig. 8).

El día 23 de marzo de 1923 las imágenes fueron expuestas en la sacristía de la Merced siendo visitadas por centenares de onubenses. Una crónica de la prensa alababa las obras. Llama la atención los numerosos elogios recibidos por parte de los devotos onubenses.

25. A(rchivo) D(iocesano) H(uelva): Gobierno, Huelva. La Concepción, 1920-1938. Preámbulo de los Estatutos de la Hermandad de la Sagrada Oración de Nuestro Señor en el Huerto, Huelva, 1922, aprobados por el Sr. Vicario General del Arzobispado de Sevilla, el 22 de marzo de 1923, s/f.

26. AMH: *La Provincia*, 19 abril 1922.

27. A(rchivo) A(rchicofradía) V(era Cruz) O(ración) H(uelva): Tomo I. Abril 1922-agosto 1930. Solicitud al Ayuntamiento para poner una tómbola en las Fiestas Colombinas y la Velada de la Cinta, 24 de abril de 1922.

28. AAVOH: Tomo I. Abril 1922-agosto 1930. Ofrecimiento de hermano mayor honorario y Camarista del Señor y su contestación. 9 y 13 de junio de 1922; AMH FDH: Hemeroteca. *Mater Dolorosa*, 1923.

29. AAVOH: Tomo I. Abril 1922-agosto 1930. Contrato de las esculturas del Señor y el Ángel firmado por Joaquín Bilbao. 5 de diciembre de 1922.



Figura 7. Nuestro Señor Jesucristo en la Oración del Huerto



Figura 8. *Ángel confortador*

Ayer fueron traídas a Huelva las dos soberbias esculturas –la del Señor y la del Ángel– que como oportunamente dijimos en estas columnas la naciente cofradía de la Sagrada Oración en el Huerto, había encargado al laureado maestro sevillano don Joaquín Bilbao y a su joven discípulo y gran artista don Enrique Comendador.

En un camión cedido galantemente por don Salvador Vázquez de Zafra marcharon anteayer a la vecina capital a hacerse entrega de las referidas imágenes los directivos de la Hermandad, señores Bañares, Sáenz, Orellana (L) y Mora.

Ayer estuvieron todo el día expuestas en la sacristía de la Merced por donde desfiló extraordinariamente número de personas.

Allí saludamos a los escultores señores Bilbao y Comendador, al capellán señor González del Cid, al Hermano Mayor de la citada cofradía nuestro querido amigo don José Orellana y varios directivos, todos los cuales recibieron innumerables felicitaciones.

Por la tarde fueron subidas las imágenes al paso en donde quedarán instaladas.

Mañana domingo, después de la misa a las nueve recibirán la bendición a cuyo acto la hermandad invita por nuestro conducto a todos los hermanos no sólo de su cofradía sino de todas las demás de Huelva y a los fieles que deseen asistir.

Podemos anticipar que las esculturas han gustado y han satisfecho a todos cuantos las han visto y como se trata de una obra de arte merece el estudio detenido que en breve les haremos<sup>30</sup>.

La corporación compró el paso a la sevillana Hermandad del Buen Fin en 1923<sup>31</sup>. Este era de madera dorada, su traza era bastante sencilla y austera, de planta recta, mostraba un sobrio canasto compuesto por maderas lisas con molduras escalonadas a partir de un eje central. Las esquinas formaban parte del compacto bloque explayándose hacia el exterior continuando la conformación del canasto.

En cada centro de cada cara presentaba una cartela neobarroca decorada. El perímetro del canasto quedaba perfilado por una cornisa ornamental de madera tallada y dorada en forma de penachos en cuyos interiores surgían veneras que aportaba cierto atractivo decorativo al conjunto<sup>32</sup>.

### 5.1. Primeras salidas procesionales

La primera salida procesional que realizó la Hermandad de la Oración en el Huerto fue el 29 de marzo, Jueves Santo de 1923, a las 14:00 horas desde la iglesia de la Merced (fig. 9).

La prensa describió esa primera salida procesional de la cofradía al detalle, pero aquí resumimos. Una vez más vemos como la ciudad se volcó para ver a la nueva hermandad en la calle.

Esta tarde, ha hecho estación, la nueva Cofradía de la Oración en el Huerto, recorriendo con el mayor orden y lucimiento las calles del itinerario.

Inmenso gentío se agolpaba al paso de la Cofradía para admirar las dos magníficas esculturas del Señor y del Ángel, originales de don Joaquín Bilbao y de su discípulo don Enrique Comendador.

A las dos en punto de la tarde, apareció en la puerta del templo la Cruz de guía no saliendo la procesión hasta las tres, debido a que el clero no llegó a su hora.

Las calles del tránsito hallábanse abarrotadas de públicos, siendo imposible transitar por ella.

---

30. AMH: *La Provincia*, 24 marzo 1923.

31. AAVOH: Tomo I. Abril 1922-agosto 1930. Contrato de adquisición del paso del Buen Fin. 8 de marzo de 1923.

32. GONZÁLEZ GARCÍA (2005: 688).

La procesión recorrió el itinerario que habían señalado dentro del mayor esplendor, orden y lucimiento.

Numerosísimo público presenció la entrada de la Cofradía a su templo<sup>33</sup>.

Por una entrevista del diario *La Provincia* realizada en 1926 al hermano mayor, conocemos que la hermandad no disponía aún de un altar donde poder colocar a las imágenes y darles culto. Cabe destacar como apenas tres años después de su primera salida procesional, el pueblo de Huelva le tenía una admirable devoción al Señor de la Oración en el Huerto.

La Hermandad no puede darle culto porque no disponemos de un altar en donde colocar las imágenes. La del Señor cuenta ya con muchos devotos que van a ofrendarle velas y al que los devotos hacen muchas promesas sintiendo Huelva verdadera devoción por el Señor.

Para el año que viene, pensamos celebrar en la iglesia de la Merced una grandiosa función religiosa en la que probablemente se bendicirá el nuevo altar que pensamos instalar en dicha iglesia<sup>34</sup>.

En 1928 la corporación procesionó por vez primera en la tarde del Domingo de Ramos, 1 de abril, a las siete de la tarde, estrenando iluminación eléctrica. Desde aquel momento se convirtió en la primera cofradía en realizar su estación de penitencia en la Semana Santa de onubense. La prensa anunciaba que «podrán apreciarse aún más estas obras debido a la potencia de los focos eléctricos que han sido colocados en el paso»<sup>35</sup>.

En 1931, el Domingo de Ramos, 29 de marzo, la corporación tuvo una salida procesional un tanto accidentada debido a que, a la hora de sacar el paso, algunos costaleros se plantaron en huelga reclamando mejoras en sus condiciones laborales. El *Diario de Huelva* explicó detalladamente todos los acontecimientos ocurridos.

Un cuarto de hora antes de la salida de la popular Cofradía de la Sagrada Oración del Huerto, el capataz de los «costaleros» que iban a llevar el paso del Señor manifestó a la directiva de la expresada Cofradía que, de los veinticinco, catorce se negaban rotundamente a pasar de estar contratados para conducir el paso.

La actitud de los culpables fue ilegal, toda vez que esto pudieron haberlo hecho el día anterior de la salida de la procesión, y no cuando ya estaba todo organizado y dispuesto para salir a la calle.

Esto produjo la indignación unánime del público pues desde un principio se vio que no era solidaridad, sino más bien intención descarada de impedir la salida de la procesión.

33. AMH: *La Provincia*, 29 marzo 1923.

34. AMH: *La Provincia*, 25 marzo 1926.

35. AMH: *La Provincia*, 31 marzo 1928.

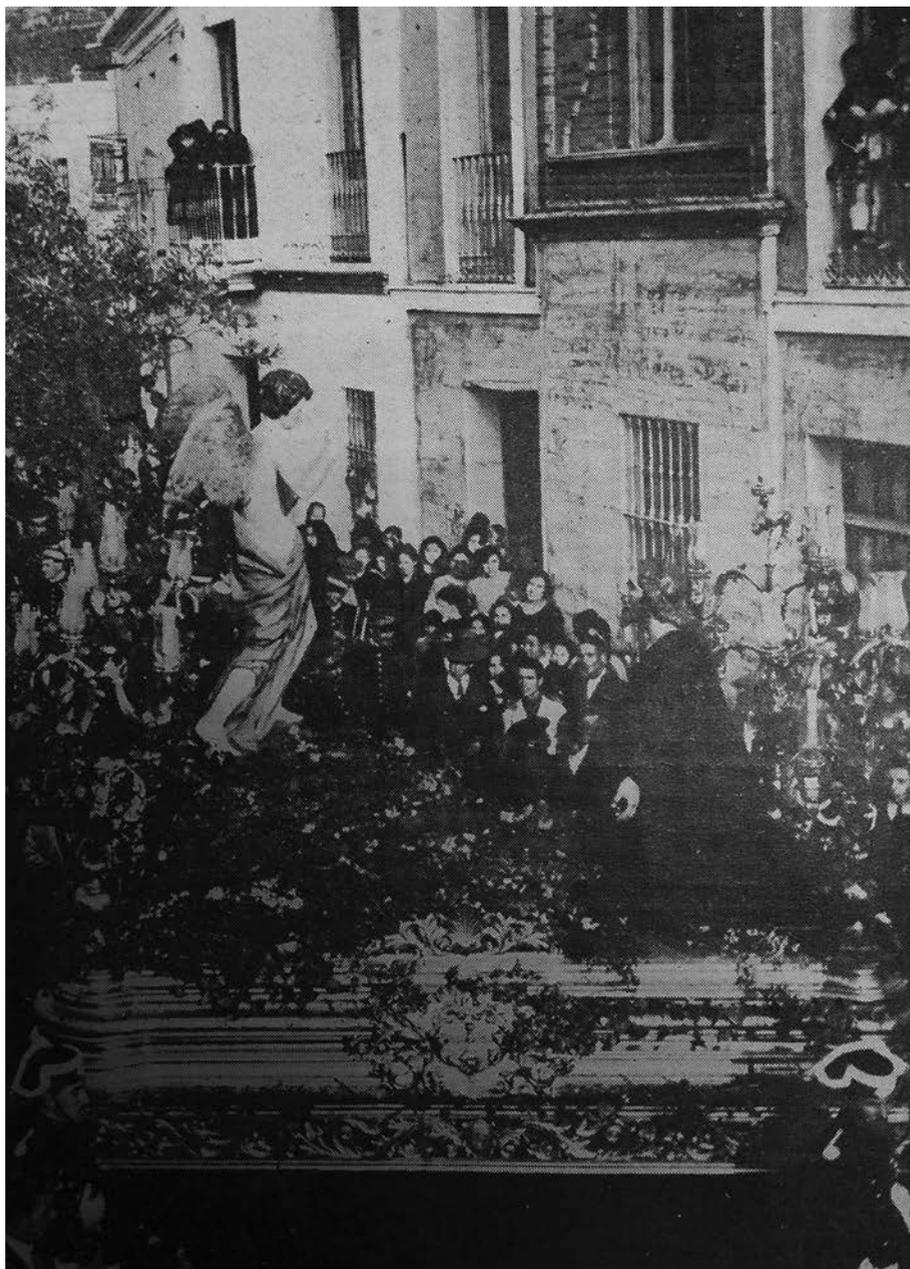


Figura 9. Paso estrenado en 1923

La Junta directiva reunida, cambió impresiones y tomó el acuerdo de salir a la calle, fuera como fuera, pues en su deseo estaba no restar al pueblo de Huelva un espectáculo tan tridimensionalmente popular.

A las ocho menos veinte minutos la Cofradía salió a la calle. La plaza de la Merced estaba de bote en bote, apenas cabía un alfiler. El público esperaba impaciente la salida de la procesión.

Al aparecer en la puerta de la iglesia el Señor de la Oración del Huerto, el público allí estacionado se descubrió respetuosamente y vitoreó y aplaudió con un entusiasmo indescriptible. La Banda Municipal ejecuta la Marcha Real y al momento llegó a su máxima emoción.

El Divino Redentor fue desmontado del «paso» y quedó colocado en una parihuela cubierta con riquísimo paño de terciopelo rojo, siendo así conducido por todo el itinerario.

Las andas las llevaban el hermano mayor, don José Orellana, y los directivos señores Orellana (don Luis), Márquez y Padilla. Los dos primeros alternaban con varios caballeros que se ofrecieron en los primeros momentos.

La actitud adorante del Señor, colocado en la parihuela, ofrecía un aspecto impresionante, mayor si cabe, que en el «paso».

Detrás de la Imagen iban numerosas señoras y señoritas, acompañándola.

A medida que avanzaba la procesión, se sumaban a ella muchos sacerdotes, caballeros y principales directivos de otras Cofradías de Semana Santa, deseosos de ir en la procesión y ofreciéndose en llevar al Señor.

El cortejo religioso, a pesar de no llevar el «paso», resultó admirable recorriendo todas las calles del itinerario con una religiosidad y entusiasmo que fue bastante elogiado por el público que se hallaba apiñado en las calles de la carrera... La entrada de la procesión en su templo fue presenciada por numerosísimo público, que delante del edificio de la iglesia aplaudió y vitoreó con calor a la Cofradía, resultando el momento apoteósico.

La imagen entró a los acordes de la Marcha Real, ejecutada por la Banda Municipal y el armónium.

Parte del público penetró en la iglesia, no cesando los aplausos y vítores que eran unánimemente contestados.

Este año los cofradieros de la Oración del Huerto han dado prueba de su gran fervor y entusiasmo a su excelso titular y también nota simpática que será escrita con letras de oro en el historial de la Semana Santa de Huelva.

Tanto el Hermano Mayor, don José Orellana, como los demás señores que componen la Junta directiva, han recibido innumerables y cordialísimas felicitaciones por el gesto tan piadoso realizado en la procesión del Domingo de Ramos<sup>36</sup>.

Lo sucedido aquel año quedó grabado en la historia de la joven corporación. Los hermanos tuvieron la valentía y sobre todo el acto piadoso de sacar como fuese a su imagen titular, no privando a la ciudad de que la pudieran contemplar, sacándola ellos mismos. Hay que señalar como la piedad fue

36. AMH: *Diario de Huelva*, 31 marzo 1931.

unánime por parte de todos los onubenses, que no dudaron un momento en ofrecerse voluntarios para ayudar a portar al Señor y arropar a la cofradía en todo momento con aplausos, vítores y con el acompañamiento en todo momento del recorrido.

## 5.2. Años de dificultad

Entre los años 1932 y 1934, las hermandades en Huelva decidieron no hacer su anual estación de penitencia, quedándose también la Cofradía de la Oración en el Huerto en su templo, recibiendo culto interno.

En 1935, la corporación sí pudo realizar su procesión, la cual tuvo lugar el 17 de abril, Miércoles Santo, siendo el primer y último año en que la hermandad hiciera su salida procesional en aquella jornada.

De nuevo en 1936, las hermandades decidieron no realizar su estación de penitencia, a pesar de que ese año la Hermandad de la Oración estrenaba un nuevo paso que hiciera Enrique Granero Montero, pero que nunca llegó a utilizarse al ser destruido por los avatares de la Guerra Civil<sup>37</sup>.

Cabe mencionarse que la iglesia de la Merced era propiedad de la Diputación de Huelva, al igual que lo fuera el antiguo convento de los frailes mercedarios, convertido ya en aquella época en el hospital provincial.

En 1936 la Diputación aprobó la ampliación del hospital, ocupando la iglesia, pensando construir dos plantas en ella para albergar enfermos. En esa situación sobraban las imágenes y sus altares. Fue entonces cuando la hermandad decide trasladarse a la iglesia de la Purísima Concepción. No obstante, tuvieron la mala suerte de que el 20 de julio de 1936 la parroquia fue incendiada de manera intencionada con motivo del estallido de la Guerra Civil, perdiendo las imágenes de esta cofradía junto a todo el patrimonio histórico y artístico de la parroquia (fig. 10).

## 6. CONCLUSIONES

Tal y como hemos visto y por la documentación aportada en este trabajo, se prueba como el enorme crecimiento y la gran evolución que marcó un nuevo rumbo en Huelva entre finales del siglo XIX y principios del XX, fue en paralelo al desarrollo e incremento del número de cofradías en la ciudad y la adquisición y engrandecimiento de su patrimonio artístico sacro.

---

37. SUGRAÑES GÓMEZ (1992: 132).



Figura 10. Quema de la parroquia de la Concepción

En cuestión de treinta años se dobló el número existente de cofradías, pasando de cuatro a ocho, y el común de todas ellas desarrolló un asombroso crecimiento, especialmente en las dos primeras décadas del siglo pasado, transformando por completo el carácter de sus cofradías, acercándose más al estilo sevillano. Se adquirieron nuevos pasos, ropajes bordados, orfebrería, joyería,

insignias y hasta los hábitos de nazarenos, cambiando totalmente el aspecto de la Semana Santa en cuestión de poco tiempo, por una menos austera, incorporando colores a los pasos y a los cortejos.

En este sentido cabe mencionar que, las hermandades siempre se han implicado para que cada año los estrenos fueran más numerosos y, han cuidado con esmero cada detalle de sus procesiones para dar culto a Dios y hacerlo *más accesible a los cofrades*, moviendo sus sentimientos y emociones. Estas corporaciones han sido siempre conscientes de que eran claves para que el pueblo sencillo pudiera entender y participar en la conmemoración de los acontecimientos centrales de la fe cristiana. Los elementos que conforman la espiritualidad cofrade ayudan al pueblo a participar en la liturgia oficial de la Iglesia y a entender la teología que en ella se integra. Las cofradías pretenden ser una puerta de acceso hacia Dios<sup>38</sup>.

El estallido de la guerra civil española en Huelva trajo como consecuencia la destrucción masiva y la quema de todos los templos de la ciudad a excepción de la Merced, lo que supuso la pérdida parcial o completa del patrimonio artístico sacro que había sido adquirido a lo largo de los siglos, perdiéndose para siempre obras de arte de primer nivel.

La guerra supuso un punto de inflexión en la evolución de la Semana Santa onubense, obligando a las hermandades afectadas a renacer de sus cenizas y recomponerse a la vez que se fundaron nuevas hermandades, especialmente entre los años 40 y 50 del pasado siglo XX.

Gracias a los esfuerzos y la gran labor realizada a lo largo de estos años por parte de todas las hermandades, la Semana Santa onubense vive a día de hoy el momento más álgido de su historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- CALVO LÁZARO, R. (2022a): *Historia de las Hermandades penitenciales de Huelva y de su imaginería sacra fundadas durante el Antiguo Régimen hasta la Guerra Civil española*. Huelva, Ayuntamiento de Huelva.
- CALVO LÁZARO, R. (2022b): «La primitiva Virgen de la Consolación de la hermandad de la Buena Muerte de Huelva», *Huelva en su historia*, 2.ª época 16: 67-82.
- CUESTA GÓMEZ, S. J. (2020): *La procesión va por dentro. En busca de una espiritualidad cofrade*. Bilbao, Mensajero.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. (2005): «Algunos apuntes sobre el primitivo paso de la cofradía del Buen Fin», *Boletín de las Cofradías de Sevilla* 560: 687-690.
- MATA SÁNCHEZ, A. (2011): *Pasión, la Hermandad Sacramental de San Pedro. Crónica de una historia centenaria*. Huelva, Real e Ilustre Hermandad Sacramental de Nuestro Padre Jesús de la Pasión y María Santísima del Refugio.

---

38. CUESTA GÓMEZ (2020: 34-144).

- MONTERO PARRILLA, A. (2021): «La Hermandad de Nuestra Señora del Amparo en los albores del siglo XX», *Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia* 22: 179-212.
- MORA BREVA, J. (1995): *Historia de la Hermandad Sacramental de Pasión: Huelva (1536-1994)*. Huelva, Asociación de Industrias Químicas y Básicas.
- ORDÓÑEZ MÁRQUEZ, J. (1968): *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva 1931-1936*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Flores.
- SUGRAÑES GÓMEZ, E. J. (1992): *Historia de la Semana Santa de Huelva*. Huelva, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla.

# Piedad popular, prensa y poderes en la Andalucía de la Restauración: la Semana Santa de Alhaurín el Grande

Popular piety, the press and the powers in Andalusia during the Restoration: the Holy Week of Alhaurín el Grande

SALVADOR DAVID PÉREZ GONZÁLEZ

**Resumen:** La Semana Santa de Alhaurín el Grande es, desde hace siglos, una de las más conocidas celebraciones de religiosidad popular de Andalucía. Nacida entre los siglos XVI y XVII, y desarrollada durante el siglo de la Ilustración, conoce una primera etapa de esplendor durante el reinado de Isabel II. La huella romántica y costumbrista consolida un modelo de celebración que atrae a gran cantidad de visitantes, que viajan a la localidad para contemplar los famosos «pasos» que las hermandades de Jesús Nazareno y la Vera Cruz, «Moraos» y «Verdes», realizan. Tras el Sexenio Democrático la Restauración supone una vuelta al esplendor de la Semana Santa. Vigilada por las autoridades civiles y religiosas, la prensa se ocupará de esta celebración, promocionándola incansablemente.

**Palabras clave:** Semana Santa, representaciones de Pasión, Alhaurín el Grande, prensa, Restauración.

**Abstract:** Holy Week in Alhaurín el Grande has been, for centuries, one of the best-known celebrations of popular religiosity in Andalusia. Born between the 16th and 17th centuries, and developed during the century of Enlightenment, it experienced a first stage of splendor during the reign of Elizabeth II. The trace of the romanticism and the “costumbrismo” consolidates a celebration model that attracts a large number of visitors, who travel to the town to contemplate the famous “pasos” that the brotherhoods of Jesús Nazareno and Vera-Cruz, “Moraos” and “Verdes”, carry out. After the “Sexenio Democrático”, the “Restauración” represents a return to the splendor of Holy

Week. Monitored by civil and religious authorities, the press will take care of this celebration, promoting it in the newspapers.

**Keywords:** Holy Week, Passion play, Alhaurín el Grande, press, Restauración.

La Semana Santa de Alhaurín el Grande, y sus fiestas religiosas de primavera, han sido desde hace siglos una de las más ricas e importantes muestras de religiosidad popular de la provincia de Málaga. Nacidas durante los siglos XVI y XVII, y desarrolladas plenamente en las centurias posteriores, que supieron dotar a las tradiciones piadosas de este pueblo de una esencia única, inimitable y característica, viven una primera etapa de esplendor durante el reinado de Isabel II, como evidencia la gran abundancia de artículos y reseñas que a ella dedican la prensa y revistas literarias de la época.

Esta justa fama atraerá a la localidad, entre las décadas de 1840 y 1860, a gran cantidad de visitantes de toda Málaga y Andalucía, que se desplazan a ella para presenciar los célebres «pasos» o, lo que es lo mismo, las representaciones sacras que protagonizan «Moraos» y «Verdes», dos hermandades en constante emulación.

Tras la interrupción que el Sexenio Democrático supone para las tradiciones religiosas, la llegada de la Restauración devolverá, a partir de 1874, el esplendor procesional a este rincón del valle del Guadalhorce. La reanudación de la actividad cofradiera propicia también la vuelta de la prensa, que incrementa su presencia, desplazándose, desde la cercana Málaga, para testimoniar nuevamente la brillantez de estas celebraciones.

Es esta óptica, la mirada del periodista, que resulta a ratos curiosa, tópica, en demasiadas ocasiones y, casi siempre, certera, la que nos interesa para realizar este modesto y novedoso trabajo. En él, y tal vez por primera vez, se emplea como fuente principal para el análisis de la Semana Santa y las tradiciones religiosas de Alhaurín el Grande la prensa escrita. A través de una quincena de reseñas y crónicas extraídas, principalmente, de los diarios *El Avisador Malagueño*, *La Unión Mercantil*, *La Unión Ilustrada*, *El Popular* y *El Regional* nos acercaremos a la realidad de una de las principales celebraciones religiosas de la provincia de Málaga durante este periodo<sup>1</sup>.

---

1. En el año 2021 realizamos una primera aproximación a este tema con la comunicación «Ecos de la Prensa: El esplendor de la Semana Santa y las fiestas religiosas de Alhaurín el Grande en la prensa malagueña de la Restauración». Este trabajo fue presentado al IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías que, bajo el lema «La religiosidad popular como base y principio de la Semana Santa», se celebró en Málaga con motivo del Centenario de su Agrupación de Cofradías.

## 1. EL ESCENARIO DE LA TRADICIÓN: ALHAURÍN EL GRANDE

Alhaurín el Grande, una de las más célebres localidades andaluzas, se encuentra situada en pleno corazón de la comarca del valle del Guadalhorce y a treinta kilómetros de Málaga. Con una población cercana a los 27 000 habitantes<sup>2</sup>, y dedicada mayoritariamente al sector servicios, la localidad se ha convertido en las últimas décadas en lugar de asentamiento para una amplia colonia extranjera, en la que abundan los jubilados. Un grupo que convive con el numeroso turismo que frecuenta la denominada cornisa de la Costa del Sol buscando la tranquilidad de la vida interior, y la práctica de deportes como el golf.

A ello contribuye el idílico emplazamiento del pueblo, asentado al pie de la sierra de Mijas. Bajo la altura del Pico de Mendoza, de 1045 metros, la ladera de la montaña, densamente poblada por pinos, corre a encontrarse con las blancas calles de el «Lugar», que dominan desde la altura los valles del río Fahala y del arroyo de la Villa. Desde ellas se divisa un rico paisaje agrícola en el que sobresalen las grandes extensiones de cítricos y olivares, conjugándose armoniosamente en sus campos.

La belleza de Alhaurín el Grande, la fertilidad de su suelo, en el que afloran más de cien manantiales, y su estratégica situación sobre la Hoya de Málaga, a la que pertenece y domina desde la altura, convirtieron estas tierras, ya desde la antigüedad, en un óptimo lugar de asentamiento para múltiples civilizaciones. Habitado desde el Neolítico, en el término municipal encontramos abundantes yacimientos y restos de civilizaciones como la turdetana, la fenicia, la romana y la visigoda.

En mayo de 1485 la Reconquista de la población por tropas de los Reyes Católicos pone fin a ochocientos años de dominio andalusí. Un periodo cuya fuerte impronta permanece presente en vestigios como el Arco del Cobertizo, la Torre de Urique, la Fortaleza de Fahala o el Molino Morisco de los Corchos.

Alhaurín el Grande entra así, y tras este episodio bélico, en la Edad Moderna. Repoblada mediante los Repartimientos de 1492 por gentes llegadas de Extremadura, las dos Castillas y diversos puntos de Andalucía, los nuevos habitantes traerían consigo un amplio bagaje de creencias y tradiciones. Después de ocho siglos, el cristianismo vuelve a asentarse en estas tierras. Nace, junto a la parroquia, toda una pléyade de devociones que tendrán su reflejo no solo en las ermitas, que jalonan las afueras de la población, sino también en las numerosas hermandades y cofradías que comienzan a formarse en este momento. Estas instituciones estarán llamadas a vertebrar, de una manera decisiva, la vida religiosa y social del pueblo. Y de ellas surgirán también, con el paso de los siglos, su célebre Semana Santa y las representaciones de Pasión a las que está dedicado este artículo.

---

2. Cifra correspondiente a la revisión del Padrón Municipal de habitantes a 1 de enero de 2024.

## 2. LA SEMANA SANTA ALHAURINA: DE LOS ORÍGENES BARROCOS AL ESPLENDOR DECIMONÓNICO

La Semana Santa alhaurina es una de las principales muestras de religiosidad popular de la provincia de Málaga. Declarada, en 2001, Fiesta de Interés Turístico Nacional en Andalucía, constituye, sin ningún lugar a dudas, la principal celebración de la localidad. En ella, y junto a las tradicionales procesiones, cargadas de solemnidad y lujo, se desarrolla un amplio programa de representaciones en vivo de la Pasión. Tanto unas como otras son llevadas a cabo por la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, conocida también como la Hermandad de Abajo, Hermandad de Jesús o, simplemente, «Moraos», y por la Real, Muy Antigua, Ilustre y Venerable Cofradía Franciscana del Santísimo Cristo de la Vera-Cruz, María Santísima de la Soledad y del Santo Sepulcro, llamada a nivel popular Hermandad de Arriba o de los «Verdes». Ambas corporaciones presentan, igualmente, una vertiente de letífica que desarrollan en sus celebraciones religiosas de primavera.

Volviendo a la Semana Santa, si bien resulta proverbial la conocida y secular rivalidad de ambas entidades, que aglutinan a la mayoría del vecindario, también nos parece tan simplista como cansino que este hecho aparezca señalado hasta la saciedad, en folletos turísticos, publicaciones y vídeos de prensa e incluso, lo que es peor, en algunos trabajos pretendidamente científicos, como la principal seña de identidad de esta celebración. Por desgracia, y no pocas veces, el análisis, simplista y peyorativo, de la tan traída y llevada rivalidad entre «Moraos» y «Verdes» no solo predomina sobre cualquier otro aspecto, sino que, en la práctica, es la única temática tratada en productos periodísticos visualmente atractivos pero que, de manera intencionada, deforman la realidad buscando la atención de un público amplio y poco crítico. Un hecho que oculta tanto la verdadera riqueza antropológica de esta celebración como la enorme variedad de matices y contrastes que subyacen bajo una tradición secular, que atesora más componentes, además de la competencia entre ambas entidades pasionistas.

Huiremos, por tanto, en nuestro artículo, de este tópico exagerado, ya que creemos que, en cierto modo, desvirtúa y desenfoca la realidad, impidiéndonos comprender, en todas sus dimensiones, el verdadero desarrollo de los días de Pasión en Alhaurín el Grande.

Del mismo modo queremos escapar, también, de la inevitable polémica historiográfica en torno a la mayor o menor antigüedad de una u otra hermandad. En primer lugar, porque no es, en esta ocasión, el objeto de nuestro análisis, y en segundo, porque tampoco resulta una cuestión relevante para la temática que abordaremos, ya que nos centraremos exclusivamente en un marco cronológico tan concreto como es el de la Restauración bastante alejado, por lo demás, de la época fundacional de la Semana Santa alhaurina.

Bajo esas premisas, y aceptando la referencia documental a la que una y otra hermandad aluden en sus estudios históricos, que sitúa el siglo XVII como el momento fundacional de sus representaciones<sup>3</sup>, los denominados «pasos», vamos a centrarnos en la horquilla temporal de cincuenta años que media entre el último cuarto del siglo XIX y el primero del siglo XX, que por muchos motivos puede ser considerada como la verdadera Edad de Oro de esta celebración.

Desde sus lejanos y oscuros orígenes barrocos la piadosa tradición de conmemorar los días de Pasión en las calles y plazas de Alhaurín el Grande crece de forma espectacular en el seno de la misma sociedad, fuertemente sacralizada, que la vio nacer. Protagonizada por las dos cofradías que la crearon, y modelada y depurada por las autoridades religiosas y civiles, que tratan de preservarla de aquellos elementos, populares y heterodoxos, que consideran peligrosos, es hacia mediados de la centuria dieciochesca cuando la Semana Santa alhaurina cobra verdadera carta de naturaleza.

Llegado el siglo XIX, y una vez superado el momento de profunda crisis que suponen las primeras y convulsas décadas de la centuria, una suave huella romántica y costumbrista impregna el drama sagrado, devolviéndole todo su esplendor durante el reinado de Isabel II. Así lo destaca el militar, escribano y hombre de letras Ildelfonso Marzo y Sánchez, natural en la localidad y, sin duda, uno de los mayores exponentes literarios y eruditos de Málaga y de Andalucía en este periodo. Buen conocedor de los pasos de Alhaurín el Grande, que debió vivir desde su infancia, Marzo señala que «las funciones de Semana Santa ponen en general movimiento a todos estos moradores», así como que «los objetos sagrados de la Pasión de Jesucristo se presentan en escenas» en las que «aquel mismo hombre del campo que yacía encorbado hacia la tierra» se reviste «de fariseo, apóstol o sayón» y «con gran desembarazo, por el aire de su marcha y por sus maneras afinadas» sufre una «súbita metamorfosis» para participar en los «dramas religiosos», que «la voz sagrada del sacerdote»<sup>4</sup> dirigía en la plaza principal del pueblo. Por su parte, el *Diccionario Madoz*, obra de la que el intelectual alhaurino fue colaborador, reseña siguiendo, muy posiblemente, los datos que suministró Marzo como «las más sobresalientes festividades religiosas son las procesiones y pasos de Semana Santa» y que estos últimos por su «lujo, ostentación y manera de celebrarse» atraían a «multitud de forasteros de la capital y del contorno» que presenciaban «las santas escenas de la Pasión», en las que actuaban «los cofrades de las dos hermandades de Jesús Nazareno y la Vera-Cruz» que, cada año, «concurrían en su ejecución» y, aunque hoy podría resultar sorprendente, porque choca, en buena medida,

---

3. En este sentido, cf. RAMÍREZ *et al.* (1997: 21); BURGOS GARCÍA, PÉREZ GONZÁLEZ y SELLÉS MANZANARES (2007: 23).

4. MARZO Y SÁNCHEZ (1839: 141).

con el viejo tópico de la rivalidad que lo hacían «a competencia, unas veces, y otras reunidas»<sup>5</sup>.

Entre las décadas de 1840 y 1860 Alhaurín el Grande se convertía cada año no solo en escenario de la Pasión, sino también en lugar de encuentro de una variopinta multitud de burgueses, principalmente malagueños, y viajeros llegados desde todos los rincones de España, que acuden a la localidad atraídos por la fama de sus pasos. Dispuestos a romper la monotonía diaria, aquellos acaudalados forasteros, precursores del turismo actual, se suman a la tradición de la villa disfrutando plenamente de las representaciones y procesiones más afamadas de la provincia. Y si bien muchos, los «malagueños» disponían de alojamiento en las grandes casas y fincas de recreo que poseían en la localidad, cabe destacar que otros se hospedarán en fondas o posadas, a veces improvisadas pero que, en no pocas ocasiones, aparecen publicitadas, año tras año, en la prensa. Así lo demuestra este curioso aviso que encontramos en las páginas de *El Avisador Malagueño* durante los días previos a la Semana Santa de 1854 y que, con el atractivo reclamo del paso del Viernes Santo, promociona la existencia de una vivienda que ofrecía hospedaje y comida a quienes visitaran la localidad:

Casa de Pupilos en Alhaurín el Grande. Las personas que vayan a dicho pueblo con las funciones del PASO el próximo Viernes Santo encontrarán comida preparada á precios de lista<sup>6</sup>.

Otras huellas que prueban el atractivo de la celebración las encontramos también en las célebres «gacetillas» de este mismo periódico. Una sección de anuncios breves en la última página del diario en la que es fácil encontrar, cada año, y durante los días previos a la Semana Santa ofrecimientos para realizar el transporte, en coche de caballos, desde Málaga hasta Alhaurín el Grande. A falta del tren, que tardaría aún seis décadas en llegar, a mediados de la década de 1850 el medio de transporte más rápido y cómodo era la diligencia. Juan Bautista Estora, un modesto empresario malagueño del ramo, hacía salir sus carruajes con destino a la localidad desde la plaza del Obispo a las 11 de la mañana de cada lunes, miércoles y viernes. Los martes, jueves y sábados<sup>7</sup>, eran los días de regreso de la diligencia desde el pueblo. Durante la Semana Santa, estos horarios se vieron notablemente ampliados con servicios especiales. Máxime cuando la prensa promocionaba, incansablemente, entre el público burgués de la capital las bondades de los célebres pasos de Alhaurín el Grande, cuyos

---

5. MADOZ (1846: 604).

6. *El Avisador Malagueño*, Málaga, 9 de abril de 1854. Es de destacar como este anuncio, aparecido el Domingo de Ramos, se repite en la edición del día 12 de abril, Miércoles Santo.

7. *El Avisador Malagueño*, Málaga, 3 de enero de 1854.

preparativos destaca en 1854, llegando a compararlos, aunque no sin cierta ironía, con las celeberrimas procesiones de Sevilla.

Dícese que este año será notable la celebración de la Pasión, á que vulgarmente se llama Paso, que debe celebrarse en la inmediata población de Alhaurín el Grande. Con este motivo se disponen muchas familias á hacer este viagito de recreo que se hace en algunas horas. Por lo demás dudamos que las celebradas procesiones de Sevilla ofrezcan los incidentes y peripecias que el Paso hecho en muchos pueblos de esta Provincia por sus vecinos<sup>8</sup>.

El Sexenio Democrático interrumpe el esplendor semanasantero de la época isabelina. Tendremos que esperar a la llegada de la Restauración para que la Semana Santa alhaurina vuelva a florecer, captando de nuevo la atención de la prensa. Estamos a mediados de la década de 1870 y aquí comienza, verdaderamente, nuestro estudio.

### 3. LA RESTAURACIÓN Y SU IMPACTO EN LA SEMANA SANTA DE ALHAURÍN EL GRANDE

#### 3.1. Cambios religiosos y sociales

Cuando en vísperas de la Navidad de 1874 el general Arsenio Martínez Campos proclama, en Sagunto, la Restauración de la dinastía borbónica en la persona de Alfonso XII, la Semana Santa de Alhaurín el Grande iniciaba, sin que los habitantes del pueblo fueran conscientes de ello, su proceso de recuperación.

Las hermandades de la localidad, como las de todo el país, se verán favorecidas por la presencia activa que la Iglesia católica tiene en el nuevo régimen, rompiendo con la tendencia anticlerical vivida en los años anteriores. La Revolución de 1868 trae a buena parte del país una gran inestabilidad política dificultando, cuando menos, que los cultos externos pudieran celebrarse con normalidad durante aquellos años<sup>9</sup>.

Así parece desprenderse de la enigmática petición que en marzo de 1869 realizan al obispo de Málaga «los Mayordomos y hermanos mayores dela Cofradía del Santo Cristo de la Vera-Cruz», que con sede en «la capilla del ex convento de S. Franc<sup>o</sup>» solicitan al prelado su permiso para procesionar a la imagen del crucificado con el fin de que esta participase en «los pasos dela St<sup>a</sup>. Pasión en la Plaza principal de esta misma población». La respuesta episcopal concede la

8. *El Avisador Malagueño*, Málaga, 12 de abril de 1854.

9. Así sucedió, también, en la cercana ciudad de Málaga. Cf. JIMÉNEZ GUERRERO (2000: 64-65).

petición, aunque, de forma misteriosa, señala que lo hacía «siempre que la procesión se verifique con la devoción que es debida y que no haya desobediencia en ella»<sup>10</sup>, lo que evidencia de manera clara la existencia de crispación y tensiones sociopolíticas en la localidad tras el derrocamiento de Isabel II.

Estos problemas acaban con la llegada del nuevo sistema político de la Restauración, diseñado por el malagueño Antonio Cánovas del Castillo. Las nuevas autoridades favorecen la vuelta de las órdenes religiosas que se habían visto obligadas a abandonar el país con motivo de las desamortizaciones implicándose, igualmente, en el regreso de la Compañía de Jesús, que vuelve a Málaga en 1881 durante el episcopado de Manuel Gómez Salazar<sup>11</sup>. En el futuro, la influencia cultural, educativa y propagandística de los jesuitas resultará clave en España, reflejándose también en otros dos aspectos: las misiones parroquiales y la extensión de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús<sup>12</sup> de la que este mismo prelado, Gómez Salazar, fue un ferviente devoto.

Es, precisamente, a raíz de la visita episcopal que realiza a Alhaurín el Grande en junio de 1882 cuando esta advocación comience a difundirse, de manera muy rápida, entre los vecinos. A ello debió contribuir que su estancia se produjera en fechas próximas a esta festividad, que Gómez Salazar promocionaba incansablemente en sus homilías, así como al gran impacto que la presencia del prelado provocó en la localidad. Las crónicas describen que en aquellos días se produjeron 3600 confirmaciones. También que la iglesia parroquial y las ermitas «se engalanaron de fiesta dominando las preciosas flores que tan puro homenaje prestan con sus colores y perfumes en la Casa de Dios»<sup>13</sup>. Quizás por esto, ya desde 1883, y gracias, en buena medida, a la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se hará muy presente en la localidad. No en vano en este mismo año, aparece en el libro de actas de la corporación esta reseña:

Se acordó asimismo por unanimidad que el día del Sagrado Corazón de Jesús de este presente año se festege únicamente con función de Iglesia y procesiones de costumbre, dejando las disposiciones que para ello hayan de adoptarse a la dirección de los hermanos mayores<sup>14</sup>.

10. Archivo Díaz Escovar. Caja 105.9.3.1. Solicitud de D. Antonio Aragón, Mayordomo de la Cofradía del Cristo de la Vera-Cruz, al Obispo de Málaga. 21 de marzo de 1869.

11. MONDÉJAR CUMPIÁN (1998: 352).

12. Estos aspectos fueron destacados, hace ya bastantes años, en un modesto trabajo que, aunque aún en prensa fue merecedor del III Premio de Estudios Alhaurinos «Hablemos de Alhaurín el Grande». Cf. PÉREZ GONZÁLEZ (1999).

13. *El Avisador Malagueño*, Málaga, 6 de junio de 1882.

14. Archivo Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno. Cfr. *Libro de Actas n.º 1 (1874-1968)*, ff. 37-38v.

Cuatro años más tarde, el 19 de junio de 1887, el carismático y recordado beato Marcelo Spínola y Maestre, que ocupó la curia malagueña antes de ser promocionado como arzobispo de Sevilla, consagró todas las parroquias de la diócesis al Sagrado Corazón de Jesús. Un hecho que, junto a los antecedentes citados, desembocarán en la actual celebración del Día de Jesús, la gran festividad anual de Gloria que cada mes de junio realiza la Hermandad de Jesús con motivo de esta celebración litúrgica.

Volviendo a la Semana Santa, cabe recordar que las manifestaciones colectivas de culto cumplían, además de con sus fines religiosos y espirituales, con otro claro objetivo: el propagandístico. Pasada la ola de impiedades, y recuperada la influencia perdida, la mayor celebración religiosa de la localidad debía servir a la Iglesia para reforzar la hegemonía social del catolicismo, contribuyendo a mantener una conciencia religiosa colectiva unitaria, y evitando desviaciones e interpretaciones discrepantes. Este mismo carácter cobrarán, aunque en clave menor, el resto de las festividades religiosas de Alhaurín el Grande.

El papel jugado, en este mismo sentido, por la burguesía local, dedicada principalmente a las actividades agrarias tendrá, también, una vital importancia. Hemos comprobado que, con diferencia, es el estrato predominante en los grupos dirigentes de ambas hermandades. La élite local, tan fiel a la Iglesia como cercana al clero, controlaba, así, las dos corporaciones religiosas a las que correspondía la organización de las procesiones y pasos de Semana Santa. Este modelo social que acabamos de exponer, y que seguían las cofradías de Alhaurín el Grande, presenta grandes paralelismos con el vigente, por aquel entonces, en la cercana Málaga, que ha sido magníficamente estudiado por Elías de Mateo Avilés<sup>15</sup>.

### 3.2. La Edad de Oro de la Semana Santa alhaurina. El control de las autoridades civiles y eclesiásticas

Siguiendo al poeta griego Hesíodo, y tomando como inspiración la mitología para establecer un paralelismo, no parece exagerado considerar al periodo de la Restauración como la verdadera Edad de Oro de la Semana Santa alhaurina.

Amparada por la estabilidad política y con la evidente mejora económica que para la localidad supone, al menos hasta la década de 1890<sup>16</sup>, el desarrollo del modelo económico liberal, la tradición encuentra el campo propicio para su florecimiento. Este palpable auge obedece a causas heterogéneas. Al clima de estabilidad política y cierto crecimiento económico que hemos citado

15. Cf. DE MATEO AVILÉS (1987: 67-73).

16. En este sentido, y con respecto a la situación económica de la provincia, en la que se hallaba enclavada Alhaurín el Grande, cf. PAREJO BARRANCO (2009: 74-125).

debemos añadir, en lo social, un aspecto que ya hemos mencionado: la fuerte implicación de la burguesía local en las hermandades, que dotó de un evidente dinamismo a la vida cofradiera.

También al impulso de las autoridades municipales, que garantizan el orden público durante las celebraciones y destinan gastos, aunque no demasiado extensos, a ella. En este sentido, resulta evidente el interés del alcalde y los concejales por participar en las procesiones y colaborar en su organización. Ambos extremos favorecen y afianzan el prestigio de los munícipes, brindándoles una ocasión perfecta para aparecer ante el pueblo ocupando lugares de honor, y como simbólicos garantes de la tradición.

Este hecho también atraerá hasta Alhaurín el Grande a importantes personajes de los partidos dinásticos, que gozaban de relevancia nacional. Entre ellos se encuentran el general López Domínguez, ministro de guerra<sup>17</sup>, y José Estrada y Estrada<sup>18</sup>, que a finales de este periodo alcanza la cartera de Gracia y Justicia. Junto a ellos, es frecuente que la prensa cite el nombre de otras personalidades que bien por su prestigio profesional, por su fama, o por la desahogada posición económica que ocupan, también merecen una reseña. Prueba de lo expuesto son las referencias que a la presencia de tan selecto público dedica *La Unión Mercantil* el 30 de marzo de 1898, cuando en vísperas de la Semana Santa anuncia «El Paso en Alhaurín el Grande», indicando que:

El Jueves y Viernes Santos se celebrará en dicho pueblo la procesión de los Pasos, para lo cual ha concedido autorización el señor Obispo. Como de costumbre irán muchas familias de Málaga para asistir a la tradicional solemnidad religiosa<sup>19</sup>.

Una interesante y extensa crónica fechada, en esta misma cabecera, cinco años más tarde destacaba «entre las familias que han asistido á las fiestas de Alhaurín» a las de «don Juan Poy, don José Sepúlveda, don Amadeo Fernández» y la de don Antonio Farfán. Asimismo, estarán presentes el «ilustrado periodista Don Rafael López Oyarzábal», don Anacleto Martínez Cuesta, juez de instrucción de Coín, el juez municipal de Alhaurín el Grande don Fernando Maldonado y el «nuevo contador de fondos municipales de Málaga don Miguel López Pelegrín, cuya ausencia es muy llorada en Alhaurín»<sup>20</sup>. Los pasos de la localidad aparecen, por tanto, vinculados a través de la prensa a la crónica social de la burguesía malagueña que obtenía, con esas breves líneas periodísticas, no solo notoriedad pública en la ciudad, sino también el reconocimiento

---

17. A este respecto, recomendamos la lectura del interesante artículo de GALLERO GALVÁN (2011).

18. En 1917 este ilustre personaje fue nombrado hermano mayor honorario de la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno.

19. *La Unión Mercantil*, Málaga, 8 de abril de 1895.

20. *La Unión Mercantil*, Málaga, 12 de abril de 1903.

a una importancia y visibilidad comunitaria ligadas a su presencia en la Semana Santa alhaurina.

Del mismo modo, y al igual que sucede en otros lugares de Andalucía, la Iglesia tendrá un evidente interés en el afianzamiento de la Semana Santa local, ya que potenciaba y favorecía el culto público<sup>21</sup>. En este sentido, hay que recordar que la celebración de la Pasión en la villa se iniciaba siempre de manera mancomunada por las dos corporaciones religiosas de la localidad, que debatían este asunto en sus respectivos cabildos teniendo en cuenta, de manera decisiva, la actitud de la otra entidad pasionista. Una vez aprobada la propuesta por los cofrades, cada hermandad hacía salir a la calle a dos «trompeteros», que ricamente ataviados hacían sonar por las calles grandes trompetas dolorosas para anunciar al pueblo que se había aprobado celebrar la Semana Santa<sup>22</sup>.

Por último, tanto una como otra corporación cumplían con el formalismo de solicitar, por separado, los oportunos permisos a las autoridades locales y, muy especialmente, a la religiosa, representada siempre por el obispo de la diócesis. Así sucede en 1895, último año en el que el ya citado beato Marcelo Spínola ocupó la sede malagueña. El libro de actas de la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno indica como:

se declaró abierto el acto y se hizo presente que el objeto de esta reunión era solo para tratar de las procesiones y Pasos de la próxima Semana Santa y por lo tanto se pasó á deliberar acerca del particular. Suficientemente discutido el asunto se acuerda por mayoría que previas la licencia de las autoridades locales y la del Excmo. e Iltmo. Sr. Obispo de la Diócesis se saquen y efectúen las correspondientes a esta Hermandad dejando por consiguiente a disposición de los hermanos mayores las medidas que para ello hallan de adoptarse los cuales quedan en su consecuencia ampliamente facultados<sup>23</sup>.

Además del oportuno permiso episcopal, es de destacar el decisivo papel del clero en una tradición que controlaba y supervisaba de manera activa. Era el cura de la localidad o, en su defecto, el religioso en el que delegara, quien dirigía con su narración el desarrollo de los pasos en la plaza Baja.

Para 1877 *El Avisador Malagueño* (fig. 1) nos informa que la «dirección y predicación» de las representaciones del Miércoles Santo y del Viernes Santo por la tarde correspondería a Domingo María de San Román, quien entre 1875 y 1904 fue párroco de la localidad<sup>24</sup>. Los pasos del Jueves Santo y Viernes Santo

---

21. HURTADO SÁNCHEZ (2000: 36-37).

22. Testimonio oral de Antonia Castillo Hurtado.

23. Archivo Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno. *Libro de Actas n.º 1 (1874-1968)*, Cabildo Particular de 11 de marzo de 1894, ff. 46v-47.

24. PÉREZ FERNÁNDEZ (1987: 122-123).

por la mañana quedaron a cargo de su predecesor, José María Medina Millán, que aparece citado como coadjutor de la parroquia.

En 1898, *La Unión Mercantil* menciona como el Miércoles Santo se hallaba «predicando uno de los R.R. Padres Capuchinos del Convento de Antequera»<sup>25</sup>, que sin duda desempeñaría también el papel de narrador. Para 1903 tenemos noticias que ambas funciones estaban unidas, y habían recaído en «el joven sacerdote, catedrático del Seminario Conciliar, D. José Sánchez Gómez», que se había desplazado desde Málaga a Alhaurín el Grande recibiendo por su «palabra en la Sagrada Catedra y en la explicación de los Pasos» unas unánimes y «generales alabanzas»<sup>26</sup>. Por último, Francisco Bejarano Robles, en un interesante artículo publicado en la década de 1940 bajo el pseudónimo de «Paco Percheles», señala como en su juventud, que situamos entre los últimos años de la década de 1910 y los primeros años de la de 1920, había acudido a Alhaurín el Grande para presenciar los pasos y que su narración correspondía al entonces «teniente de cura de Alhaurín, don Miguel, que más tarde pasó a Málaga, y cuya potente voz resultaba muy apropiada para el caso»<sup>27</sup>.

Sea como fuere, el papel del orador sagrado era totalmente decisivo para la celebración. Su lugar se situaba junto al escenario principal de las representaciones, el célebre «Entabla» que mencionaremos más adelante, pero en un espacio separado, «más pequeño y elevado», como también recuerda Bejarano, que señala como este «púlpito» se revestía «lujosamente» y desde el mismo el sacerdote narraba los diferentes episodios de la Pasión «glosando la significación» de cada uno de ellos y procurando, «por medio de los convenientes recursos oratorios, llegar a la inteligencia y el corazón de los oyentes reunidos». Mientras, sobre el escenario los cofrades de ambas hermandades interpretaban a los personajes bíblicos «haciendo los gestos y ademanes adecuados» y «subrayando con su expresiva mímica la narración»<sup>28</sup>.

Del mismo modo, y en relación al decisivo papel del clero en la Semana Santa alhaurina, habría que señalar como todas las representaciones se desarrollaban en la plaza Baja, junto a la parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación, y en el lateral opuesto al templo. Su realización quedaba siempre ligada a las celebraciones litúrgicas. El comienzo o el final de cada paso está unido a la salida de las procesiones que confluían en el templo mayor alhaurino. Una vez finalizada la interpretación en vivo de las sacras escenas, los desfiles volvían a las ermitas de San Sebastián y el convento donde «Moraos» y «Verdes» tenían, respectivamente, su sede.

25. *La Unión Mercantil*, Málaga, 30 de marzo de 1898.

26. *La Unión Mercantil*, Málaga, 12 de abril de 1903.

27. Biblioteca Provincial de Málaga. PERCHELES (s. f.).

28. Biblioteca Provincial de Málaga. *Ibidem*.

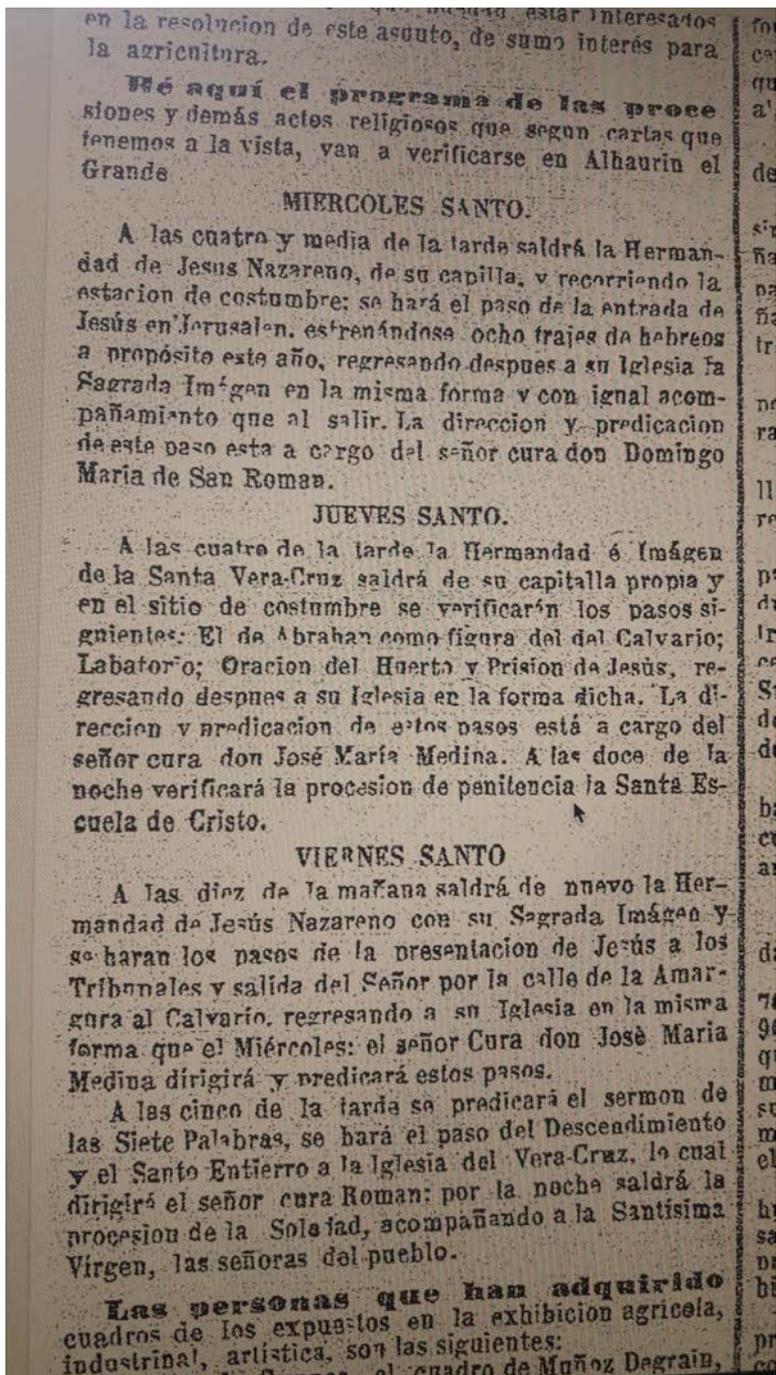


Figura 1. *El Avisador Malagueño* publicó el programa completo de procesiones y pasos de la Semana Santa de Alhaurín el Grande, con sus horarios, el 27 de marzo de 1877, Martes Santo

Por si todos los aspectos antes reseñados fueran pocos y para mostrar, aún más, el control eclesiástico sobre la celebración habría que añadir otro rasgo más, de un trascendental carácter simbólico. El papel principal de las representaciones, que los hermanos de la Hermandad de Abajo denominaban «Jesus», y los de la de Arriba, «Señor», correspondía siempre a la misma persona: un religioso, venido siempre de fuera del pueblo, y que, por lo general, era un seminarista o un sacerdote de edad joven sobre el que recaía el honor de interpretar el papel principal de los pasos<sup>29</sup>.

*La Unión Mercantil* reseña que en 1903 fue el «Coadjutor de Coín don Manuel Taboada» quien «representó en los Pasos á Jesús pues como es sabido, dicha representación se otorga siempre a un sacerdote»<sup>30</sup>. Cinco años antes, esta misma cabecera reproduce, escuetamente, que el papel de Jesús es representado, el Miércoles Santo «por un Sacerdote»<sup>31</sup>, sin añadir más información. Como el resto de los personajes de las representaciones, el «Jesus» o «Señor» también cubría su rostro con una «carátula», nombre que en la localidad se daba a los rostros de papelón utilizados por los intérpretes de los pasos. Las fuentes consultadas atestiguan que para el *atrezzo* del personaje más importante de las representaciones se usaban varias máscaras durante estos días. El objetivo era acentuar la tensión dramática haciendo que el semblante del divino redentor fuera cambiando, y adecuándose, al trascurso de las representaciones. De este modo, adquiriría «una faz cada vez más pálida y demacrada»<sup>32</sup>.

En otro orden de cosas, y para finalizar este apartado, cabe destacar el fuerte amparo institucional que tenía la Semana Santa alhaurina desde el punto de vista institucional y religioso. Tanto las autoridades políticas, como a las espirituales, utilizan esta celebración popular como medio de legitimación y catequesis plástica. Junto a esta realidad existen otras causas subyacentes que explican el auge de las celebraciones pasionistas durante la época de la Restauración. Entre ellas, el evidente interés económico que tenía la llegada de gran número de visitantes a la localidad, si bien este aspecto resulta hoy imposible de cuantificar.

#### 4. LA VISIÓN DE LA PRENSA DE LA RESTAURACIÓN

Teniendo en cuenta todos los factores enumerados en el apartado anterior, resulta comprensible que la Semana Santa alhaurina supiera captar la atención

29. Una crónica de autor desconocido, conservada en el Archivo Díaz de Escovar y fechada en 1902, indica como ambas hermandades pagaban, de manera mancomunada, «15 duros» al religioso como gratificación por su participación. Cf. Archivo Díaz Escovar. Caja 105.9.2.1; ANÓNIMO (1902: 11-20).

30. *La Unión Mercantil*, Málaga, 12 de abril de 1903.

31. *La Unión Mercantil*, Málaga, 30 de marzo de 1898.

32. Biblioteca Provincial de Málaga. *Ibidem*.

de los principales periódicos y semanarios malagueños durante la Restauración, acaparando incluso en alguna ocasión espacio en publicaciones destinadas a la difusión nacional.

El modelo informativo predominante es el de la noticia previa. Los periódicos de la ciudad reciben en sus redacciones los datos que, con un marcado carácter publicitario, les hacen llegar desde la localidad. Con ellos, elaboran notas sobre las procesiones y pasos que aparecen en sus cabeceras durante los días previos a la celebración, y con el fin de anunciarla, incrementar la expectación en torno a la Semana Santa de Alhaurín el Grande y lograr, por ende, una mayor asistencia a la misma.

Junto a esta tipología periodística convive otra, la de la crónica. Aunque en menor medida que la noticia previa, no es difícil encontrar descripciones pormenorizadas firmadas por corresponsales desplazados a la localidad para conocer sus pasos, y redactar lo que en ellos acontecía. En 1910 aparece incluso la figura del fotógrafo profesional, que llega expresamente a Alhaurín el Grande para tomar imágenes de la celebración con destino a un medio de prensa, concretamente *La Unión Ilustrada*.

Desde el último cuarto de la centuria decimonónica, son muchas las cabeceras que se ocupan de los pasos de Alhaurín el Grande. Entre ellas, debemos mencionar, en primer lugar, y por orden cronológico, a *El Avisador Malagueño*, que ya se había ocupado de la Semana Santa de la localidad durante el periodo isabelino y que trata asiduamente el tema hasta su cierre en 1886<sup>33</sup>.

El 27 de marzo de 1877, Lunes Santo, este periódico dedicará un amplio artículo a las celebraciones que tendrían lugar en los días posteriores. En él señala que las representaciones comenzarían el Miércoles Santo, día en el que a «las cuatro y media de la tarde saldrá la Hermandad de Jesús Nazareno, de su capilla, y recorriendo la estación de costumbre; se hará el paso de la entrada de Jesús en Jerusalén». Un desfile para el que especifica que se estrenarían «ocho trajes de hebreo». Una vez celebrado el célebre paso de la «Pollinica», la Sagrada Imagen del Nazareno regresaba a la ermita de San Sebastián con la «misma forma y con igual acompañamiento que al salir».

Para el Jueves Santo destaca que a partir de las cuatro de la tarde efectuaría su salida «la Hermandad é Imagen de la Santa Vera-Cruz» que procesiona desde «su capilla» en el «sitio de costumbre» para llegar a la plaza Baja, donde se verificarían los pasos de «Abraham como figura del Calvario, Lavatorio; Oración del Huerto y Prisión de Jesús», regresando después a su sede «en la forma dicha».

En la madrugada del Jueves Santo, *El Avisador Malagueño* nos informa de un curioso desfile del que ya teníamos datos fehacientes en 1862<sup>34</sup>. Se trata

33. DÍAZ DE ESCOVAR (2000: 56).

34. PÉREZ GONZÁLEZ (2008: 57-63).

de la denominada «Procesión de Penitencia», que organizada por la desaparecida Congregación de la Santa Escuela de Cristo debía verificarse, según el programa adelantado por la cabecera malagueña, «a las doce de la noche», si bien las noticias que hasta ahora teníamos señalaban la medianoche del día siguiente, Viernes Santo, como el momento de su celebración. Esta curiosa procesión era protagonizada por un original y peculiar crucificado: el Cristo de la Luz. Una talla que se veneraba en la ermita de San Sebastián y a la que acompañaban flagelantes y nazarenos ataviados con túnicas negras, algunos de los cuales portaban huesos humanos. Las calles del pueblo se encontraban vacías y en ellas reinaba el silencio, ya que ningún vecino podía salir de su vivienda salvo por una causa muy justificada, so pena de que los penitentes se le enfrentaran o le recriminasen su presencia<sup>35</sup>.

El Viernes Santo, a las diez de la mañana, tenía lugar «de nuevo» la salida de «la Hermandad de Jesús Nazareno con su Sagrada Imagen». Una vez llegada a la plaza Baja se realizarían los pasos de «la presentación de Jesús a los Tribunales y salida del Señor por la calle de la Amargura al Calvario, regresando a su Iglesia en la misma forma que el Miércoles».

A las cinco de la tarde de este mismo día «se predicará el sermón de las Siete Palabras», tras el cual «se hará el paso del Descendimiento y el Santo Entierro a la Iglesia de la Vera-Cruz».

Como podemos apreciar, a través de estas crónicas las procesiones tienen un lugar secundario y supeditado, en buena medida, a las representaciones que se desarrollaban en el «Entablao». Un escenario que, costeadado a partes iguales por las dos hermandades, parece tomar su nombre de los corrales de comedias del teatro clásico español, como el Almagro, donde la escena sigue conservando esta denominación. Bejarano destaca que este lugar, en torno al cual se desarrollaba casi todo el drama sacro permanecía «arrimado a las casas» de la plaza Baja y en el lado opuesto de la Iglesia, así como que resultaba «amplio»<sup>36</sup>.

Otro aspecto en el que incide en su crónica es el de la ostentación de los personajes de los pasos, ya que «las vestiduras que lucían tanto los de una Hermandad como los de otra eran lujosísimas y muy apropiadas». Esta indumentaria se combinaba siempre con las «carátulas» con las que «cada hermano» cubría «su rostro con una careta fina y perfectamente hecha y ajustada a las características que se venían adjudicando al personaje que representaba». Especialmente llamativa era la riqueza de los romanos, que «lucían armaduras y cascos perfectamente trabajados y de buenos materiales ostentando gran lujo, además en los jaeces de los caballos que mostraban, así como en las lanzas, escudos y restantes accesorios ofensivos y defensivos»<sup>37</sup>.

35. PÉREZ GONZÁLEZ (2010: 262-274).

36. Biblioteca Provincial de Málaga. *Ibidem*.

37. Biblioteca Provincial de Málaga. *Ibidem*.

El fuerte rigorismo moral de la época impedía la participación femenina en los pasos, ya que en ellos «no trabajaba ninguna mujer», lo que obligaba a que las escenas en las que intervenían la Virgen, la Magdalena o la Verónica se realizasen con la ayuda de «la imagen correspondiente», que desde «la iglesia próxima y en unas ligeras andas se conducía hacia el lugar preciso».

Paradójicamente, será esta misma situación, la discriminación de la mujer y su rotunda separación de los hombres en los espacios públicos, la que provocó el nacimiento de una procesión de la que hasta ahora teníamos muy pocos datos. Nos referimos a la que protagonizaba la Virgen de los Dolores de la Parroquia, que hacia 1902 llegó incluso a contar con hermandad propia<sup>38</sup>. La talla mariana salía a las 23:00 horas del Viernes Santo «de la misma Iglesia» y en su desfile tomaban parte activa «la mayoría de las mujeres de todas las clases sociales» de la localidad que «con faroles de mano, cirios ó velas» iban acompañando «á la Virgen de los Dolores, preciosa Imagen que se venera en dicha Parroquia». La prensa destaca como una banda acompañaba la procesión «tocando gratuitamente marchas fúnebres», así como que «después de recorrer las principales calles de la población» la Dolorosa volvía «á la Iglesia Parroquial, de donde salió»<sup>39</sup>.

Este desconocido aspecto de la Semana Santa alhaurina, hoy no solo desaparecido sino prácticamente olvidado, queda en un segundo plano con respecto a la atención que la prensa dedica a la rivalidad entre las dos principales hermandades, que es señalada como el principal aspecto de una tradición secular. Así sucede en 1903 cuando *La Unión Mercantil* destaca en su edición del Domingo de Resurrección que:

Las hermandades llamadas vulgarmente de Arriba y de Abajo, que se distinguen por los colores verde y morado han desplegado mucho lujo, recordándose los mejores tiempos de estas celebradas fiestas<sup>40</sup>.

Acudiendo de nuevo a Rafael Bejarano, este recuerda que una «de las Cofradías era la de Jesús Nazareno» o «de Abajo», o de los «Morados» (fig. 2), por ser este el color distintivo de la misma; y la otra la Vera-Cruz o «de Arriba» o de los «Verdes», señalando que «la emulación entre ambas» era notoria, ya que cada una de ellas procuraba «superar en lujo y ostentación a la otra, en las escenas que le correspondía actuar, o que estaban a su cargo». Esta situación llegaba a ocasionar, durante los días de Pasión, numerosos conflictos entre maridos y mujeres que, pese a hallarse unidos en santo matrimonio, se encontraban radicalmente separados en lo tocante a su filiación cofrade. Sin resultar

38. En torno a esta devoción, cf. PÉREZ GONZÁLEZ (2015: 469-485).

39. *La Unión Mercantil*, Málaga, 30 de marzo de 1898.

40. *La Unión Mercantil*, Málaga, 12 de abril de 1903.

exagerado, aunque con cierta e inevitable sorna, la mirada del viejo archivero malagueño nos recuerda como:

Esta pugna llegaba hasta a trascender a las familias, al menos durante aquellos días, y aún a los matrimonios, pues cuando la mujer era de los «Verdes» y el marido de los «Morados», aquella se abstenía en absoluto por muy dueña de su casa y hacendosa que fuese de preparar la túnica o ropaje que había de vestir en el Paso<sup>41</sup>.

No podríamos abandonar el tema de la rivalidad entre «Moraos» y «Verdes» sin mencionar, por último, al artículo aparecido el Domingo de Resurrección de 1910 en *La Unión Ilustrada*, al que ya hemos aludido. Editada en Málaga entre 1909 y 1931, y nacida como semanario vinculado a *La Unión Mercantil*, esta revista venía publicándose desde 1886. Su tirada llegó a distribuirse por toda España e incluso por el extranjero, especialmente en los países hispanoamericanos.

Será esta cabecera con la que concluyamos nuestro repaso. Como ya habíamos adelantado, por primera vez se desplaza un fotógrafo profesional a la localidad para acompañar, con sus imágenes, la reseña de los pasos. En concreto, serán dos las instantáneas tomadas. Una de ellas, que no reproducimos por su deterioro y falta de nitidez, está centrada en el «Entablao» de la plaza Baja mientras que la segunda, que ilustra este artículo, muestra un significativo instante de la procesión de las Tres Caídas, que la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno realizaba, y sigue realizando, cada Viernes Santo. Junto a la imagen gráfica de este momento cumbre de la Semana Santa alhaurina, la revista malagueña subraya que:

Los Pasos que en Semana Santa se celebran en el pintoresco pueblo de Alhaurín el Grande, son famosos y dignos de ser vistos y admirados por todos. Necesitaríamos mucho espacio para reseñar, aunque fuera sucintamente, las ceremonias que durante los días del Miércoles, Jueves y Viernes Santo se verifican. Un sacerdote es el encargado de recordar al redentor del mundo, y lo hace a maravilla. Viste lujosa túnica de terciopelo morado, careta y peluca y en el paso del Viernes una cruz sobre sus hombros.

Los pasos se celebran sobre un gran tablado que se coloca en la Plaza Mayor frente a la iglesia. Todos los momentos culminantes de la pasión allí tienen su escenario, y hay algunos como el paso de Abraham sumamente conmovedores.

Los gastos de estas ceremonias religiosas son costeados por dos hermandades, vulgarmente conocidas con los nombres de «los morados» y «los verdes», y nosotros guardaremos mucho de decir cual sea la mejor, por más que las dos nos parecen admirables por miedo a caer en el enojo de los unos ó de los otros. Durante las fiestas se nota animación<sup>42</sup>.

41. Biblioteca Provincial de Málaga. *Ibidem*.

42. *La Unión Ilustrada*, Málaga, 3 de abril de 1910.

Con posterioridad a 1910, y de forma paulatina, el interés de la prensa por la Semana Santa de Alhaurín el Grande comienza a disminuir. Tal vez el florecimiento de la actividad cofradiera en Málaga, que desembocará en 1921 en la fundación de la Agrupación de Cofradías de Semana Santa, eclipsa el interés periodístico de los pasos centrándolo, ahora, en las hermandades malagueñas.

No obstante medios como *El Popular*<sup>43</sup> o *El Regional* continúan realizando breves reseñas, incidiendo en la comodidad y rapidez que el desplazamiento en tren desde Málaga ofrecía, desde 1913, para conocer la Semana Santa de Alhaurín el Grande. Estos medios informan de las tarifas y los horarios especiales que el nuevo medio de transporte presenta durante estos días.

Será precisamente este hecho, la existencia del ferrocarril, el que hace que *El Regional* reseñe, en 1919, la existencia de un organismo del que no teníamos noticias hasta la fecha: la denominada «Comisión organizadora de las Hermandades de la Vera-Cruz y Nuestro Padre Jesús», que aglutina a ambas corporaciones en Semana Santa y, quizás de manera análoga a Málaga y a otros lugares, deja a un lado la ancestral rivalidad con el fin de lograr un bien común para la localidad: la llegada de visitantes. Un objetivo que subyace bajo el pretendido «deseo de proporcionar la mayor comodidad a los forasteros» que la nota señala.

Por ello, los representantes de esta entidad habían «conseguido del señor Director de los ferrocarriles Suburbanos el establecimiento de trenes, de acuerdo con el Programa de las fiestas», agilizando los desplazamientos hasta la localidad y ofreciendo, además, condiciones ventajosas en la venta de billetes<sup>44</sup>.



Figura 2. Imagen de la procesión de las Tres Caídas de la Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, los «Moraos». *La Unión Ilustrada*, 3 de abril de 1910

43. *El Popular*, Málaga, 17 de marzo de 1913.

44. *El Regional*, Málaga, 15 de abril de 1919.

## 5. CONCLUSIONES

Llega el momento de finalizar este modesto recorrido por la visión que la prensa de la Restauración presta a la Semana Santa alhaurina. Pero antes de establecer unas conclusiones creo que sería de justicia mostrar mi público y sincero agradecimiento tanto a José Jiménez Guerrero como a Eduardo Nieto Cruz por la valiosa ayuda que me han prestado para la localización de algunas de las reseñas periodísticas que jalonan nuestra comunicación. Sin su ayuda, esta no hubiera visto la luz o, al menos, habría sido mucho más modesta en cuanto a sus pretensiones y resultados.

Son muchos los aspectos relevantes sobre la manera de celebrar la Pasión en este pueblo del valle del Guadalhorce a los que nos hemos acercado. Toca ahora realizar una serie de reflexiones que consideramos muy necesarias. Hasta hoy, las fuentes periodísticas apenas han sido citadas en los trabajos de investigación que tratan este tema, y rara vez se las ha analizado en profundidad, y mucho menos para cruzar la información que aportan con otros datos archivísticos. Este camino, que hemos emprendido con nuestro trabajo y prometemos continuar en el futuro, abre nuevas puertas para estudiar el pasado de esta celebración. Creemos que en los próximos años el rastreo sistemático de la prensa seguirá deparándonos grandes sorpresas y alegrías.

Como hemos podido apreciar a través de estas páginas, la importancia de la Semana Santa de Alhaurín el Grande durante la Restauración motivó que la prensa provincial se ocupe de ella en infinidad de ocasiones. Un hecho que también se dará, aunque de manera mucho más esporádica, con la celebración del Día de la Cruz y del Día de Jesús, las dos festividades letíficas que cada primavera llevan a cabo, respectivamente, «Verdes» y «Moraos». Dejando este otro análisis pendiente, queremos destacar varios aspectos. El primero de ellos es el evidente papel que como rudimentaria promoción turística suponía para Alhaurín el Grande la existencia de laudatorias notas de prensa acerca de su más célebre tradición religiosa. Resulta muy llamativo que este privilegiado protagonismo en las rotativas no se diera, de manera análoga, con las celebraciones de otros pueblos y ciudades malagueñas que, pese a contar con mayor población, más relevancia política y administrativa e, incluso, una solera cofrade sobradamente demostrada, no gozaron del mismo favor de la prensa.

Este hecho nos lleva a cerciorarnos acerca de la enorme importancia que cobra la Semana Santa de Alhaurín el Grande en este periodo. Célebre ya desde época isabelina, su fama aumentó en el último cuarto del siglo XIX. Junto a la evidente importancia económica que el desplazamiento de viajeros tenía para la localidad, las autoridades civiles y el clero fomentan esta celebración, ya que se hallaba en consonancia tanto con sus intereses como con el nuevo sistema político que había hecho posible la vuelta al trono de la dinastía borbónica. Por otra parte, el ideal social de la burguesía agraria, claramente sacralizado, se ve

reflejado también con la activa implicación cofradiera de este estrato social, que dota a la tradición de un mayor empuje y dinamismo.

Desde estas líneas nos hemos acercado a una faceta, hasta ahora desconocida, de una de las grandes celebraciones religiosas de la provincia de Málaga. Y lo hemos hecho abordando su primera Edad de Oro. Hoy, podríamos decir que la Semana Santa alhaurina vive nuevamente un periodo de esplendor. Al igual que en el resto de Andalucía, su enorme importancia y la gran capacidad de adaptación que esta celebración presenta en un mundo cada vez más globalizado, complejo, multicultural y desacralizado son más que evidentes. Y si el futuro plantea, indudablemente, infinidad de retos y preguntas, este Congreso Internacional «Caminando en Esperanza», que nos ha reunido en Sevilla nos brinda la oportunidad de hacer al lector un llamamiento similar al que hacían aquellos viejos periódicos que hemos reseñado, si bien eliminando cualquier alusión al manido tópico de la rivalidad. Atrévase a conocer una Semana Santa verdaderamente única, diferente e irrepetible. La Semana Santa de Alhaurín el Grande.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (1902): *La Semana Santa de Alhaurín el Grande descrita por un viajero*. Málaga, Tipografía de El Cronista.
- BURGOS GARCÍA, S.; PÉREZ GONZÁLEZ, S. D. y SELLES MANZANARES, M. I. (2007): *Cincuenta Años de Pasión (1957-2007). Historia de la Semana Santa de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno desde sus orígenes hasta el siglo XXI*. Málaga, Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Alhaurín el Grande.
- CARRASCO ARAGÓN, F.; TIRADO ALBARRACÍN, M. F.; CASTILLO BENÍTEZ, J.; MACÍAS BRAVO, S.; GARCÍA FERNÁNDEZ, S.; PLAZA MACÍAS, P.; VELASCO CANO, I.; DE GRACIA TORRES BRAVO, S.; ARIAS JURADO, J. I.; CORTÉS SERÓN, D. D.; DE LA ROSA GARCÍA, J.; DÍAZ BRAVO, J. M. y BRIALES GARCÍA, G. (2023): *La Santa Vera Cruz en Alhaurín el Grande*. Málaga, Real y Venerable Cofradía del Santo Cristo de la Vera-Cruz, María Santísima de la Soledad y del Santo Sepulcro de Alhaurín el Grande.
- DÍAZ DE ESCOVAR, N. (2000): *Bibliografía de la prensa malagueña. Apuntes para la historia del periodismo en la provincia de Málaga*. Málaga, El Corte Inglés.
- DE MATEO AVILÉS, E. (1987): *Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX: Una aproximación a la religiosidad española contemporánea*. Málaga, Imprenta Montes.
- GALLERO GALVÁN, V. (2011): «Isabel Oyarzábal y Alhaurín el Grande», *Lugar de Encuentro* 39: 9.
- HURTADO SÁNCHEZ, J. (2000): *Cofradías y Poderes. Relaciones y conflictos en Sevilla (1939-1999)*. Sevilla, Editorial Castillejo.

- JIMÉNEZ GUERRERO, J. (2000): *Breve Historia de la Semana Santa de Málaga*. Málaga, Editorial Sarriá.
- MADOZ, P. (dir.) (1846): «Alhaurín el Grande», en *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*, I: 601-605. Madrid, Imprenta del Diccionario.
- MARZO Y SÁNCHEZ, I. (1839): «Alhaurín el Grande», *El Guadalhorce* 18: 139-141.
- MONDÉJAR CUMPIÁN, F. (1998): *Obispos de la Iglesia de Málaga*. Málaga, Cajasur.
- PAREJO BARRANCO, A. (2009): *Historia Económica de la provincia de Málaga (1833-2008)*. Málaga, CEDMA.
- PERCHELES, P. (s. f.): «El Paso de Alhaurín el Grande», *La Hoja del Lunes*.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1987): *Nuestra Señora de Gracia, Patrona de Alhaurín el Grande. V Centenario (1487-1987)*. Alhaurín el Grande, Imprenta Leiva.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. D. (1999): *Las Misiones Parroquiales en Alhaurín el Grande: Una aproximación histórica*, s. i.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. D. (2008): «Una página olvidada de la Semana Santa alhaurina: El Cristo de la Luz y la Procesión de Penitencia», *Nazareno* 1: 57-63.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. D. (2010): «El desaparecido Cristo de la Luz de Alhaurín el Grande (Málaga) y la Procesión de Penitencia», en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*: 261-274. Madrid, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. D. (2015): «La devoción a los Dolores de la Virgen en Alhaurín el Grande (Málaga)», en *Virgo Dolorosa. Actas del Congreso Internacional*, I: 469-485. Carmona, Orden de los Siervos de María. Fraternidad de la Bienaventurada Virgen María Dolorosa de Carmona.
- RAMÍREZ, M. R.; SERRANO GARCÍA, S.; BENÍTEZ GARCÍA, J.; MADRID ANGULO, D.; CABRERA RAMOS, F.; DE LA ROSA GARCÍA, J.; RUEDA RUEDA, A. y TORRES MANGA, A. (cols.) (1997): *Historia Gráfica de la Semana Santa*. Málaga, Real y Venerable Cofradía del Santo Cristo de la Vera-Cruz, María Santísima de la Soledad y del Santo Sepulcro de Alhaurín el Grande.

# Una aproximación a los valores patrimoniales de la Semana Santa de Andalucía

## An Approach to the Heritage Values of Holy Week in Andalusia

SARAI HERRERA PÉREZ  
*Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*

**Resumen:** La Semana Santa es, ante todo, una festividad religiosa que conmemora la pasión, muerte y resurrección de Cristo y que otorga un pleno significado a la comunidad católica a través de la redención del género humano. Sin embargo, junto a este carácter sacro, esta celebración también pone de manifiesto la concreción, desarrollo y difusión de una serie de valores correspondientes al patrimonio cultural material e inmaterial que la enriquecen y que la convierten en una expresión única y genuina del conjunto del territorio andaluz. De este modo, el objetivo esencial de nuestra comunicación no es el de realizar un análisis de los principales valores culturales que se encuentran presentes en las celebraciones de la Semana Santa de Andalucía.

**Palabras clave:** Semana Santa, valor cultural, patrimonio cultural, Andalucía.

**Abstract:** Holy Week is, above all, a religious festival that commemorates the Passion, Death and Resurrection of Christ and that gives full meaning to the Catholic community through the redemption of the human race. However, along with this sacred character, this celebration also highlights the concretization, development and diffusion of a series of values corresponding to the material and immaterial cultural heritage that enrich it and make it a unique and genuine expression throughout the Andalusian territory. Thus, the essential objective of our communication is not only to carry out an analysis of the main cultural values that are present in the celebrations of Holy Week in Andalusia.

**Keywords:** Holy Week, heritage value, cultural heritage, Andalusia.

## 1. INTRODUCCIÓN

Por todos resulta conocido que Andalucía encuentra en su Semana Santa una de sus expresiones más genuinas, que al mismo tiempo conlleva un patrimonio material e inmaterial de incalculable valor. Esta riqueza cultural no es fruto de una mera casualidad, sino que constituye el testimonio y el resultado de un determinado contexto en el que convergen diversos condicionantes históricos, religiosos y sociológicos.

El devenir de la Semana Santa andaluza lleva aparejado una sugestiva y dilatada tradición en torno al patrimonio cultural. Esta riqueza patrimonial, que comprende cronológicamente desde los siglos de la Edad Moderna y se proyecta hasta la actualidad, muestra una interesante dualidad. En este sentido, no podemos obviar cómo en ella confluyen dos elementos independientes pero vinculados entre sí: por una parte, la liturgia católica y, por otra, la devoción y piedad popular. Ambas facetas resultan convergentes y encuentran su expresión en una amplia diversidad de manifestaciones culturales que abarcan ámbitos tan dispares como las artes plásticas o las prácticas rituales contempladas también desde el punto de vista de la antropología y de la etnología. Nos encontramos, por tanto, que la Semana Santa conlleva una heterogénea, extensa y representativa riqueza cultural que se encuentra unida indisolublemente a nuestro territorio y que genera un impacto muy positivo en su imagen, en su marca y en su desarrollo económico.

Como hemos referido con anterioridad, las amplias manifestaciones que comprenden la celebración de la Semana Santa en Andalucía conllevan el desarrollo de un diverso repertorio patrimonial, que llega a abarcar la práctica totalidad de las tipologías. Debemos tener en cuenta que, junto a los usos y a las funciones, nos encontramos ante objetos dotados de excepcionales valores culturales. Pasos procesionales, esculturas, piezas textiles y orfebrería –entre otras– se unen hasta conformar un conjunto heterogéneo vinculado de manera firme a la identidad de Andalucía, a su imagen y a su proyección hacia el exterior. Además, este patrimonio constituye la materialización de ese constante diálogo que se establece entre la fe y la cultura y que, en territorio andaluz, llega a crear un binomio indisoluble. Tampoco podemos obviar el papel desempeñado por la cultura como vehículo de transmisión del ideario católico y, en definitiva, como pieza clave en la labor evangelizadora. En este sentido, debemos prestar una especial atención a los preceptos surgidos del Concilio Vaticano II, en el que se destaca la importancia que toma la cultura para el desarrollo pleno del hombre y, al mismo tiempo, valorar los diversos documentos y recomendaciones emanados de la Iglesia católica a través de entidades como el Consejo Pontificio de la Cultura.

Por otro lado, tampoco podemos olvidar el importante componente didáctico que nos ofrece el patrimonio que comprende nuestra Semana Santa. En este sentido, hay que tener en cuenta que estas manifestaciones patrimoniales son también empleadas como vehículo de transmisión de un ideario y

de un sentido de la identidad social. Pero junto a la difusión didáctica dirigida al gran público, el patrimonio sacro andaluz es objeto de numerosas investigaciones científicas, tal y como se demuestra por la existencia de multitud de tesis doctorales o artículos de impacto que han abordado su estudio desde un punto de vista científico y metodológico.

Todo este relato es posible gracias a la constante labor de patronazgo que, a lo largo de los siglos, han ejercido las hermandades y cofradías. Este mecenazgo, que sigue vigente en la actualidad, hace posible la conservación de esta inmensa riqueza patrimonial y la preservación de los oficios tradicionales que a él se vinculan. En consecuencia, el patrimonio vinculado a la Semana Santa de Andalucía constituye un legado vivo que trasciende de nuestro territorio para proyectarse hacia la humanidad y que permite redescubrir la inmensa diversidad de valores culturales que a él se vinculan.

## 2. EL CONCEPTO DE VALOR CULTURAL

En un primer momento, debemos adentrarnos en conocer el significado del concepto *valor cultural*. Con este término, fundamentalmente nos referimos al conjunto de lecturas, interpretaciones y atribuciones que la sociedad ha otorgado a un bien o manifestación cultural a lo largo del tiempo, generación tras generación. Debemos tener en cuenta que estos valores no son inmutables ni permanecen intactos, sino que cuentan con un carácter dinámico, puesto que las percepciones pueden ir evolucionando. La detección y el análisis de la totalidad de estos significados nos confieren un profundo e integral conocimiento del objeto patrimonial, por lo que también resultan fundamentales tanto su preservación como su difusión.

Asimismo, esta noción de valor cultural se encuentra íntimamente relacionada con la acepción que, en la actualidad, se encuentra vigente en torno al término «patrimonio». De este modo, atrás quedó aquel concepto tradicional –y en ocasiones sumamente estricto– que nos hablaba de los bienes patrimoniales en función de un exclusivo criterio cronológico o de un estricto carácter monumental, artístico o arqueológico. En este sentido, durante las últimas décadas, hemos asistido a un proceso de dinamización de este término que en la actualidad es entendido como una construcción social.

En principio, los valores culturales pueden ser clasificados en dos grandes grupos: los valores culturales de carácter material, es decir, aquellos que se encuentran vinculados a aspectos formales, y, por otra parte, los valores culturales de carácter inmaterial, relacionados con conceptos y nociones. De todos modos, ambos apartados no pueden ser analizados y contemplados de manera independiente, puesto que se encuentran relacionados entre sí. Por otra parte, en nuestra disertación sobre el concepto de valor cultural, atenderemos a la

categorización creada por Ballart i Hernández, Fullola i Pericot, y Petit i Mendizábal, que distinguen entre los valores formales y materiales, que se encuentran fundamentados en cualidades, características y propiedades físicas de los bienes patrimoniales<sup>1</sup>; los valores instrumentales o de uso, relacionados con la funcionalidad y, finalmente, valores simbólicos, vinculados a una perspectiva ideológica o espiritual. Las diversas categorías que conforman esta clasificación no cuentan con un carácter restringido, sino que nos encontramos que algunos de los valores pueden adscribirse a varias de ellas de manera simultánea.

Por todo ello, si atendemos al análisis de la Semana Santa desde la perspectiva de la valoración cultural, podemos diferenciar la marcada presencia de los siguientes valores:

- Valores instrumentales o de uso. En este ámbito destacan el valor cultural-ritual como motivación principal, y otros valores funcionales derivados, como es caso del valor turístico.
- Valores formales. Entre ellos detectamos el valor de singularidad, el valor estético-artístico o el material-técnico.
- Valores simbólicos o conmemorativos. En este apartado destacan los valores de antigüedad, así como el valor histórico, el valor devocional y el valor representativo-identitario.

Adentrándonos en el estudio de los valores culturales, advertiremos que su conocimiento resulta decisivo para comprender la razón de ser y la motivación de una determinada manifestación patrimonial, abarcando aspectos relativos a su origen y finalidad, tanto en su contexto de creación como a lo largo de su existencia. Asimismo, este análisis de valores contribuye a comprender al bien patrimonial como producto y resultado de su tiempo y de la confluencia de una serie de condiciones contextuales vinculadas al medio social, económico o al sistema de creencias. Finalmente, el reconocimiento de los valores culturales nos ayuda a emprender la resignificación y revalorización del concepto patrimonio cultural. Por lo que, tras la identificación y reflexión sobre estos valores culturales referidos a la Semana Santa, podremos lograr su plena comprensión y conocimiento como manifestación cultural.

### 3. LOS VALORES CULTURALES PRESENTES EN LA SEMANA SANTA DE ANDALUCÍA

Nuestra Semana Santa no cuenta con una plena significación si no es entendida desde una perspectiva religiosa, como celebración y conmemoración de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y como proceso de redención de la

---

1. BALLART; FULLOLA PERICOT y PETIT MENDIZÁBAL (1996).

humanidad. La Semana Santa supone la traslación a las calles de un ceremonial religioso, manifiesto a través de las estaciones de penitencia de nuestras hermandades y cofradías, en las que destaca la participación de los fieles porque constituyen expresiones populares de la fe e indicadores de una piedad indispensable para el desarrollo de la celebración que hoy todos conocemos. Pero la percepción sobre el hecho religioso no resulta incompatible con el análisis proporcionado por la perspectiva cultural, sino todo lo contrario. Nuestra Semana Santa es concebida además como una manifestación poliédrica en la que la dimensión cultural adquiere un papel significativo y multidisciplinar.

Por ello, con el objeto de adentrarnos en esta cuestión, recurrimos al Real Decreto 384/2017, de 8 de abril, por el que se declara la Semana Santa de España como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial. Este decreto supone un reconocimiento a la excepcionalidad de las celebraciones de Semana Santa en toda España y les proporciona una singular protección. Además, en él se contiene una interesante definición que refleja esa diversidad de valores que caracteriza a esta tipología de celebración religiosa como expresión y manifestación cultural:

La Semana Santa, conmemoración de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, comprende en España toda una serie de celebraciones, entre las que destacan las procesiones, con una gran diversidad de manifestaciones por todo el territorio español. No existe un único modelo de celebración de la Semana Santa española, sino que esta manifestación encuentra en el país múltiples variables. Es, por tanto, un fenómeno plural que, aun compartiendo rasgos esenciales a lo largo de la geografía española, no permite establecer modelos de fiesta. La Semana Santa en España comprende una gran diversidad de valores culturales, desde su función como forma de expresión de la religiosidad popular a su papel como marcador identitario, pasando por su importancia como vehículo de conocimientos tradicionales y su relación con oficios artesanos, así como con las múltiples obras muebles e inmuebles de valor artístico. Desde época medieval, las celebraciones de Semana Santa han funcionado como formas de expresión de la religiosidad popular y como referentes identitarios, no sólo para el mundo católico, sino también para gran parte del conjunto de la población y para las comunidades implicadas, que han convertido a la Semana Santa en un fenómeno plural en el que participan todos los géneros y capas sociales, en muchos casos al margen de la práctica religiosa. La Semana Santa en España, como fenómeno plural, tiene una gran proyección internacional, en especial para Latinoamérica, no sólo como referente religioso, sino también como referencia social e identitaria.

Por lo que podemos apreciar que esta definición parte del marco religioso que contextualiza y otorga un sentido esencial a nuestra Semana Santa para pasar a profundizar otros conceptos de gran interés. Nos referimos, entre otras, a las nociones de multiplicidad, de diversidad o de interacción por parte de la sociedad. Pero también hablamos del valor de identidad y de las manifestaciones

artísticas plásticas que conlleva nuestra Semana Santa y que se vinculan directamente a la perpetuación de la tradición que suponen los oficios sacros.

En definitiva, esta definición nos introduce al conocimiento de la multiplicidad de valores culturales que caracterizan a la Semana Santa de España en general y de Andalucía en particular. Nuestra motivación, a lo largo de las siguientes páginas, no es otra que realizar una aproximación a los valores culturales inherentes a nuestra Semana Santa, para poder analizarla y comprenderla desde la interesante perspectiva que nos brinda su dimensión cultural.

### **3.1. El valor devocional-cultural**

La devoción popular es el hito esencial y diferenciador de las celebraciones de Semana Santa. Nos encontramos ante un valor crucial, puesto que el desarrollo de estos actos de culto constituye la principal razón de ser y motivo de la existencia de nuestras corporaciones en el contexto de la piedad popular andaluza. Asimismo, este mismo valor cultural y devocional referido a nuestros sagrados titulares es el que propicia su diferenciación frente a otros bienes patrimoniales de estricta función museística. Además, es este mismo uso cultural el que favorece en buena parte la conservación y preservación de esta tipología patrimonial. A este valor cultural se suman, en numerosas ocasiones, la práctica de tradicionales rituales populares imbricados en ciertos contextos sociales y referidos a determinadas hermandades. Buena parte de ellos pueden ser analizados desde un punto de vista etnológico y antropológico.

### **3.2. El valor turístico**

Aunque no se trate de un uso funcional esencial, debemos tener en cuenta que nuestra Semana Santa constituye también una fuente de generación de recursos económicos de gran impacto en nuestra sociedad. Son numerosos los estudios que han abarcado este ámbito, aunque tomamos la encuesta de seguimiento turístico de la Consejería de Turismo de la Junta de Andalucía como referente más reciente. Este documento cifra en 834 000 el número de visitantes que acudieron a territorio andaluz durante la celebración de la Semana Santa del año 2024 y fija los ingresos generados en 478 millones de euros.

### **3.3. El valor histórico**

Resulta de gran dificultad resumir en algunas líneas el origen, la trayectoria y la trascendencia de nuestras hermandades y de las celebraciones de la Semana

Santa en Andalucía, puesto que su evolución se encuentra plenamente vinculada al devenir de nuestra historia. La Semana Santa constituye un movimiento en el que confluyen numerosos factores históricos. Se trata de una manifestación que aúna y sintetiza, como ninguna otra, un conjunto de rasgos contextuales y definitorios de las diversas etapas en las que se desarrolla.

### 3.4. El valor artístico

La dimensión estética constituye una de las señas de identidad fundamentales de nuestra Semana Santa. Nos encontramos ante la celebración religiosa en la que confluyen un mayor número de disciplinas artísticas, que le otorgan un lenguaje visual único y una definición de su imagen. La escultura, la talla ornamental, el arte textil y la orfebrería, entre otras artes plásticas, se unen hasta crear una manifestación integral dotada de un profundo sentido estético.

El desarrollo de los oficios sacros, desde tiempos pretéritos hasta la actualidad, se hace posible gracias a la existencia de artistas y artesanos que han sabido recibir y perpetuar la tradición. La formación de los aprendices en estos talleres, su acceso a la maestría, las relaciones contractuales que suponen sus encargos y la organización de los gremios son temáticas de máximo interés que merecen ser narradas y divulgadas. Ni que decir tiene que la preservación de estas disciplinas artísticas, hoy en día, sigue siendo posible gracias a los encargos realizados por parte de hermandades y cofradías que siguen interesadas en el incremento de su legado patrimonial.

En el contexto de la producción plástica de nuestra Semana Santa destaca, sin lugar a dudas, la escultura. Nos encontramos ante una de las artes más icónicas y representativas de la creación artística andaluza. La Iglesia católica, y especialmente las hermandades y cofradías como máxima expresión de la piedad popular, requieren de imágenes escultóricas a las que venerar y rendir culto. Su evolución formal, estilística e iconografía, desde la Edad Media hasta la actualidad, nos ofrecen un magnífico y referencial repertorio plástico.

Otro de los oficios sacros más genuinos, plenamente deudor de la tradición artesanal, es la técnica de la talla ornamental en madera, que resulta esencial para la concepción de pasos procesionales, pero también de los retablos y capillas que acogen a nuestros sagrados titulares durante el desarrollo del culto cotidiano.

Las celebraciones de la Semana Santa también conllevan el desarrollo de otras artes que, durante un largo periodo de tiempo, han tenido la consideración de ser oficios sacros menores. Entre ellos, sin lugar a dudas, nos encontramos con las artes textiles, que constituyen otra de las señas de identidad de la expresión plástica de nuestra Semana Santa. De este modo, la evolución formal y estética de los procedimientos de confección de tejidos y del bordado

no solo han incidido en creación de los ajuares eclesiásticos a través de piezas como casullas, dalmáticas o frontales de altar, sino que su contribución ha resultado fundamental en la configuración estética de nuestra Semana Santa, tal y como se advierte en los conjuntos de palios, mantos, sayas y túnicas que custodian nuestras corporaciones.

Por otra parte, la liturgia católica requiere en su práctica y desarrollo de colecciones de objetos cuyo uso se encuentra destinado al culto. Pero más allá de la diversidad de funcionalidades, estas piezas son creadas bajo el signo de la suntuosidad y la belleza. El oro, la plata y las piedras preciosas son dedicados a la factura de ornamentos con destino de enriquecer los ajuares de las imágenes, pero también para la creación de diversas tipologías de enseres que conforman, entre otros, los guiones procesionales.

Resulta también imprescindible realizar a una referencia al hecho de que el arte sacro andaluz ha sabido traspasar nuestros límites geográficos. En efecto, debemos destacar el preponderante papel ejercido por Andalucía en la creación y exportación de modelos característicos y prototípicos del arte sacro. Esta contribución no solo se hace visible en otras regiones, sino también fuera de nuestras fronteras. En este sentido, América se convierte en el gran receptor de esculturas, pinturas y piezas de orfebrería de factura andaluza y en tierra de destino de artistas sacros andaluces que llevan consigo las formas estilísticas e iconográficas propias de nuestro arte.

### 3.5. El valor iconográfico

Sin lugar a dudas, otro de los rasgos esenciales de nuestra Semana Santa es el valor iconográfico que conlleva. No en vano nuestros pasos procesionales configuran una bella catequesis plástica. De este modo, nos encontramos como a través de nuestros titulares cristíferos y marianos, y de las respectivas escenas de misterio a las que pertenecen, podemos conocer los principales pasajes evangélicos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Esta iconografía conforma el lenguaje e imagen plástica que nos ayuda a comprenderlos.

### 3.6. El valor arquitectónico-urbanístico

Resulta necesario señalar que nuestra Semana Santa también cuenta con una importante vinculación respecto al escenario arquitectónico y urbanístico en el que se celebra. Encontramos un inequívoco referente en las propias ciudades andaluzas, ya que la arquitectura de los templos, conventos y capillas han influenciado decisivamente en la morfología urbana, en su trazado y en su imagen paisajística. Son, además, espacios que contribuyen a forjar la identidad

para los habitantes de cada uno de los barrios, que incluso llegan a asumir la denominación de las propias fundaciones religiosas. Estos espacios, que en numerosas ocasiones gozan de un reconocimiento y una singular protección a través de su delimitación como casco histórico o, incluso, su declaración como Patrimonio de la Humanidad por la Unesco, no solo determinan o condicionan la celebración de nuestra Semana Santa, sino que constituyen una unidad indisoluble respecto a ella, forman parte de su ADN y le confieren una determinada identidad. No son simplemente espacios de singular belleza ni lugares dotados de una escenografía concreta, sino que constituyen los enclaves en los que nuestras celebraciones cofrades tienen lugar de manera natural. Muchos de estos espacios cuentan, además, con un pronunciado valor histórico y simbólico respecto a las estaciones de penitencia de nuestras hermandades.

### 3.7. El valor identitario

Sin lugar a dudas nos encontramos ante uno de los valores simbólicos de mayor trascendencia si atendemos a nuestra Semana Santa, dado que su celebración constituye un elemento de cohesión social fundamental. Hablamos quizás del movimiento ciudadano organizado de mayor trascendencia en territorio andaluz. Asimismo, la pertenencia a una determinada conlleva un profundo sentimiento de identidad.

## 4. CONCLUSIONES

A través de nuestra comunicación queremos puntualizar las siguientes conclusiones esenciales:

- Nuestra Semana Santa es ante todo una festividad de carácter litúrgico que no puede ser entendida desde la dimensión devocional y de la piedad popular.
- Este carácter religioso no resulta incompatible con su desarrollo como manifestación patrimonial en la que confluyen multitud de diversos valores culturales.
- La dimensión cultural constituye también una oportunidad de difusión y transmisión del ideario católico y una interesante herramienta de evangelización.
- Conservar el importante patrimonio cultural que conlleva nuestra Semana Santa conlleva explícitamente la preservación de sus valores en su total dimensión.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALLART, J.; FULLOLA PERICOT, J. M. y PETIT MENDIZÁBAL, M. A. (1996): «El valor del patrimonio histórico», *Complutum Extra* 6(2): 215-224.
- GÓMEZ VILLA, A. y MONTERO MORENO, A. (2023): *Guía metodológica para la redacción de proyectos de conservación*. Sevilla, Consejería de Turismo, Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía.

# La necesidad de un programa completo de aseguramiento para hermandades

## The Need for a Complete Insurance Program for Brotherhoods

GONZALO GÓMEZ RAMOS-IZQUIERDO  
*Director Territorial UMAS, Zona SUR*

RAMÓN GÓMEZ DÍAZ  
*Área de Hermandades y Cofradías, UMAS*

JESÚS ABREU MUÑOZ  
*Ejecutivo de cuentas, UMAS Sevilla*

CARLOS ORELLANA PÉREZ-ELLIOT  
*Ejecutivo de cuentas, UMAS Sevilla*

**Resumen:** La presente comunicación es un modesto tributo en defensa del poder evangelizador de nuestras hermandades, y la necesidad de su existencia, como camino hacia Dios y la fe en Él.

Con dicha creencia firme y absoluta, vamos a intentar desarrollar la presente comunicación desde un punto de vista racional, católico y en especial técnico, para que se tome conciencia del deber de mantenimiento y ayuda en el conocimiento, en la necesidad de protección de nuestras hermandades en sus patrimonios materiales y personales, al igual que ellas nos ayudan y protegen, a todos los cofrades, en el imprescindible camino espiritual de nuestras propias vidas

**Palabras clave:** Hermandades, Patrimonio, Aseguramiento

**Abstract:** This communication is a modest tribute, in defense of the evangelizing power of our brotherhoods, and the need for their existence, as a path to God and faith in Him.

With this firm and absolute belief, we will try to develop this communication from a rational, Catholic and especially technical point of view, so that we become aware of the duty of maintenance and help in knowledge, in the need to protect our brotherhoods in their material and personal assets, just as they help and protect us, all the brothers, on the essential spiritual path of our own lives.

**Keywords:** Brotherhoods, Heritage, Insurance

## 1. PRESENTACIÓN

Desde que la organización del presente II Congreso Internacional de Hermanidades y Piedad Popular que se celebra en Sevilla dio la posibilidad de presentar comunicaciones como miembros que somos de UMAS Mutua de Seguros, Asegurador Exclusivo del mismo, no quisimos dejar pasar la ocasión de enviar esta comunicación, dentro de las instrucciones recibidas del propio comité organizador de este, para tocar un tema poco conocido, pero desde nuestra opinión, no por ello imprescindible y fundamental para todas y cada una de nuestras hermandades y cofradías.

A lo largo de esta comunicación, vamos a intentar de la manera más sencilla y menos técnica posible hacerla amena para todo aquel interesado en ella.

Antes que nada, y siempre para mantener el espíritu del presente congreso sobre la piedad popular, entendemos que nunca deberíamos dejar escapar y comentar la visión que Monseñor Rino Fisichella, hace de este nuestro mundo sobre el que se basa el presente encuentro, en su charla de mayo de 2023 en Málaga y bajo el auspicio de la Agrupación de Cofradías de Semana Santa de la propia ciudad, señalaba lo siguiente, en nuestra opinión, frases y pensamientos que vienen *ad hoc* en los tiempos en los que nos movemos y que es uno de los temas principales del programa de este congreso:

Tu mismo Dios, que se ha hecho tu hermano en el misterio de la Encarnación, se convierte para ti en motivo de alegría indescriptible, cuando te hace ver la naturaleza humana, elevada en Él, por encima de toda criatura.

Los misterios de Cristo son «meditados» a través de la representación que pertenece a la historia de las Cofradías y de muchas otras expresiones teatrales, artísticas y literarias que constituyen la riqueza y el patrimonio de inteligencia de la fe que hemos recibido y que estamos llamados transmitir. Los misterios de Cristo representados no son ajenos al misterio de la fe en Él, sino que marcan nuestra atención, inteligencia creadora y fe real, que se traduce en la expresividad que el pueblo ha vivido y experimentado a lo largo de los siglos.

Todo esto permite también a cada uno de nosotros continuar la búsqueda, progresar en la representación y dar frutos hasta que se alcance la plenitud con el regreso del Señor que se mostrará tal como realmente es.

Para que esto suceda, sin embargo, es necesario que se solidifique la conciencia de que estamos ante algo que no nos pertenece; nos ha sido ofrecido para custodiarlo y algún día tendremos que devolverlo.

Y tal y como nos señala Monseñor, nos hacemos eco de sus palabras, que realmente en uno de los posibles matices de estas intentamos versar esta comunicación, dentro del ámbito en el que pretendemos incluirla y circunscribirla, él nos dice y nos reiteramos en la importancia para lo que queremos transmitir, lo siguiente y extrapolando parte de su alocución:

Para que esto suceda, sin embargo, es necesario que se solidifique la conciencia de que *estamos ante algo que no nos pertenece; nos ha sido ofrecido para custodiarlo y algún día tendremos que devolverlo.*

Y en ese sentido, pero con un fondo más «material» y no espiritual que monseñor tan sabiamente nos aporta, queremos de alguna manera centrar esta comunicación, pues finalmente en palabras también de monseñor Fisichella, de nuevo en Málaga, pero con motivo del centenario de la propia Agrupación de Cofradías, en septiembre de 2021, y en la que va enlazando la necesidad de las cofradías y hermandades como un camino hacia Dios y hacia la fe, como señalamos, comentó –y lo hacemos de manera resumida– lo siguiente:

La fe es la relación directa y personal del bautizado con Dios.

El pueblo de Dios no puede ser humillado por nadie porque no le guste en la expresión de su fe como son las cofradías.

El respeto es una nota que pertenece a la evangelización, hay que donar respeto a la evangelización eclesial de otros creyentes.

Las cofradías son belleza y alegría y la belleza y la alegría son un camino hacia Dios y hacia la fe.

Pues partiendo de esas sabias «premisas» en defensa del poder evangelizador de nuestras cofradías y hermandades y su necesidad de existencia como camino hacia Dios y la fe, y con esa creencia firme y absoluta, vamos a intentar, desde un punto de vista más racional, desde nuestro punto de vista, cómo debemos proteger y ayudar al conocimiento de la necesidad de la protección de dichas cofradías y hermandades que nos sigan ayudando a todos a ese camino tan imprescindible en nuestras vidas.

Esperamos estar a la altura de lo que nos proponemos con esta comunicación, y de esa manera intentar hacer crecer en usted, lector de esta comunicación, el conocimiento y el interés que entendemos fundamental para concienciarnos, de la absoluta necesidad y sobre todo responsabilidad que todos y cada uno de los miembros de cualquier hermandad o cofradía tiene desde un puesto de responsabilidad de cualquiera de ellas, de cara a dar una

adecuada protección al patrimonio, de nuestras entidades, es decir, de conocer, y prevenir, los riesgos que como responsables –cada uno en el momento que le toque– de estas debemos saber que puede sufrir ese patrimonio.

Aquí hablamos, como nos dice monseñor Fisichella, pero en una línea más material a la que estamos seguros de que en un pensamiento completo sobre sus palabras dicha versión debe ser aceptada en ellas, en el sentido de un patrimonio que NO ES NUESTRO, que, como él comenta, «nos ha sido ofrecido para custodiarlo y algún día tendremos que devolverlo».

En otras palabras, hablamos de un patrimonio por regla general de muchos años, cuando no de siglos, que cada una de nuestra cofradías y hermandades tiene la RESPONSABILIDAD de cuidar y mantener, así, y cómo no, de mejorar cada vez que sea necesaria una actuación sobre el mismo.

A partir de ahí, y desde el momento en que pasamos a formar parte de una junta de gobierno, somos corresponsables de esas obligaciones y deberes: cuidar, poner en valor y mantener ese patrimonio cuya responsabilidad hemos heredado mientras ocupemos ese puesto de compromiso cofrade.

Y para desarrollarlo, solicitamos la disculpa que la modestia obliga y nos presentamos como ya hemos comentado como miembros de UMAS Mutua de Seguros, y a la vez como miembros y algunos con responsabilidades de primer nivel cofrade en nuestros ámbitos, en la esperanza de que al final de esta comunicación podamos haber desarrollado de una manera sencilla y en la que hayamos conseguido de alguna manera dejar algo más claro los términos de riesgo, responsabilidad y obligaciones que pretendemos transmitir.

De los que suscribimos esta comunicación, podemos comentar que alguno de nosotros, no somos más que comunicadores y podemos exponer toda una vida cofrade, conociendo en persona, o en su defecto por transmisión familiar –en algunas de nuestras casas, el carné de cofrade venía de serie con la partida de nacimiento– de unas veces históricos e irrepitibles momentos vividos, o penosas, y a veces trágicas circunstancias que han ocurrido en nuestros entornos o en la proximidad de estos.

Por esas experiencias citadas, que aún hoy perduran y siguen vigentes dichos cargos de primera responsabilidad, entendemos que pueden darnos al menos el intento de marchamo y la licencia para poder dejar constancia a usted, lector de esta comunicación, un cierto conocimiento de causa y nos hace ser en la medida de nuestros años, experiencia y vivencias diarias, conocedor, en la justa medida de esos riesgos que venimos a intentar explicarles. En este caso, en esa simbiosis que supone pertenecer a la Mutua de la Iglesia como es UMAS y a la vez cofrades de cuota con el conocimiento suficiente para en nuestra humilde opinión, poder hacer llegar este pequeño resumen y propuesta de lo que cada una de nuestras hermandades y cofradías debían plantearse de una manera «obligatoria» cuando no por sentido común, tener contratado para su TRANQUILIDAD como es lo que venimos llamando un buen programa de aseguramiento de estas.

Participamos en esta comunicación como partícipes y miembros con responsabilidad en el área que UMAS decidió crear en su momento para nosotros, para las cofradías y hermandades, siempre trabajando por y para ellas, intentando, como uno de nuestros valores principales, el de acompañar y estar presentes en el día a día de todas y cada una de ellas.

Con ello, intentamos ofrecer una propuesta de valor que englobe todos los beneficios y aquellos elementos diferenciadores que nuestra mutua pueda aportar a aquellas cofradías y hermandades que pasen a ser mutualistas, mediante una oferta de sus soluciones aseguradoras y darles ese servicio ya mencionado donde pretendemos satisfacer aquellas necesidades específicas y tan especiales que cualquiera de nuestras hermandades deberían, en nuestra opinión y por la mejor gestión del patrimonio, material, inmaterial e incluso personal, de implementar, ya sean esos riesgos que puedan ser conocidos como los que no. De manera que desde UMAS busquemos en ese acompañamiento ofrecido a todas y cada una de nuestras cofradías y hermandades cubrir TODAS aquellas necesidades que aporten esa TRANQUILIDAD que supone tener un PROGRAMA DE ASEGURAMIENTO COMPLETO para todas y cada una de ellas, como queremos desarrollar en esta comunicación.

Pero seguramente, como cofrades, esta experiencia que les citamos pueda ser lo menos importante en este momento, desde el punto que nuestra responsabilidad en el Área de Cofradías y Hermandades de UMAS, donde sin el equipo humano que la nutre, nada de lo que podamos exponer sería viable. Departamentos como administración, suscripción, siniestros, contabilidad, supervisores, comercial, IT, gerencia de riesgos, recursos humanos, dirección general y comisión delegada, consejo consultivo, además del consejo de administración, forman un equipo preparado para ser puntales en riesgos tan especiales y específicos como el que hoy nos hace presentar esta comunicación que no supone más que proponer y ayudar a llegar a un estado general de TRANQUILIDAD para nuestras cofradías y hermandades, sin los cuales, como les comentamos, no sería posible aportar esos valores que suponen un plus que intentamos en este escrito dejar claro que desde UMAS se ofrece a aquellas entidades a las que se dirige este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular.

Permítannos un breve paréntesis para explicarles que UMAS no es otra cosa que la Mutua de Seguros Generales con más de 40 años de antigüedad que por iniciativa de la Conferencia Episcopal Española se crea con el propósito de dar cobertura a las necesidades en materia de seguros que se le planteaban a la Iglesia diocesana, y cuyo fin es garantizar la protección aseguradora para las Instituciones del ámbito eclesial y religioso para toda España. Es decir, es la mutua de la Iglesia, a la que todos los representados en este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular nos debemos y de la cual, como es obvio comentar, todos formamos parte de ella.

Para el desarrollo de esta área dedicado a las cofradías, se buscaba un perfil técnico y no tanto comercial, ya que los riesgos que tenemos que conocer y asegurar no son los mismos que pueda tener una vivienda, un negocio llamémosle estándar o cualquier otro riesgo que se pudiera presentar en este momento.

Y es todo ello el motivo que nos llevó a presentar esta comunicación para intentar presentar un documento, ni histórico, ni de opinión, sino de información y de presentación de que existe una mutua con los mismos valores que deben regir en este congreso aportando valor a propuestas que terminen dando esa TRANQUILIDAD a la que tanto nos venimos refiriendo, de cara a preservar de los riesgos, de muy distinto origen, que pueden presentarse y que consecuentemente derivan en la necesidad de aseguramiento de toda índole que tenemos en nuestras corporaciones nazarenas.

Para meternos en materia y sin ánimo de parecer tremendista, sino tremendamente realista, que no es lo mismo, pasamos a describir algunos de los problemas, que, como dijimos anteriormente, hemos podido vivir en primera persona, por transmisión familiar, de amistades y del día a día cofrade como cualquiera de ustedes, lectores de esta comunicación que pueden haber leído en cualquier recorte de prensa ya sea local o nacional, siempre dependiendo de la magnitud del «desastre» que haya podido ocurrir.

## 2. EXPOSICIÓN DE RIESGOS REALES Y LAS PÓLIZAS QUE LOS CUBREN

### 2.1. Responsabilidad civil

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE RESPONSABILIDAD CIVIL**

Responsabilidad Civil de:

- Explotación / Actividad
- Aquella derivada de organización y/o participación de procesiones, ensayos, montajes y desmontajes.
- Aquella derivada de la organización y/o participación de romerías, reuniones, convivencias y similares.
- Inmobiliaria
- Patronal en caso de tener empleados.
- Locativa en su condición de arrendatarios de inmuebles.

- Coste mínimo que no supone un quebrantamiento de las arcas de nuestras entidades.
- Ayuda al mantenimiento de nuestras tradiciones.

**TRANQUILIDAD**

U.M.A.S. SEGUROS

II CONGRESO INTERNACIONAL DE HERMANDADES Y COFRADÍAS  
CAMINANDO CON ESPERANZA

Para empezar por lo que entendemos como un orden básico en cuanto a un programa completo de aseguramiento general, el primer riesgo que todos podríamos tener en mente, que no sería necesario recordar, pero que entraría sin duda alguna dentro de un programa completo de aseguramiento para cualquiera de nuestras cofradías y hermandades, sería el seguro de responsabilidad civil. En este caso debemos conocerlo todos o casi todos porque suele ser el típico en el que las autoridades municipales nos vienen pidiendo un certificado de tenerlo vigente de cara a una salida procesional o cualquier actividad que pudiéramos celebrar en la vía pública.

¿Cuántos actos tenemos los cofrades aparte de nuestras procesiones o estacaciones de penitencia, verbenas, fiestas, reuniones en lugares que no son de nuestra propiedad, en definitiva? ¿Cuántas actuaciones existen donde corremos el riesgo de provocar un daño a un tercero?

Podemos comentarles con absoluta certeza que en términos generales estamos hablando de unos aseguramientos que tenemos la posibilidad de otorgar y a su vez, adaptarnos a todo tipo de capital que sea necesario y que lejos de lo que se pueda pensar no se trata en ningún caso de primas elevadas, siempre y cuando no entren en dicho riesgo intervenciones que podríamos denominar «especiales», como podían ser los fuegos artificiales (o resto de actuaciones, digamos o consideremos fuera de lo habitual, que supongan un peligro real que aumentase de manera exponencial el riesgo existente por dicha celebración), que muchas hermandades de gloria e incluso alguna de pasión manejan por pura tradición.

En este mundo de la piedad popular, entiéndase lo que queremos decir, «todo está permitido», y en este punto queremos aseverar y defender que dichas celebraciones como tales y dentro del contexto citado, en cuanto a piedad popular estamos obligados a preservar y cuidar nosotros más que nadie, ya que al final no son más que nuestras tradiciones, aquellas que venimos heredando desde nuestros ancestros, por regla general y que no hacen más que preservar tradiciones a veces milenarias que justo nosotros y dentro del ámbito citado, como decimos, somos los responsables de perseveren en el tiempo.

En definitiva, como se puede comprobar, se trata de un seguro imprescindible para la tranquilidad de nuestras cofradías y hermandades, y, por ende, de todas aquellas asociaciones de fieles con una actividad donde les sea obligado por la propia norma legal ser poseedor de una póliza que asegure un daño frente a un tercero en cualquier actividad de su vida diaria. Siempre, como decimos, marcada por la tradición y que en resumen nunca –salvo casos excepcionales ya citados– suponen un menoscabo para la economía de cualquier entidad del tipo que sea, siempre dentro de nuestro ámbito.

Todos sabemos que existen otras actividades: ensayos, montajes y desmontajes, como ya hemos comentado; reuniones, convivencias, jornadas de formación o incluso aquellas hermandades que tengan empleados, RC Patronal (como cualquier entidad con empleados, somos responsables de estos y de

20 minutos MÁLAGA

DIRECTO Borrell: "El ejército ruso sería aniquilado en caso de un ataque nuclear contra Ucrania"

## Dos heridos leves tras caerse un arbotante del trono de la Virgen del Gran Poder en Málaga

EUROPA PRESS/ NOTICIA / 25.09.2022 - 22:55H

- Unas lesiones que responden a arañazos y una contusión en el hombro, y fueron atendidas inmediatamente por los profesionales sanitarios.
- Agradecen a los asistentes su comprensión, ayuda y disposición.



Nuestra Señora del Gran Poder de la Cofradía de la Misericordia de Málaga / @BMMFpacotenorio

20 BLOGS DE 20MINUTOS

- SIN PERDICES**  
Por qué tienes que dejar de decir "haces sentir"?
- CIENCIAS MIXTAS**  
Casi la mitad de la gente oculta su COVID-19 o miente sobre ella
- EL BLOG DE LILIH BLUE**  
Se nos ha colado la violencia en cama
- LA CRÓNICA VERDE**  
Un nuevo informe revela la dram...



unir LA UNIVERSIDAD EN INTERNET GRADOS Y MÁSTERES EN CIENCIAS DE LA SALUD INFÓRMATE

Momento en el que cae el arbotante.

COFRADÍAS

## Accidente en la procesión del Gran Poder en Málaga: al trono de la Virgen se le cae un arbotante

La cofradía, en un comunicado, lamenta el "triste suceso" así como las "lesiones a las personas implicadas": "Se hará un estudio técnico en profundidad".

25 septiembre, 2022 - 09:40

Accidente en la procesión del Gran Poder en Málaga: al trono de la Virgen se le cae un arbotante MÁLAGA

UIII ENCUENTRO TECNOLÓGICO

Mar López WOMEN4CYBE

FABRICA CERUEZAS UIC 17 de octubre - 1

MIENTRAS DORMÍAS

Regístrate gratis y recibe cada mañana las noticias en tu correo

APUNTARME

Figura 1. Ejemplo de accidente en la calle de una cofradía con daños a terceros, donde entra actuando la póliza de responsabilidad civil. Existen varias personas heridas y con pérdidas materiales de los afectados. Fuente: *Diario Sur* y *20 Minutos*, ambos de Málaga

sus acciones), sean propietarias de inmuebles con su siempre posibles riesgos (caída de elemento ornamental de fachada, se nos puede ocurrir así de manera inicial y cuántas cosas más pueden ocurrir en un inmueble frente a terceros...).

También RC locativas, en caso de que nuestra entidad fuese arrendataria de un inmueble para el desarrollo de sus actividades, tener cubierto cualquier daño al citado inmueble, todo ello por una «simple» póliza de responsabilidad civil que, como insistimos, no supone en ningún caso, salvo las excepciones ya citadas, un daño severo a ninguna de las arcas de nuestras entidades.

En resumen, por el seguro de responsabilidad civil, una compañía o mutua de seguros se obliga, dentro de los límites establecidos en la ley y en la póliza, a cubrir el riesgo y el pago de la indemnización a cargo del asegurado a favor de un tercero, por los daños y perjuicios causados por un hecho previsto en la póliza de cuyas consecuencias sea civilmente responsable el asegurado conforme a derecho.

## 2.2. Daños al patrimonio

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE DAÑOS AL PATRIMONIO**

- Protección para inmuebles, ajuar, enseres y arte sacro.
- Protección de un **PATRIMONIO QUE NO ES NUESTRO**.

UN PATRIMONIO, que estamos obligados a cuidar, proteger y mantener.

Como responsables de nuestras entidades, mantener y custodiar ese PATRIMONIO es una de nuestras obligaciones y objetivos.

UMAS SEGUROS

Una vez arrancados con lo que venimos denominando un programa completo de aseguramiento, entendemos que el siguiente por pura coherencia debería ser aquel que puede suponer un daño en la imagería o en el contenido general de nuestras hermandades y cofradías.

Pueden darse, en nuestra opinión y de manera muy general, dos posibilidades, una primera que sería aquella en la que nuestros Sagrados Titulares fuesen propiedad de la parroquia, cedidos al culto a determinada hermandad o cofradía, o, por el contrario, que haya sido la propia entidad cofrade la que, por sus medios, haya encargado la realización de las tallas en cuestión.

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE DAÑOS AL PATRIMONIO**




- Protección para inmuebles, ajuar, enseres y arte sacro.
- Protección de un **PATRIMONIO QUE NO ES NUESTRO**.

- Tenemos que ser **concededores de las pólizas que aseguran a nuestras parroquias**.
- Por **regla general**, nuestros **Sagrados Titulares y todo el patrimonio que les rodea NO ESTÁN INCLUIDOS EN LAS PÓLIZAS PARROQUIALES**.
- Estamos obligados a tener asegurado **EL CONTENIDO DE NUESTRAS ENTIDADES, que se encuentran en nuestras sedes canónicas**.

Aunque en ambos casos, como no puede ser de otra manera, en su final, todo es perteneciente a la Iglesia y aunque seamos todos parte de esta, no es lo mismo en cuanto al aseguramiento de aquellas.

Es generalmente bien conocida, la precaria situación económica de muchísimas parroquias, que dedican su mayor potencial a ayudar a los más necesitados, por lo que la prevención de riesgos seguramente no es la primera de sus necesidades y –aprovechando la ocasión que se nos brinda, quisiéramos comentar como desde la propia UMAS y por medio de su Fundación existe un apoyo económico, por medio de ayudas en base a proyectos presentados para la conservación de dicho patrimonio material es constante cada año, dentro de las posibilidades existentes– y aunque las Archidiócesis o Diócesis respectivas se ocupan de forma general de los bienes eclesiales, no es menos cierto que la valoración de sus obras de arte, no son tenidos en cuenta, por lo general, en su justa medida.

Por otra parte, es obvio que nosotros como personas físicas no somos capaces de proteger dichos bienes, ahí es cuando continuamos con las NECESIDADES DE ASEGURAMIENTO que toda cofradía o hermandad tiene...

Pero ¿cómo? Siendo conscientes de lo que tenemos entre manos y conociendo en qué condiciones se encuentra nuestro patrimonio, y si existen posibilidades de que suframos pérdidas, hagamos daños, creemos accidentes, tengamos problemas legales por actuaciones negligentes siempre por error u omisión, y así, podríamos estar un buen rato enumerando posibles necesidades de tener un buen programa de aseguramiento.

Podríamos lanzar una pregunta sencilla: ¿SOMOS CONSCIENTES DE LOS «PELIGROS» QUE CORRE NUESTRO PATRIMONIO?



Figura 2. Notas de prensa de incendio en capilla de la Exaltación sita en la parroquia de San Juan de Málaga. Fuente: Hemeroteca *Diario Sur* de Málaga (22 de julio de 1980)

Figura 3. Capilla antes del incendio. Fuente: Artículo titulado «La noche que ardió San Juan. 35 años de un “sospechoso” incendio», para la revista *Cáliz de Paz*, publicado en 2010 (93-100) por José Manuel Leiva

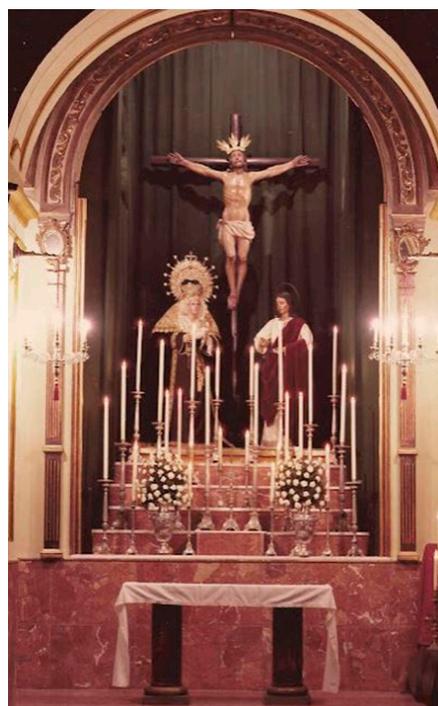




Figura 4. Tremendas y duras imágenes que nadie querría pasar por ellas, pero desgraciadamente ocurren. Fuente: Hemeroteca *Diario Sur* de Málaga julio de 1980)



Figura 5. Grupo escultórico del misterio en la actualidad y en la calle procesionando. Fuente: Hemeroteca *Diario Sur* de Málaga, página web de la hermandad

SEVILLA  
**Roban joyas y enseres en la casa hermandad de la Sed**

Los ladrones han sustraído el ajuar de la Virgen, las potencias del Cristo y parte del dinero de la Lotería de Navidad



El ajuar que porta la Virgen de Consuelo en su nombre ha sido uno de los objetos robados. / JOSÉ ANGELES GARCÍA

**Hermandad de Nervión**  
@hermandadnervion - Seguir

COMUNICADO OFICIAL

La #HdadNervión ha sufrido esta pasada madrugada un robo con fuerza.

Agradecemos la colaboración ciudadana. Si tienes algún tipo de información acerca de este robo contacta con @policia 091

¡Gracias!

**COMUNICADO OFICIAL**

La Junta de Gobierno lamenta informar a nuestros hermanos que en esta pasada madrugada persona/s desconocida/s han accedido a nuestra Casa Hermandad, sustrayendo diverso patrimonio de la hermandad.

Si tiene conocimiento o información acerca de este robo con fuerza, le rogamos contacte con la Policía Nacional (091).  
Gracias

HERMANDAD DE NERVIÓN

4:06 p.m. · 27 nov. 2020

ABCdesevilla Sevilla  
El robo de las joyas de la Sed sigue sin resolver: la Policía busca a los otros atracadores

El robo de las joyas de la Sed sigue sin resolver: la Policía busca a los otros atracadores

Los investigadores también investigan la localización de las piezas patrimoniales, que aún no han sido recuperadas



El hermano mayor de la Sed señala los balcones de la casa hermandad por la accedieron los ladrones // VANESSA GÓMEZ



Hdad del Rosario Patrona de El Palo  
@PatronaElPalo

◆ Lamentamos comunicar que la medalluna de la Virgen, ha sufrido el vandalismo de algún visitante rompiendo los rosarios de plata que prendían de ella, además le han arrancado las flores ofrecidas por los fieles.

#RosarioElPalo #PatronaElPalo #CofradíasMLG

Sevilla 57° 07'

## PASIÓN EN SEVILLA

Portada Noticias Opinión Semana Santa Hermandades Vídeos Fotos Agenda El tiempo

Pasión en Sevilla > Noticias > Lanzan lejía a la Virgen de la Hiniesta y destruyen una saya

REX390

### Lanzan lejía a la Virgen de la Hiniesta y destruyen una saya

>> La saya de Manuel Solano estrenada en 2019 ha quedado deteriorada



LA VIRGEN DE LA HINIESTA

## Diario de Sevilla

SEVILLA

SEVILLA PROVINCIA ANDALUCÍA ESPAÑA ECONOMÍA SOCIEDAD DEPORTES CULTURA COFRADÍAS OPINIÓN ☰ TODAS LAS SECCIONES

SEVILLA VIVIR JUZGADO DE GUARDIA RUTAS DE SENDERISMO

SEVILLA

### Un hombre ataca al Gran Poder y le arranca un brazo

• La Policía Científica analiza un macuto que poseía el detenido con el fin de esclarecer pruebas. A Luis C.O se le imputa un delito de atentado contra el patrimonio por lo que podría enfrentarse hasta a tres años de cárcel.



EL PAÍS

## Andalucía

### Ataque a la imagen del Gran Poder

Detenido un hombre que arrancó un brazo a la famosa talla sevillana



JAVIER MARTÍN-ARROYO  
Sevilla - 23 JUN 2020 - 07:00 CEST



Cultura

LIBROS · ARTE · CINE · MÚSICA · TEATRO · DANZA · HISTORIA · ARQUITECTURA · CÓMIC · VIDEOJUEGOS · TOROS · BABELIA · ÚLTIMAS NOTICIAS

FOTONOTICIA

## Arde una talla de la Virgen del siglo XVIII en una ermita de Málaga

El fuego se produjo al caerse una vela que prendió el manto de la imagen y que afectó también a la talla de un Cristo

SUR

Málaga Andalucía España Mundo Economía Málaga CT Utrilla CB Deportes

### Un incendio en la ermita del Calvario daña dos tallas del Viernes Santo

Los dos titulares, para cuya restauración se ha ofrecido la Junta, no saldrán en procesión el Viernes Santo, aunque sí lo harán los nazarenos y los portadores del trono con velas. La pavesa de un cirio mal apagado, posible causa del siniestro en el interior de la ermita



Arde una talla de la Virgen del siglo XVIII en una ermita de Málaga | Cultura | EL PAÍS



ANTONIO ROCHE MALAGA. Fotos: 27 febrero 2006, 01:00

20 minutos MÁLAGA

## Un incendio en Monte Calvario destruye una virgen del XVIII

M. GARCÍA / NOTICIA / 27.02.2006 - 01:30H



Las llamas dañaron además la imagen del Cristo Yacente, de los setenta, que, junto con la Virgen, formaba un grupo escultórico.



Interior de la capilla de Monte Calvario. En este trono estaban las imágenes quemadas ayer. / Marlin Mesa

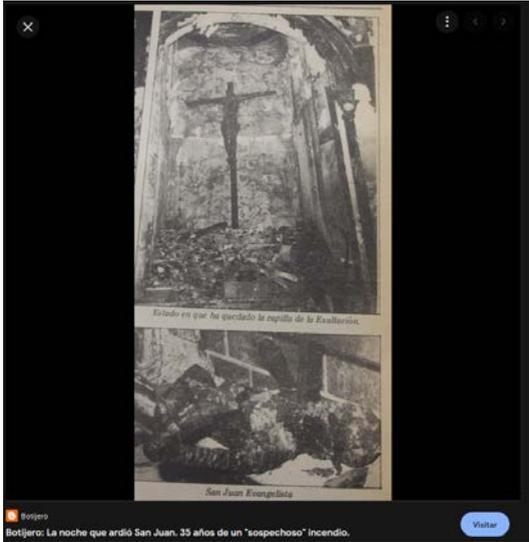
20 BLOGS DE 20MINUTOS

**LA GENTE DE ROSY RUNRÓN**  
Así fue la primera aparición de Mora en la telenovela: «Chulo y desagradable»

**DANDO LA NOTA**  
Carmela se podría enfrentar a una millonaria demanda de Disney

**EL BLOG DEL BECARIO**  
¿Esta mascota es un perro o un conejo? No todo el mundo tiene la respuesta

**YA ESTÁ EL LISTO QUE TODO LO**  
Medio docena de palabras rec en el diccionario de la RAE y que quizás no conocías (XVII)



Botijero: La noche que ardió San Juan, 35 años de un "sospechoso" incendio.

PASIÓN EN SEVILLA

Pasión en Sevilla > Noticias > Así contó ABC el incendio del Cachorro que convirtió en héroe a Rafael Blanco

## Así contó ABC el incendio del Cachorro que convirtió en héroe a Rafael Blanco

>> Fue portada de ABC al día siguiente, y se destacaba la «decisiva intervención de un trabajador de un polvero», que resultó ser Rafael Blanco



M. J. R. DECOM SEQUIR  
 Actualizado 21/05/2017 12:52h

El 26 de febrero de 1973 es una fecha marcada en la historia de la hermandad del Cachorro. Aquel día, sobre las tres y media de la tarde, se originó un incendio en el altar mayor en el día que comenzaba el quinario y que hizo desaparecer a la Virgen del Patrocinio



## Gente de Paz

ACTUALIDAD GALERÍAS BANDAS COSTAL OPINIÓN ENTREVISTAS ROCÍO

Sevilla

## Un incendio provocado por un cirial causa gran tensión en la procesión del Inmaculado Corazón de María de Torreblanca

CARLOS GÓMEZ  
 30/06/2019 11:38



0 comentarios  
 Jose Gómez Garrido Radio Joven 23/02/2021 - 08:00 h CEST

Sevilla 37° 27'

PASIÓN EN SEVILLA

Portada Noticias Opinión Semana Santa Hermandades Vídeos Fotos Agenda El tiempo

Pasión en Sevilla > Noticias > En vídeo: la caída del olivo de Los Panaderos desde el interior del templo

## En vídeo: la caída del olivo de Los Panaderos desde el interior del templo

>> Un vídeo con otra visión de lo que ocurrió en la calle Orfila



IGNACIO CÁCERES  
 Actualizado 21/03/2018 03:33h



ABC España  
Réquiem y luto en Carranque por el Cristo de la Fe y la Virgen de la Piedad

→ ABC → España → Castilla La Mancha → Toledo → Pueblos

## Réquiem y luto en Carranque por el Cristo de la Fe y la Virgen de la Piedad

Un incendio reduce a cenizas de madrugada las dos figuras, muy veneradas en este pueblo, que ha suspendido las fiestas



La talla del Cristo de la Fe, las andas y las escaleras, reducidas a cenizas. A la derecha, la imagen el jueves

Figura 6. Iglesia de Santa María Magdalena, Carranque (Toledo)



Figura 7. 29 de octubre de 1942, incendio fortuito en la capilla de la Cofradía de las Aguas del templo de San Jacinto de Sevilla destruyó la totalidad de las imágenes titulares

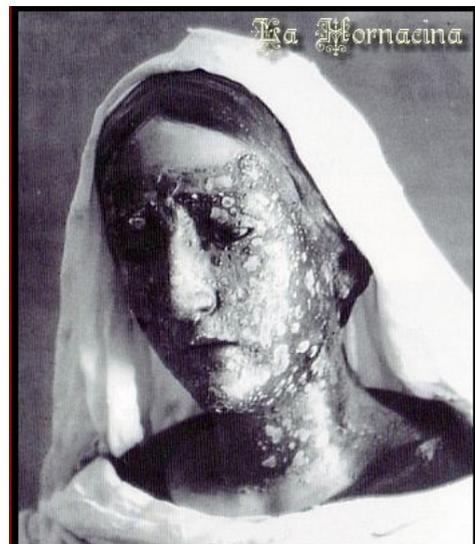


Figura 8. Estado en que quedó la Virgen de la Victoria de Huelva tras el incendio producido en su paso de palio durante el discurrir de la cofradía por las puertas del barrio obrero en el año 1953

## SUCESOS

## Un incendio destruye la imagen de la Virgen de la Esperanza de La Línea

- Las llamas se originan en la capilla que alojaba a la Virgen sobre las 11:00 de este sábado
- La imagen, de Luis Ortega Bru, sufrió otro incendio en 1960 que afectó al rostro y las manos



Los bomberos, a las puertas del templo de San Bernardino / ERASMO FENOY

A. R. / R. A.

La Línea, 29 Mayo, 2022 - 12:54h



### LARAZON

Andalucía

## La imagen de la Virgen de la Esperanza de La Línea, destrozada por un incendio

Los primeros indicios apuntan a que el fuego se ha originado en el manto de la talla por la cercanía de una vela que ha terminado prendiendo



LA VOZ DE CÁDIZ Cádiz

El incendio destruye la Virgen de la Esperanza de La Línea

## SUCESOS

## Un incendio destruye la Virgen de la Esperanza de La Línea

El fuego se originó en el camarín a causa de las llamas de una vela



Momento del suceso. #CBPC

LA VOZ

29/05/2022 a las 12:56h



Figura 9. Virgen de la Esperanza de La Línea, antes de quemarse (obra de Ortega Brú). A la izquierda antes del incendio y a la derecha como quedó después. Una vez más, momentos que al cofrade que desgraciadamente les toque vivirlos deben ser durísimos. Fuentes: hemerotecas de medios de comunicación locales y nacionales, comunicados de las propias cofradías o hermandades afectadas en redes sociales, blogs dedicados a la Semana Santa, todos ellos sacados directamente de webs por internet y en todos y cada uno de ellos dejamos constancia del medio que publica y la fecha

Pues sí... todo eso, y muchas más tristes y desgraciadas posibilidades están a diario encima de nuestras cabezas y sobre ese patrimonio que venimos citando. Les ponemos otro ejemplo: en general, en la mayoría de las localidades, los Sagrados Titulares de nuestras cofradías y hermandades suelen estar en sus sedes canónicas, desde donde dan comienzo sus estaciones de penitencia ya en sus pasos procesionales.

A su vez, existen otras muchas localidades donde nuestras cofradías y hermandades en sus salidas procesionales o estaciones de penitencia, dado el tamaño de sus tronos, pasos, o andas no les es posible comenzar desde sus sedes canónicas, por lo que se ven obligadas a iniciarlas desde aquellos inmuebles propiedad de cada una de ellas, casas de hermandades, salón de tronos..., en este caso, el ejemplo que venimos a poner puede y debe servir para todas ellas. ¿Somos o son conocedores, los responsables de nuestras cofradías y hermandades, de las pólizas de seguros que tienen nuestras parroquias o sedes canónicas?

¿Somos conocedores que salvo que una cofradía se haya preocupado de averiguar cómo está de desarrollado y desglosado el condicionado de la póliza parroquial de nuestras sedes canónicas, y en su caso, de contratar una póliza patrimonial donde incluya, aseguramiento contra fenómenos meteorológicos, incendios, robos, daños por agua, actos vandálicos, que con tanta asiduidad desgraciadamente se están dando cada vez más en nuestro día a día, y que por ello no dejan de ser un RIESGO REAL contra aquel ajuar y contra nuestros propios Sagrados Titulares, cuando se encuentran dentro de nuestras parroquia, estos, por regla general, ya se lo adelantamos, no están incluidos en una póliza parroquial?

Y no hablamos en este caso de UMAS, hablamos por cualquier compañía aseguradora. Quizás en UMAS este problema que mencionamos pudiera ser menor, toda vez que, por regla general, al estar contratada en un alto porcentaje las pólizas parroquiales con la propia mutua de la Iglesia es más sencillo realizar suplementos entre todas las partes, parroquia, cofradías y hermandades y la propia UMAS, que siempre será más coherente y favorable. En ese sentido, ya venimos hablando del acompañamiento que UMAS realiza con sus mutualistas para ayudarles en darles a conocer ese tipo de problemas, esos «defectos» en cuanto a aquello asegurado, en realizarles de manera conjunta una correcta evaluación de riesgos reales incluso aportando costes y valores reales por medio de especialistas cualificados en cada una de las materias, normalmente artesanales de nuestro ajuar cofrade.

De tal manera que al final estamos protegiendo un patrimonio que en última instancia termina revertiendo su propiedad a la misma Iglesia, y así siempre puede entrar ese coste en las ayudas que nosotros, los feligreses de nuestras parroquias, solemos de manera habitual aportar a estas para su mantenimiento.

Con todo lo expuesto, en las pólizas parroquiales una vez comentado el estado económico de la mayoría de las parroquias, y, por ende, es plausible

entender que cuando alguna de nuestras archidiócesis o diócesis realiza la contratación de una póliza de daños de una de esas parroquias, esta pueda no incluir de manera específica aquellos Sagrados Titulares de una cofradía o hermandad con sede en estas. Por tanto, tampoco el ajuar o parte del patrimonio que pudiéramos tener depositados en cualquiera de nuestras sedes canónicas, al no incluir por diferentes motivos –el ya citado de precariedad económica de la propia parroquia, por ejemplo– entender que esos excesos de costes que suponen asegurar bienes de alto valor económico, no puede ni en realidad deba hacerlo la propia parroquia, sino que para ello es necesaria la colaboración, apoyo, acuerdo –que cada uno le ponga el «apellido que mejor entienda»– de dichas cofradías o hermandades con su parroquia. Y por ellos con su archidiócesis o diócesis, en concreto, con el área económica de cada una de ellas que son las que gestionan las pólizas del patrimonio de su patrimonio, para tener la certeza de que en comunión todos los actores participantes han contratado una póliza que asegure todo el patrimonio existente en nuestras sedes canónicas, hablando desde el punto de vista de las citadas cofradías y hermandades.

Esos valores que hay que asegurar de nuestro patrimonio es necesario identificarlos detalladamente en cada póliza para evitar futuras sorpresas. De ahí que UMAS decidió en su momento dar ese empujón definitivo al Área de Cofradías y Hermandades en la mutua, para que exista un servicio especializado y adecuado que pueda asesorar de manera profesional desde el conocimiento interno para dar ese plus que como parte de la Iglesia; y, dado el carácter común de todos los intervinientes, aportar ese valor añadido de especialistas, que existen en el área que UMAS ofrece, y de esa manera se logre realizar una evaluación de riesgos a la vez que una valoración patrimonial acorde a la realidad, siempre de cara a poder contratar una póliza que finalmente aporte tranquilidad a todos los intervinientes y como finalista a cada una de nuestras cofradías y hermandades.

Como resumen de lo dicho, no podemos dejar de insistir en lo siguiente: en las pólizas parroquiales, por regla general, nuestras imágenes titulares no están aseguradas ni incluidas en el contenido de la póliza parroquial. Es decir, nuestros Sagrados Titulares no están –por todo lo ya expuesto dicho de una manera general, evidentemente, existen excepciones– incluidas en el condicionado particular de las pólizas de nuestras parroquias. Somos nosotros, los cofrades, los responsables de nuestras cofradías, los que tenemos que asegurar como parte del contenido de la parroquia todo aquello que nos pertenezca (ojo con el concepto de pertenencia, hay titulares que son cedidos por las parroquias y que están a cargo de las hermandades; ahí tendríamos que llegar a acuerdos con la parroquia para dejar garantizado la totalidad de ese contenido) y que estamos obligados a custodiar. Somos nosotros los que debemos asegurar el patrimonio de nuestra hermandad que está dentro de nuestra sede canónica.

Nos remitimos de nuevo a las imágenes ya mostradas con anterioridad de Sagrados Titulares de nuestras cofradías que se han quemado o que han sufrido daños, en ocasiones irreparables. Tremendo, ¿verdad? Estos tristes casos, además, tienen unas connotaciones que no vienen al caso, y que, a su vez, nos llevarían (y por ahí igual ustedes pueden ir entendiendo esas connotaciones que citábamos) a dar pie a una nueva parte de ese programa de aseguramiento total para nuestras cofradías.

En alguno de los ejemplos antes citados fue necesario que acudieran «al rescate», es decir, a que colaboraran económicamente entidades pertenecientes al mundo cofrade al igual que entidades públicas y privadas ante la pérdida de bienes materiales y con tan alto valor histórico. Una pérdida evidentemente irreparable en el incidente que nos ocupe, pero no por ello menos importante el valor sentimental, que solo se puede resolver aportando al cofrade la reposición al culto de una imagen a la que seguir poniendo a sus pies día a día y poder continuar con sus cultos habituales. De nuevo, vuelve a aparecer esa palabra que va a resultar muy recurrente en esta comunicación, que no es otra que *tranquilidad*.

### 2.3. R. C. de directivos y administradores (D&O)

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE D&O**

- Responsabilidad Civil de miembros de Junta de Gobierno de Hermandad y Cabildo, protegiendo su patrimonio en caso de reclamación dirigida contra ellos.
- Gastos de defensa y representación.
- Vulneración de derechos, fianzas y gastos de restitución de imagen en medios de comunicación.

Por este tipo de pólizas una Compañía o Mutua de Seguros se obliga a cubrir el riesgo y el pago de la indemnización a cargo del asegurado a favor de un tercero, por los daños y perjuicios causados por un hecho previsto en la póliza en la que el asegurado sea civilmente responsable conforme a Derecho.

UMAS SEGUROS

De tal manera que, uniendo una cosa con la otra (e insistimos, estamos hilando, no justificando, ni explicando, ni siquiera refiriendo en nada que tenga que ver con las tristes imágenes que acabamos de contemplar), ¿qué pasaría si una junta de gobierno, es decir, los responsables de cualquiera de nuestras cofradías o hermandades, por un motivo u otro, no tuviesen, por ejemplo,

puestas al día esa póliza que asegura su patrimonio? ¿O que esta no estuviese correctamente asegurada en cuanto a valoración económica, descripción y desglose por errores en el riesgo o por simple desconocimiento?

Pues que nadie está libre de que cualquier miembro de la hermandad o simplemente cualquier persona física interesada o preocupada en la pérdida del bien, decidiera «tomar medidas» contra esa junta de gobierno por pensar que ha podido existir dejadez, falta de responsabilidad o cualquier otra actuación que alguien pueda achacar a los responsables de una cofradía. Ese aseguramiento de nuestro patrimonio, con alto valor tanto histórico como sentimental, NUNCA es un gasto superfluo.

Por tanto, asegurar a su vez la responsabilidad civil de los miembros de esa junta de gobierno, últimos responsables de que exista esa tranquilidad de las cosas bien hechas con un buen programa de aseguramiento de nuestras cofradías y hermandades, provoca –y aquí vuelve a aparecer esa palabra que tanto venimos utilizando y que no es más que, podríamos decir, la palabra clave de esta comunicación– que no es otra que volver a señalar la *tranquilidad* que consiguen los miembros de nuestras juntas de gobierno de que sus actos realizados, por acción u omisión, queden cubiertos por una aseguradora que otorgue esa *confianza* –por no volver a repetir la palabra *tranquilidad*– de que nuestro patrimonio personal está protegido ante terceros o ante nuestros propios miembros de cabildos, es decir, ante la propia hermandad.

En este caso nos referimos a pólizas de directivos y administradores, conocidas como D&O, donde se cubre la responsabilidad civil de miembros de juntas de gobierno y cabildos, protegiendo su patrimonio personal en caso de reclamación dirigida contra ellos, vulneración de derechos, fianzas y gastos de restitución de imagen en comunicación, algo tan en boga en estos momentos, y principalmente contra todo lo que venga a hablar de este, del mundo de la piedad popular y otros tantos riesgos donde podríamos citar las ya famosas y a la vez peligrosas en muchos casos, redes sociales... donde de una u otra manera, insistimos en que dada la situación actual en la que vivimos, existe una posibilidad cada día más cercana y podríamos decir que ya, hoy día, más habitual, de reclamaciones por responsabilidades que directamente se deriven durante el ejercicio de las actividades como tales, directivos, administradores, etc.

En resumen, por el seguro de responsabilidad civil de directivos y administradores, una compañía o mutua de seguros se obliga, dentro de los límites establecidos en la ley y en el contrato realizado, a cubrir el riesgo y el pago de la indemnización a cargo del asegurado a favor de un tercero, por los daños y perjuicios causados por un hecho previsto en la póliza de cuyas consecuencias sea civilmente responsable el asegurado conforme a derecho.

Así, en esta comunicación, intentamos ir dando posibles ejemplos de circunstancias y hechos en los que quizás el mundo de la piedad popular no esté acostumbrado, o quizás, ni siquiera sea conocedor de la existencia de

estos, que pueden acarrear serios problemas por hechos realizados como ya hemos comentado sin conocimiento del error, bien por error u omisión, y si con estos temas consiguiésemos que pudiera «saltarles esa chispa», que pretendemos obtener o poner a su alcance, con estas palabras, y así ilustrar e informar de los riesgos que cada miembro responsable de una cofradía corremos en nuestras actuaciones y decisiones del día a día, creemos que podríamos dar por bueno todo el trabajo que lleva implícita una comunicación como la que se expone.

## 2.4. Accidentes

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE ACCIDENTES**

- Fallecimiento
- Invalidez
- Asistencia sanitaria
- Cobertura especial para costaleros, braceros, portadores... durante ensayos y procesiones, así como cualquier otra actividad organizada, por nuestras entidades. Al igual que la posibilidad de asegurar al resto de participantes en nuestras procesiones/estaciones de penitencia

UMAS SEGUROS

En nuestra opinión, nos enfrentamos al típico problema que pensamos que nunca nos va a pasar, es aquello de «esas cosas les pasa a los demás...», pero: he aquí un ejemplo sacado directamente de redes sociales, concretamente la red X (con anterioridad llamada Twitter). Nos referimos al suceso eventual o a la acción que resulta daño involuntario para las personas (fig. 10). En terminología aseguradora se trata de actos o hechos que derivan de una causa violenta, súbita, externa e involuntaria que produce daños o lesiones corporales en las personas. Las coberturas en dichos seguros van dirigidas a garantizar las indemnizaciones pecuniarias correspondientes y la asistencia sanitaria que sea necesaria por el daño corporal sufrido en el accidente acaecido.

Seguimos en este análisis de riesgos de nuestras cofradías, por ejemplo, ¿en cuántas salidas procesionales, estaciones de penitencia, etc., se dan por desgracia accidentes, de los propios participantes en la misma? Por ejemplo: aquel portador o costalero al que el paso, trono, andas, etc., puede pillarle la



Figura 10. Paso de palio de Sevilla que al hacer una *levantá*, un costalero sufre un accidente

pata, ¿o al subir puede tener un accidente con la mesa del trono y como en las imágenes que estamos viendo sufren accidentes a veces graves?

Un ejemplo de coste económico real de una Semana Santa cualquiera, es decir, un accidente reciente en una procesión: una pata dañó el pie de uno de sus portadores, (costaleros, braceros, etc.) simplemente el coste de ese único accidente que tuvo las procesiones de esa localidad con más de 40 cofradías

en la calle fue superior a los 3000€. ¿Qué quiero decir con esto? Seamos consecuentes y concedores (y vuelvo a lo dicho anteriormente), de la responsabilidad y obligación de tener asegurado todo nuestro patrimonio, material y personal, a la vez que nuestras «actuaciones», salidas en Semana Santa, extraordinarias, magnas... Es decir, si nouviésemos ese seguro de accidentes, a ese organizador de esa procesión o al organizador general de la propia Semana Santa en su conjunto, y decimos esto porque una procesión extraordinaria la puede organizar la propia cofradía por un evento significativo en cuanto a fechas o efeméride, una magna suele ser, bien una cofradía que cumpla un número «redondo» de años de una coronación o bien una junta mayor, consejo o agrupación de cofradías, incluso una archidiócesis –como va a ocurrir en el colofón del presente congreso, que van al unísono la archidiócesis junto al Consejo General de Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Sevilla– o diócesis, por fechas dignas de celebrar, centenarios, fechas señaladas por el propio obispado del lugar, etc.

Pues cualquier tipo de accidente que nunca deseamos que ocurra podría costarle un alto importe económico (como comentábamos antes) si el accidentado decide ir contra el organizador o bien si la propia Seguridad Social, reclama dichos costes (como puede ocurrir en accidentes de tráfico, por ejemplo).

En este punto hacemos incidencia en este tipo de pólizas que aseguran accidentes con límites siempre negociables, y atenciones médicas ya sean en hospitales concertados por las propias compañías aseguradoras o bien en centros elegidos por el accidentado, eso ya dependerá de la póliza que cada responsable contrate o decida contratar.

A su vez llevan aparejados importes por fallecimiento y según el tipo de incapacidad que pudiera quedarle al accidentado, pero insistimos en que de verdad donde está el riesgo real de una estación de penitencia es en los accidentes, que son los que se dan realmente en casi un 100 % de las veces. El resto, afortunadamente no son riesgos habituales para una procesión; suelen venir de patologías anteriores que ya tienen su propia cobertura bien por la sanidad pública o bien por la privada, que como es lógico deben quedar fuera de las garantías con cobertura de este tipo de pólizas.

## 2.5. Clavo a clavo

Como hemos hecho en riesgos anteriores, comenzamos con ejemplos de eventos donde es absolutamente necesaria este tipo de póliza y un ejemplo de daños reales por traslado de imágenes, como es el caso que exponemos a continuación y que, en su caso, estaría garantizada por dicha póliza:

## EL PERCANCE DEL CRISTO DE LA BUENA MUERTE DE LOS ESTUDIANTES



Corría el año 1928, cuando Heliodoro Sancho Corbacho, encontraba el testimonio que revelaba la identidad del autor del crucificado.

Un contrato con fecha 13 de marzo de 1620, reflejaba el compromiso de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús con el escultor Juan de Mesa Y Velasco.

La mala suerte se cebó con esta portentosa imagen, cuando en febrero de 1983, caía al suelo en el traslado que estaba teniendo lugar desde la Capilla de la Universidad hasta la Iglesia de la Anunciación.

Como consecuencia de dicha caída, la imagen sufrió importantes desperfectos. El más notorio fue un corte en el cuello, que tuvo como consecuencia la decapitación del Cristo de la Buena Muerte.

El Martes Santo del año siguiente, la imagen cristifera salió perfectamente restaurada gracias a la intervención del profesor Francisco Arquillo Torres.

En el interior de la talla se encontró un documento que corroboraba su autoría: "EGO FECI, JOANNES DE MESA, ANNO 1620".

Transcribimos el texto resaltado en azul en el artículo adjunto:

**La mala suerte se cebó con esta portentosa imagen, cuando en febrero de 1983, caía al suelo en el traslado que estaba teniendo lugar desde la Capilla de la Universidad hasta la Iglesia de la Anunciación.**

**Como consecuencia de dicha caída, la imagen sufrió importantes desperfectos. El más notorio fue un corte en el cuello, que tuvo como consecuencia la decapitación del Cristo de la Buena Muerte.**

Fuente: recorte de prensa de web del propio diario, sacada directamente de internet

A continuación, les adjuntamos fotos de un ejemplo de traslado desde Málaga a Madrid con motivo de la JMJ de 2011, de la imagen del Santísimo Cristo de la Buena Muerte. Junto a la sagrada talla se trasladó su trono procesional, así como parte del ajuar y enseres de la propia cofradía, sería un traslado tipo para póliza «clavo a clavo».

Por otra parte, también es habitual mover nuestros enseres para exposiciones, porque hay una salida extraordinaria y queremos «innovar» (no nos negarán que suele ser algo bastante habitual en este mundillo) y pedir a préstamo a otra cofradía hermana cualquier tipo de enser, incluso un trono o un paso, unas andas, una cruz de un Cristo o vestiduras para nuestras imágenes marianas. O simplemente el traslado de parte de nuestro patrimonio para una exposición, para una restauración, y así cualquier tipo de movimiento que fuese necesario para cualquier bien del patrimonio de nuestras cofradías o hermandades.

Pues bien, ese tipo de decisiones también quedan amparadas en las **pólizas clavo a clavo**, que, por ejemplo, en estos últimos años e incluso este mismo año y como última procesión Magna a celebrar el colofón de este congreso, se han dado, se dan y se seguirán dando dichos eventos que terminan con la decisión de la autoridad competente en autorizar cualquier tipo de evento que suponga como comentamos una procesión o acto extraordinario. Pues esos movimientos, préstamos, y hechos ocasionales y puntuales, diferentes a nuestro quehacer anual habitual, se pueden y deben asegurar, tanto el traslado de



Fuente: fotos propiedad de los autores de la presente comunicación

Traslado de un trono en Málaga desde su lugar de almacenamiento durante el año, hacia su sede definitiva de cara su salida procesional, que impacta en dicho trayecto al pasar bajo un puente con la parte inferior de este



una ciudad a otra, y posterior procesión, como cualquier otro traslado de cualquier elemento de nuestro patrimonio para el motivo que se haya decidido.

Así todos estamos más tranquilos, y volvemos a nombrar la misma palabra, **tranquilidad**, que es lo que da tener contratada por cada una de nuestras cofradías un buen programa de aseguramiento.

Podemos cuestionar la importancia de lo que venimos diciendo, y para justificarla, queremos comentar que, debido al crecimiento que está experimentando el mercado del arte, su mayor difusión y sobre todo a la mayor conciencia de protección al patrimonio de nuestras cofradías y hermandades, se ha producido el consiguiente incremento de los precios que las obras están alcanzando en nuestros días. Todo ello sumado al continuo movimiento y traslados de dichas obras que se dan en todo el territorio nacional para acudir a exposiciones, reparaciones y/o restauraciones de las mismas, es un motivo más que justificado para que seamos conscientes de la importancia de contar con un seguro para obras de arte que tiene cada vez una importancia mayor.

Tanto para una diócesis en particular como para las distintas fundaciones, congregaciones, y en este caso que nos ocupa, para cofradías y hermandades,

su patrimonio supone un bien tan valioso, en todos los sentidos, en el económico, en el histórico y sobre todo en el sentimental, que desean y, por tanto, deben, tener protegido ante cualquier contingencia que pueda suceder.

Existen muchas casuísticas que podrían darse ante cualquier evento que suponga mover/trasladar cualquier elemento de nuestro patrimonio: uno podría ser el robo, pero algo mucho más común que a cualquiera puede ocurrirle, y de lo que debemos proteger ese patrimonio en este tipo de eventos, es el de una mala manipulación, un golpe accidental, daños ocasionados por el agua, por un incendio o cualquier otro daño que pueda producirse en cualquier movimiento, o la citada manipulación de esa parte de nuestro patrimonio cofrade.

Todo lo anteriormente expuesto contribuye a la especialización por parte de nuestra mutua, UMAS, en un seguro específico para las obras de arte. Es fundamental a la hora de contratar un seguro de estas características contar con la seguridad, eficiencia y sobre todo, la confianza del mutualista para alcanzar esa confianza en UMAS de manera que esa propuesta de valor que aportamos sin duda alguna, sean los puntos clave para que una vez que se es conocedor de la aportación y existencia, para cada caso dentro de la propia plantilla y empresas colaboradoras de expertos en la operativa de suscripción de estas coberturas, además de importantes conocimientos de historia del arte, restauración, tasadores, peritos y transportistas especializados en obras de arte no deba existir duda alguna de la tranquilidad que desde UMAS se pretende trasladar a todo nuestro perímetro y en especial en el caso que nos trae aquí a nuestras cofradías y hermandades.

Llegados hasta aquí podemos diferenciar entre lo que habitualmente en el mercado asegurador se considera una obra de arte y lo que se considera un objeto de valor especial:

- Obras y objetos de arte: cualquier cuadro, grabado, tapiz, alfombra, escultura, libro, porcelana, cristalería, obra de arte reconocida como tal y cualquier otro objeto o pieza del patrimonio cofrade al que se le atribuya un valor histórico o mérito artístico en el mercado del arte.
- Objetos de valor especial: prendas y enseres de vestir de todo tipo (túnicas, sayas bordados, mantos, etc.); vestimentas que por autoría o diseño de reconocido prestigio; cuadros, tapices y alfombras que no tengan consideración de obra de arte; objetos de materiales preciosos que no sean joyas (candelabros, coronas, potencias y similares); colecciones de numismáticas y similares; libros de no frecuente comercio, incunables y manuscritos en general, sin contar las joyas que tienen su condicionado aparte. Diríamos que es el resto de los elementos que terminan de conformar el patrimonio cofrade que se puede poseer y por tanto asegurar.

De manera general podríamos resumir lo dicho hasta aquí, referente a la ya muy citada póliza clavo a clavo, la cual cubre los daños que sufran las obras de arte desde que salen de su lugar habitual hasta que regresan al mismo, es

decir, los daños que puedan sufrir durante el transporte y durante su permanencia en un lugar determinado. Este tipo de póliza se utiliza para el seguro de exposiciones en los que se conocen los itinerarios del transporte, la sala donde se expondrán las obras, la duración de la exposición, así como los procesos de restauración obligatorio a la que toda obra debe ser sometida y se combinan las coberturas del seguro multirriesgo y el de transporte.

TRANQUILIDAD, una vez más aparece la palabra que aportamos desde UMAS para todo este tipo de casuística cofrade que es mucho más habitual de lo que algunos puedan pensar o conocer.

## 2.6. Seguro de ciber riesgos

LA NECESIDAD DE ASEGURAMIENTO COMPLETO DE NUESTRAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

**SEGURO DE CIBER RIESGOS**

- Responsabilidad Civil tecnológica.
- Protección de base de datos de la Hermandad.
- Amenazas de extorsión
- Gastos y sanciones derivados de protección de datos.
- Fallo de seguridad.
- Fallo de sistema
- Gastos de defensa

UMAS SEGUROS

Dentro de este desarrollo de riesgos y soluciones de estos, de cara a poseer un programa completo de aseguramiento para nuestras cofradías y hermandades, que venimos exponiendo en esta comunicación, nos quedaría para finalizar esta exposición, este tipo de pólizas, que realmente son poco o mejor dicho muy poco conocidas, pero que día a día estamos viendo que están en boca de la mayoría de nosotros. De hecho, no dejar de ser algo palmario que nuestros mutualistas, sean del sector que sean, cada día nos la solicitan y contratan más, y en el caso de nuestras cofradías y hermandades, aún más por cuanto no somos empresas especializadas y gestionadas en su mayor parte por personas voluntarias y no siempre especialistas, con lo cual manejamos una base de datos de miles de personas que sin darnos cuenta es una base realmente muy «llamativa» de cara a aquellos que se dedican de una manera ilícita a intentar ilegalmente apropiarse de estas, unas veces como «simple robo» –aquello que ahora está tan de

moda de «fuga de datos»– o bien como «secuestro de los mismos» que de una u otra manera no deja de suponer un grave problema, a la vez que pudiera llegar a ser muy costoso, bien recuperarla o bien hacer frente a posibles sanciones por no tener protegidos dichos listados, amparándose en la LOPD.

# Gente de Paz

ACTUALIDAD > GALERÍAS BANDAS COSTAL OPINIÓN > ENTREVISTAS ROCÍO

## La web de la Agrupación de Cofradías sufre un presunto ataque informático | La web del Cristo de Gracia también experimenta problemas

📅 29/01/2020 👤 Carlos Gómez

Fuente: web Gente de Paz de fecha 29/01/2020, artículo de Carlos Gómez. Accesible en: <https://www.gentedepaz.es/la-web-de-la-agrupacion-de-cofradias-sufre-un-presunto-ataque-informatico-la-web-del-cristo-de-gracia-tambien-experimenta-problemas/>

Como todos debemos conocer, desde hace ya un tiempo, aquí en España entró en vigor dicha LOPD, y por tanto también las correspondientes sanciones por responsabilidades debidas a incumplimiento de la Ley Orgánica de Protección de Datos.

Podemos realmente cuestionarnos cada uno de nosotros, en nuestra posición de cofrades, como posibles responsables de nuestras cofradías y hermandades si realmente en dicha condición somos conscientes de este riesgo real a la vez que grave/serio.

Entre @arro

Noticias de Sevilla en Tiempo Ordinario

Tremendo. Por segunda vez en el mismo día hackean la web del Arzobispado

Francisco Santiago. De nuevo volvemos a darles la triste primicia que por segunda vez en el mismo día, la web de la Archidiócesis de Sevilla ([www.archisevilla.org](http://www.archisevilla.org)) ha sido 'hackeada' por la misma persona que actual bajo el nick de M4ns0nHack.

En ambas ocasiones ha puesto el mismo slogan con la frase en ingles "Dios No existe" y la cruz con la señal de prohibido.

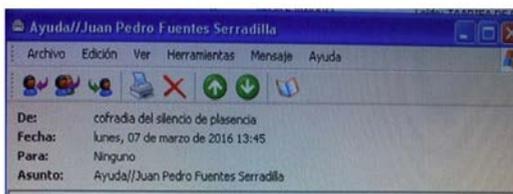


Si en la primera ocasión dedicaba su hazaña a otros hackers: "Greetz to: FR34K, N3xtd00r, KNET, Agressor, y todo el staff de #RE", en esta ocasión y en reconocible tono burlesco asevera: "I am not sorry, and I am not sorry. This is what you deserve..." (No lo siento y no lo siento. Esto es lo que mereces ...")



## Hackean el correo de la Cofradía del Silencio y piden dinero a los cofrades

La Hermandad de N.P. Jesús Nazareno es una de las más numerosas de la ciudad de Plasencia



PUBLICIDAD

TAMBIEN SE HAN RECIBIDO LLAMADAS FRAUDULENTAS

### Hackean el correo de una cofradía para solicitar dinero a los cofrades

Han utilizado el nombre del anterior presidente como gancho para el timo. El Silencio ya lo ha denunciado y pide a los hermanos no facilitar datos



## El Consejo de Hermandades bloquea su web tras "destrozarla" un 'hacker'

Por [Juanmi Amula](#) — 02/10/10 - 12:56 CEST

## Anonymous bloquea la página web del Vaticano

El grupo de 'hackers' "asedia" la página de la Santa Sede por "retrógrada y corrupta".

Efe

07 de marzo 2012 - 20:06

PUBLICIDAD

ALGO NUEVO  
30 minutos

## «Hackean» con fotos de terroristas la web de las cofradías ceutíes

El Consejo de Hermandades y Cofradías de Ceuta ha tenido hoy que bloquear su página web debido a que un pirata informático ha introducido en el menú de la misma fotografías de terroristas con letras en árabe y otras imágenes como una calavera con un cuchillo en la boca.

Fuentes: webs de medios de comunicación sacadas por internet y en las que aparecen el medio, la fecha y el autor de la noticia

AGENCIA EFE  
LA RAZÓN

Creada: 02.10.2010 17:35  
Última actualización: 02.10.2010 17:35



Es un tema que estamos seguros de que todos hemos oído fuera de este mundo nuestro, pero que, sin embargo, estamos abiertos a este riesgo como poseedores de listados de personas en mayor o menor cantidad.

Por actuación de *hackers*, por fallos en nuestros sistemas informáticos o por cualquier otra actuación que se nos ocurra, puede ser que nuestras bases de datos sean secuestradas. Esto suena a película de espías, cierto, pero solo hay que leer la prensa diaria, los ataques sufridos últimamente por grandes empresas españolas, donde han estado en grave riesgo dichas bases de datos.

Podemos aseverar, por tanto, que ya hoy día, dichos actos, dichos delitos están en boga, no solo en el mundo empresarial en general, sino que, a su vez, como podremos comprobar en varios recortes de prensa que adjuntamos más adelante, que dichos delitos ya están en la actualidad generalizados y es en el perímetro de nuestra Iglesia, donde podemos observar su existencia desde hace ya unos años. Como comentamos de manera continuada, está en nuestras manos que dichos actos estén de una u otra manera protegidos por empresas especializadas como en este caso UMAS Mutua de Seguros, que junto a sus *partners*, para este, nuestro entorno, el de la piedad popular, y por ende, el de nuestras cofradías, hermandades, asociaciones de fieles, y evidentemente parroquias y demás, que a partir de nuestras diócesis y archidiócesis como elementos vertebradores de todas y cada una de las entidades anteriores, pueden –y de verdad insistimos en su importancia, por la gravedad del daño que podemos sufrir– estar asegurados frente a este tipo de delitos y actuaciones dolosas.

Todos sabemos que estos empiezan por grandes empresas, pero al final no es otra cosa que la posibilidad de que secuestren nuestras bases de datos y, por tanto, dejar en riesgo la obligación de proteger esa información de nuestros hermanos, lo cual evidentemente, va contra la propia Ley de Protección de Datos.

Pues bien, ya hemos citado la posibilidad e incluso diríamos la «obligación» (a criterio de cada unidad de gobierno de nuestras entidades, evidentemente) de asegurar ese riesgo y volver a darnos la tranquilidad de que no nos llegase una multa por incumplimiento de una ley que tiene, y en esto debemos insistir, unas cuantías que pueden llegar a ser, muy, pero que muy elevadas.

Así, de la manera que en diferentes puntos puede señalar un condicionado general de este tipo de pólizas, debemos señalar lo siguiente. Hoy, un ataque puede afectar a miles de equipos por todo el mundo, independientemente del tamaño. Pymes y grandes empresas, y en el caso que nos ocupa, aún más a veces por la propia vulnerabilidad de estas, nuestras cofradías y hermandades, pueden ver su día a día, bloqueado por la imposibilidad de acceder a sus equipos informáticos o perder datos de gran valor. Sin contar, además, que las normas de protección de datos son cada vez más estrictas y las sanciones más severas, lo que puede incluso poner en peligro la viabilidad de algunas de nuestras entidades.

En este caso, ya somos conocedores de que una buena política de prevención junto con la contratación de este tipo de pólizas dará mayor tranquilidad sabiendo que si sucede lo peor, estaríamos en buenas manos.

Y como hemos referido, UMAS lanzó para este tipo de riesgos su póliza de ciber riesgos, para mejorar el servicio a los mutualistas. Con ella, además de cubrir el riesgo de sufrir un ataque cibernético, se presta un servicio de asesoramiento técnico y legal en caso de sufrir un ciber ataque (<https://www.umas.es/seguros-umas-lanza-una-nueva-poliza-de-ciber-riesgos/14/>).

### 3. CONCLUSIONES

En definitiva, debemos ser conscientes de la necesidad de tener un buen programa de aseguramiento que nos dé tranquilidad a los rectores de cada una de nuestras cofradías frente a terceros, frente a un accidente, bien sea de índole personal o bien material; que tengamos problemas informáticos que nos supongan vulneración de la LOPD, o bien una posible reclamación de alguien perteneciente o no a nuestras hermandades, por una decisión de los rectores de la misma susceptibles de algún tipo de falta o delito, siempre y cuando esa decisión no suponga un dolo ni una falta con conocimiento de causa, sino una decisión hecha con el mejor de los criterios que finalmente resulta ser una mala y a veces incluso dañina para nuestra cofradía.

Para todo ello –y estamos convencidos de que algunos detalles más de nuestro día a día que se nos pueden estar escapando–, deben entrar todas y cada una de las posibles casuísticas citadas y aquellas que, como señalamos, pueden darse en cualquier momento de la vida diaria de nuestras entidades, en la propuesta de un plan de aseguramiento global para nuestras estas.

En UMAS, una vez se creó esta área específica de cofradías y hermandades, buscamos y a la vez aportamos el producto exclusivo para cada una de nuestras entidades, siempre con un trabajo en común de ambas partes para llegar a ese aseguramiento completo y correcto que debemos buscar.

En dicha propuesta aseguradora es nuestra obligación conocer perfectamente los riesgos que asegurar, donde exista ese *feedback* tan necesario entre ambas partes que nos haga llegar a poder asegurar de la mejor manera todos los riesgos existentes y que entendemos, conocemos y somos conscientes de ellos hasta el punto de poder dar esa TRANQUILIDAD a quien finalmente pueda comprobar nuestros productos específicos dedicados a nuestras cofradías y hermandades.

Todo ello desde un somero estudio de cada riesgo, dando soluciones factibles ante un riesgo específico que a veces, dada nuestra idiosincrasia, puede llegar a ser incluso único, hasta llegar a unos acuerdos favorables y rentables para cada una de nuestras cofradías, que sean lógicos desde el punto y hora que todos somos todos miembros de una misma Iglesia.

Para ir acabando, nos va a permitir usted, lector, que le señalemos que desde UMAS, como Mutua de Seguros de la Iglesia Española, estamos para acompañarlo en todo este proceso. Al final, la propuesta de la mutua es una propuesta de valor, es ayudar a nuestras entidades en sus programas de aseguramiento, como decía el lema anterior de la mutua, «ayudar a los que ayudan», poner al servicio de todo aquello que engloba la piedad popular, nuestra experiencia. UMAS aporta soluciones, no proyectos. Somos conocedores de que trabajamos con «entidades vivas» y en esa línea tenemos la capacidad de acompañar y colaborar en la totalidad de cada día, dando respuestas a los problemas con celeridad, capacidad de dar cada paso juntos en ese acompañamiento, para nosotros, ese beneficio emocional es una propuesta de valor más a añadir a las citadas. En resumidas cuentas, las entidades en torno a la piedad popular, en general, van a contar, si esta fuese su intención, con espacios de confianza compartida, donde se equilibren las aportaciones, no solo de las entidades, sino de la propia mutua y cómo no, de las personas que integran ambas, todo ello con el objetivo de crecer –que crezca una mutua de la propia Iglesia supone que enriquecemos nuestra capacidad de ayuda dentro de la propia Iglesia y por ello a todos sus integrantes– haciendo crecer a cada uno de nuestros mutualistas, es decir, a aquellas entidades del perímetro de la piedad popular que entienda nuestra forma de ayudar y de que JUNTOS, SUMAMOS MÁS.

En todo lo citado, evidentemente y como no puede ser de otra manera, entramos las cofradías y hermandades, junto a UMAS, para colaborar con todas ellas en conseguir esa plena TRANQUILIDAD que aporta un buen programa de aseguramiento.

Por ello nos permitimos aportar esta comunicación y agradecemos a los responsables de este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular de darnos la oportunidad de escribir desde un punto de vista cofrade para cofrades, y todo ello con esa propuesta de valor tan repetida, que no es más –en este caso particular– que dejar constancia que UMAS Mutua de Seguros se encuentra volcada al 100 % con miras a esa necesidad final de aseguramiento.

Una mutua cuyo fin es garantizar la protección aseguradora para las instituciones del ámbito eclesial y religioso, para toda España.



