

La devoción a los santos patronos y la identidad local *

José Sánchez Conesa
*Liga Rural del Campo de Cartagena ***

Resumen: Identidad local y culto a los santos patronos son dos conceptos estrechamente ligados, tal y como podemos comprobar en algunos casos observados en el Campo de Cartagena: El Algar, La Palma, Santiago de la Ribera o Pozo-Estrecho. El contexto socio-económico, político y cultural juega un gran papel. Los santos patronos forman parte de la religión común de los habitantes de esta comarca, aunque este modelo real de religión vivida entra en relación conflictiva, en muchos casos, con el modelo ideal que postula la institución eclesial. El hombre actual precisa asideros en plena sociedad de la globalización. Para muchos el retorno a lo sagrado y al calor de lo local son expresiones de esa reacción, tal y como apreciamos en el auge de las procesiones de Semana Santa en localidades de esta zona.

Palabras claves: Santos patronos, identidad local, procesiones, El Algar, La Palma, Santiago de la Ribera, Pozo-Estrecho.

Local identity and patron saint's cult

Abstract: Local identity and patron saint's cult are two closely linked concepts, as we can check in some cases from Campo de Cartagena: El Algar, La Palma, Santiago de la Ribera or Pozo-Estrecho. The socioeconomic, political and cultural context plays a great role. The patron saints form part of the common religion of the population of this shire, despite this model of real lived religion goes into a conflictive relation, in many cases, with the ideal model that postulates the ecclesiastical institution. The modern man needs holds in society's globalization, for many the return to the sacred and to the home's heat are some keys as we appreciate in the rise of the Easter processions in some towns in the area.

Key words: Patron saints, local identity, processions, El Algar, La Palma, Santiago de la Ribera, Pozo-Estrecho.

* III Congreso Etnográfico Nacional del Campo de Cartagena dedicado a la «Religiosidad Popular en el Campo de Cartagena. El monasterio de San Ginés de la Jara». Cartagena, 24, 25 y 26 de octubre de 2012.

** Email: pepe-lapalma@hotmail.com

DE TRIBUS VA

La religión y el ritual han sido objetos preferentes de estudio por parte de la Antropología. Para Durkheim la religión es el primer discurso de lo social: «la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva del clan y puesto que el espíritu es capaz de representarla sólo bajo la forma de tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible de Dios (...)».¹ El tótem es símbolo o expresión material del Dios y de esa sociedad o clan, el signo distintivo que lo diferencia de otros grupos, lo que lleva a este autor a plantearse que el dios del clan es el clan mismo.² Para este padre de la sociología lo divino está en las reuniones «efervescentes» del ritual, y el contexto básico de la experiencia numinosa es social, nunca individual. Dios es la sociedad glorificada y los hombres rendimos culto a nuestras propias fuerzas sin explotar en la existencia compartida. Los sociólogos se aproximan a estas cuestiones desde el concepto de *religión civil*, acuñado por Bellah. Este autor lo refería a la historia norteamericana y su reflejo en ceremonias institucionales. Otro sociólogo, Salvador Giner, define la religión civil como «un proceso de sacralización de ciertos rasgos específicos de la vida comunitaria, que se plasmaría en un conjunto de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad de una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia, mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia».³

El culto a los santos patronos es una de las formas de la religiosidad popular que más contribuyen a desarrollar el sentimiento identitario de las comunidades locales, como resaltan algunos de nuestros informantes entrevistados. Tanto es así que uno de ellos identifica ser algareño con la asistencia a la procesión con la imagen de la Virgen de los Llanos, patrona de El Algar, en el día de su festividad:

«Este año, en el pregón que yo hago me hago una pregunta: ¿Qué tiene El Algar? ¿Quiénes son del Algar? Si estás el 12 de septiembre, de 8 a 10 de la noche los verás siguiendo a su Patrona. Ese es El Algar y sus alrededores. Yo no veo reunido el pueblo salvo el día de la Patrona. Es asombroso, multitudinario».⁴

1 DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1982.

2 *Op. cit.*, p.194.

3 CRUCES VILLALOBOS, F.: «Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas», en RODRIGUEZ BECERRA, S. (coord.), *Religión y Cultura*, Signatura, Sevilla, 1999, pp. 513-528.

4 José María Serrano. Informante. Entrevista realizada el día 11 de julio de 2007.

La Patrona es el símbolo constitutivo de los algareños como comunidad, tótem de la tribu dotada de una gran potencialidad performativa ya que propicia que los individuos pertenezcan a su sociedad, no ya como consecuencia de la eficacia otorgada por el ritual religioso y los seres sobrenaturales que lo presiden, sino como característica del propio ritual, independientemente de los elementos que incorpora.

El ritual no sólo expresa lo social, sino que lo constituye, identificándose así sociedad y ritual, y lo sagrado se considera un ingrediente fundamental del ritual, extendiéndose la sacralidad a muchos comportamientos sociales no religiosos, incluyendo conductas estereotipadas de la vida cotidiana, formalidades del comportamiento. Vemos al ritual en su dimensión formal como un aspecto importante de la organización de la vida social, si bien es cierto que para los que participan en él, desde las creencias religiosas, adquiere además otros matices singulares.⁵

Si los ritos vinculan al individuo con la comunidad y el presente con el pasado, implicando la continuidad de las generaciones, podemos afirmar la veracidad de dicho postulado y de las palabras de nuestro informante anterior. He asistido a la citada procesión patronal pudiendo observar el entusiasmo general y el piropeo reiterado de los feligreses a su Virgen, así de entre el público alguien, hombre o mujer, grita: «¡Guapa! ¡Guapa! ¡Guapa!», seguida de un aplauso generalizado. Estamos ante un tratamiento humanizado y sensual a esta imagen de vestir coronada. Igualmente pude escuchar los comentarios elogiosos que me realizaba el párroco acerca de la belleza de su rostro, al tiempo que la contemplaba con honda emoción. Todo ello debido al fuerte antropocentrismo de la cultura del sur peninsular, que personaliza las imágenes divinas con un tratamiento muy humanizado. Unas camareras se encargan de vestirla para que se presente bella ante la comunidad y hasta coqueta. Una Virgen-Madre separada de su hijo Jesu-Cristo y que goza de un protagonismo propio. Lo mismo ocurre en otra cultura mediterránea y sureña como es la andaluza, ya que como señala Isidoro Moreno refiriéndose a las Vírgenes de su tierra: «Aún más, la figura central de cada cofradía es, en la mayoría de los casos, la imagen de la Virgen-Madre separada del Jesús y triunfante en su propio trono. Es esta, sin duda, una realidad poco ortodoxa desde una perspectiva eclesiástica pero perfectamente explicable en una cultura mediterránea de tan fuertes raíces agrarias como la andaluza, con fuerte matrifocalidad y el consiguiente papel fundamental, ya desde tiempos precristianos, de las imágenes de madres-vírgenes sagradas».⁶

5 GARCÍA GARCÍA, J. L.: «La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas», en RODRIGUEZ BECERRA, S. (coord.) *Religión y Cultura*, Signatura, Sevilla, 1999.

6 MORENO NAVARRO, I.: *Las Hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1999.

El fervor algareño por su patrona suscita la organización de rituales en torno suyo y la identificación con ella, o a través de ella de toda la comunidad local, excepto de los nuevos moradores marroquíes, ingleses y jóvenes parejas procedentes de otras localidades de la comarca. Es una imagen comunitaria en la que se representa casi todo el pueblo algareño, no solamente un determinado segmento social o hermandad. Aunque existe una cofradía o asociación dedicada específicamente al culto de la Patrona formada mayoritariamente por mujeres, tan sólo un varón está asociado. Pero este dato es irrelevante porque la Virgen de Los Llanos compromete a la globalidad comunitaria de todo el pueblo.

La religiosidad guarda una estrecha relación con el contexto social y político. Así en los últimos años han aparecido un conjunto de escritos en los libros de las fiestas patronales que relacionan el culto a la Patrona algareña con la presencia franciscana en el monasterio de San Ginés de la Jara, cuando la tradición oral explicitaba un origen ganadero trashumante. Nos percatamos de los esfuerzos por parte de un sector del movimiento pro-ayuntamiento algareño que trata de vincular al pueblo con el citado recinto sagrado, siendo su máxima expresión las Fiestas Medievales de la Xara, de reciente creación. Recordemos que a mediados de los años 80, del pasado siglo XX, se elaboró un proyecto de nueva municipalidad con sede institucional en el propio monasterio de San Ginés, incluyendo en el proyectado municipio a La Manga, Cabo de Palos, Los Belones, El Algar, Los Urrutias, etc. Por ello uno de nuestros informantes muestra una cierta perplejidad:

«La devoción a la Virgen de Los Llanos es importante. La versión de los viejos es que viene de Cuenca, la traen los pastores. Ahora quieren traerla de otra parte, de San Ginés de la Jara, por los franciscanos».⁷

Esto nos evoca la propuesta del catedrático Salvador Rodríguez Becerra: «Reflexionar sobre la necesidad de una revisión del concepto de religión desde la antropología con la aportación de otras disciplinas, para comprender cómo los sistemas religiosos están vertebrando procesos de identidades sociales en contextos actuales».⁸ Nada nos extraña que los movimientos vecinales de las pedanías cartageneras, reclamadores de una mayor autonomía administrativa y política con respecto al poder local, e incluso alcanzando la independencia municipal, cuenten entre sus dirigentes a personas vinculadas a comunidades cristianas de base y parroquias. Se pudo apreciar en la afirmación de la identidad local de Pozo-Estrecho o La Palma mediante efemérides como la celebración de

7 Narciso Fernández Albaladejo. Informante. Entrevista realizada el 19 de mayo de 2007.

8 RODRIGUEZ BECERRA, S.: *La religión de los andaluces*, Sarría, Málaga, 2006, p. 214.

los centenarios de sus respectivas parroquias. Se cumplían trescientos siglos de la segregación de la parroquia cartagenera de Santa María. Entre los años 1699 y 1700 se constituyen las parroquias de Pozo-Estrecho, Alumbres y La Palma, independizándose de la institución parroquial existente en la ciudad de Cartagena. Un siglo después, merced a lo dispuesto por la Constitución liberal de 1812, estos tres núcleos se independizarán del poder municipal cartagenero, formando ayuntamientos independientes, que finalmente se perderán debido a las cambiantes coyunturas políticas del agitado siglo XIX, a la falta de recursos económicos consecuencia de una agricultura de duro secano y mera subsistencia y a la obstrucción del propio municipio de Cartagena. Pero estas experiencias quedaron en el imaginario de muchos vecinos hasta la actualidad. La antropóloga María Cátedra comprobaba que tras los santos patronos existen luchas de poder y tensiones centro-periferia.⁹

Pero bajo los tronos patronales aparecen otros grupos socio-rituales pujantes en las diversas localidades del Campo de Cartagena. Nos referimos a las mujeres, sin distinción de clases sociales. Ellas portan, en algunos tramos de la procesión, las andas de su Virgen, algo impensable hace unos años debido a su creciente protagonismo en la sociedad. Igualmente portan en Semana Santa, pero esta vez con exclusividad, los tronos con la imagen de la Virgen de Los Dolores, en las procesiones del encuentro con el Jesús Nazareno, conducido por los hombres.

Los rituales son polivalentes porque unen y separan a los individuos, proporcionan identidad social, solucionan conflictos o los causan, señalan edades y géneros, construyen espacios y tiempos sociales, expresan valores tradicionales pero también ponen de manifiesto los cambios. En torno a las fiestas patronales y la asistencia a la procesión de la Patrona, acto central de las mismas, se suscita uno de los principales acontecimientos productores de la dimensión comunitaria.

La religiosidad popular está influenciada por el contexto histórico, geográfico, social, económico y étnico. Todos estos elementos los podemos encontrar en la aportación de nuestro encuestado, párroco¹⁰:

«En Santiago de la Ribera quitaron la imagen del patrón con la espada y algunos quieren que vuelva, por reacción al islam, porque no se cumple el principio de reciprocidad y se persiguen cristianos en África y otros lugares, cuando aquí pueden tener abiertas sus mezquitas. En otros casos será por animadversión a los moros. Pero no hay afecto al patrón,

9 CÁTEDRA, M.: *Un santo para una ciudad. Ensayo de Antropología Urbana*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 208.

10 Juan Pedro Fernández Conesa. Informante. Entrevista realizada el día 29 de diciembre de 2011.

no asisten a su misa y no cierran los comercios en su día. Se votó por la fiesta local y ganó San Blas, que tiene una ermita a las afueras y más poder de convocatoria, pues vienen algunos desde Caravaca, Moratalla, Jumilla. Antes de que existiera el pueblo de Santiago de la Ribera, en el año 1888, existía ya la ermita de San Blas porque estuvieron los trinitarios para cristianizar. Por otro lado, el día de Santiago es pleno verano y no les interesa a los comercios cerrar en plena campaña. En invierno serán unos 3000 habitantes y en verano se llegará a 50.000 o 60.000 veraneantes. Santiago de la Ribera es un lugar al que han venido a residir gentes de diversas y dispersas procedencias, en unos casos por prescripción facultativa debido a su cercanía al mar y la bondad de su clima. Por eso muchos de ellos, al llegar la Navidad regresan junto a sus hijos. No han pasado generaciones y un alma colectiva es imprescindible para la religiosidad popular».

A LA SOMBRA DE LA TORRE PARROQUIAL

El mito de la instalación territorial del grupo está ligado estrechamente a otro mito, el de la llegada de la Virgen de los Llanos a El Algar. En realidad no se distinguen uno del otro y la historia de un nuevo comienzo es una réplica de la creación del mundo. Por eso el rito anual de la procesión con su imagen patronal posee una significación cosmogónica, reproduciendo el mito fundacional de la comunidad. Como vemos el mito es realidad viviente que influye sin cesar en el destino de los hombres, fundamentando no sólo sus rituales sino su moral y su acción social. El tiempo de las epifanías no sólo es sacro sino también eminentemente moral porque justifica y sanciona a una comunidad, institución, valor o derecho. La aparición o llegada de una imagen sagrada es inherente al emplazamiento elegido, que desde ese momento es protegido por la gracia del patronazgo. La Patrona acoge, cubre y ampara a sus hijos devotos. Es un sentimiento de dependencia, tan presente en la religiosidad popular, alejada en muchos casos de los planteamientos racionales y doctrinarios de la jerarquía eclesiástica. Basten unas palabras del historiador Aguilar Piñal: «La fe no pasa de ser, en estos casos, más que una reacción infantil, que acude a la protección paterna cuando llega la hora del desamparo. El sentido de dependencia aflora sólo en momentos de tragedia individual y colectiva (...) La doctrina católica quedaba reducida a una mera “praxis” circunstancial, en menoscabo de la reflexiva aceptación del mensaje liberador de Cristo».¹¹

La institución eclesial ha considerado muchos de estos cultos patronales como meros relatos legendarios, pero para el pueblo gozan de una creíble historicidad porque la mitología confiere trascendencia y justificación metafísica a la historia. La nascente comunidad local precisaba, tal y como hemos visto ya,

11 AGUILAR PIÑAL, F.: *Historia de Sevilla IV: El Barroco y la Ilustración*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976.

asideros, elementos de arraigo al terruño y la legitimidad divina del asentamiento, mostrada en la edificación de templos bajo la protección de un patrón¹². En efecto, no eran pocos los peligros que acechaban a los primitivos pobladores de la zona algaréña como la sequía, las malas cosechas, las plagas y el acoso de los piratas berberiscos, quienes además de atentar contra vidas y haciendas eran mahometanos, por tanto, enemigos religiosos y políticos. Recordemos que la reconquista cristiana y las necesidades repobladoras modularon en nuestro país la religiosidad local. En el caso que ahora analizamos la protección divina del territorio debía asegurarse ante tantas amenazas episódicas de unas *razzias* que rememoraban luchas pasadas y que duraron hasta bien entrado el siglo XVIII. El símbolo religioso confiere la confianza necesaria a los pobladores para permanecer en el territorio y defenderlo.¹³

El estudio de W. A. Christian sobre Castilla y Cataluña revela como las comunidades locales establecían contacto con sus santos en momentos de crisis, relación que, si era eficaz en la resolución de un determinado problema social, daba lugar al establecimiento de una especial devoción. Por ello en el año 1575 la mayoría de ciudades y pueblos de Castilla la Nueva celebraban tres o cuatro festividades como resultado de compromisos adquiridos en asambleas de vecinos, y a veces transcritos por notarios como un contrato.¹⁴

El origen de la advocación mariana de la Virgen de los Llanos se sitúa en tierras conquenses, a finales del siglo XIII. En el paraje de Los Llanos fue desenterrada por la reja del arado de un campesino llamado Domingo. Hablamos de una imagen de cobre que representaba a la Virgen y el Niño, de tal forma que Santa María de Los Llanos pasó a ser la denominación de aquella población que comenzó a prosperar bajo el amparo de una ermita construida para albergar el feliz descubrimiento. Esta devoción se fue extendiendo por la península, quizá debido a los pastores que guiaban los ganados mesteños. Se argumenta por parte de los historiadores que la imagen de la Virgen de los Llanos acompañaba a las tropas aragonesas de Jaime II en su lucha contra los hijos de Alá cuando entró en Albacete. Recordemos que el patronazgo más conocido de la Virgen de Los Llanos es precisamente el de esta ciudad manchega. Esto explicaría el pequeño tamaño de la imagen, fácil de transportar. Aunque otras tradiciones orales refie-

12 MARTINEZ GIL, F.: "Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII)", en VIZUETE MENDOZA, J y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P.: *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 15-57.

13 RODRIGUEZ BECERRA, S.: *La religión de los andaluces*, Sarría, Málaga, 2006, p 136.

14 CHRISTIAN, W. A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, pp. 27-29.

ren un episodio similar al conquense: el descubrimiento de la imagen sagrada por un labrador que araba sus tierras en los campos de Los Llanos, próximos a Albacete, dando lugar a la erección de la ermita que la acogería. La llanura del terreno caracterizaba el emplazamiento del hallazgo conquense y del albaceteño, accidente geográfico que igualmente caracteriza al pago algareño.¹⁵ La veneración franciscana hizo que frailes de esta orden erigieran un convento junto a la ermita albaceteña, y los franciscanos del monasterio de la Jara rindieran culto a esta misma imagen.

FIESTAS... LAS DE ANTES

Una consecuencia del culto patronal son las *fiestas*, porque esa es la expresión comúnmente empleada por todos los entrevistados para referirse a las fiestas patronales, las fiestas por antonomasia. No es necesario especificar más datos, todos saben que fiestas son las patronales. Ellas visualizan la identidad social y cultural de la comunidad que celebra, reafirmandose en ella los miembros que la constituyen, transmitiéndose mensajes culturales a través de signos y símbolos que ellos conocen, por formar parte de esa comunidad.¹⁶ Pero para fiestas, las de antes. Es la opinión de muchas de las personas entrevistadas. Porque ciertamente con los tiempos cambian usos y costumbres, añorándose épocas pretéritas de mayor cohesión social, lesionada por la proliferación de medios de transporte y comunicación, la comodidad y la competencia de otras formas de diversión y entretenimiento. Aunque no cambia, eso sí que no, la masiva participación siguiendo a la Patrona en procesión.

Nos comenta una informante de La Palma los detalles de las fiestas que recuerda de su infancia, con entusiasmo¹⁷:

«A las fiestas venían las gentes de todos los campos, que sólo venían a misa ese día y en Navidad y Semana Santa. Y de otros pueblos vecinos como Pozo-Estrecho, La Puebla, La Aparecida. Recuerdo a las muchachas, a finales de los cuarenta, que dejaban sus bicis en un callejón cerca de mi casa y le pedían a mi madre la sartén para con el tizne pintarse los ojos. Pasaban todo el día de la Patrona aquí. Las fiestas de La Palma coincidían con la cuaresma y eso suponía que no existían otras diversiones, ni fiestas. Salvo aquí, que se debía solicitar una autorización al Obispado. Eran famosas las verbenas en la plaza

15 ESTEBAN, P.: "Pozo-Algar y la Virgen de los Llanos: orígenes, advocación y patronazgo", *Revista Murciana de Antropología* nº 15. Murcia, 2008, pp. 339-362.

16 VELASCO MAILLO, H.: «A modo de introducción: Tiempo de fiesta», en VELASCO MAILLO, H. (ed.): *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, 1982, pp. 5-25.

17 Pepita García Tomás. Entrevista realizada el día 12 de febrero de 2012.

Manuel Zamora, en la calle del Casino (calle Beatriz Asensio), el baile en el Casino, el cine Cervantes, con proyecciones los miércoles y los sábados y domingos. Se daban muchos bailes, que ahora han desaparecido todos: de Carnaval, de elección de Reina, coronación, baile el día de la Patrona, el día de San José. Las calles del centro iban *llenas* de gente. Eran típicas las carreras de cintas a caballo y a bici, el ciclismo, el teatro».

Observamos la importancia concedida a la participación de forasteros en los festejos, que tienen su propio patrón y fiestas. Toda fiesta los necesita como *Ellos* frente a los que se afirma el *Nosotros* y así reconocerse como comunidad celebrante.

Preocupa que los nuevos moradores no participen en las fiestas, ya que supone una importante merma del número de festeros y de la calidad de la vida comunitaria. No solo la identidad local se difumina, sino que este hecho repercute además en una mengua de los ingresos económicos para el sostenimiento de las mismas. En El Algar la ausencia de ingleses, marroquíes o la de los nuevos pobladores procedentes de otros lugares supone una clara expresión de que no pertenecen a la comunidad local. El ritual proporciona al investigador el mejor discurso sobre los cambios sociales y culturales, lo que no deja de ser la escenificación para los algareños del grave riesgo que supondría la pérdida de calidad identitaria grupal y el aviso de un peligro de descomposición comunitaria. Algo nefasto para cualquier proyecto político de autonomía municipal, tal y como han anhelado la mayoría de los ciudadanos de esta localidad.

Las fiestas patronales, así como cualquier otra manifestación popular encuentran grandes competidores en el consumismo individualista y cómodo y en la desacralización del tiempo religioso. Los domingos ya no son lo que eran:¹⁸

«Ahora hay fiestas en todos sitios, y existen otras formas de divertirse como los ordenadores y la televisión. Raro era que un joven se fuera, venían aquí los de fuera. Ahora es al revés. Los valores religiosos se vivían más y marcaban la pauta. El domingo se vivía como el día del Señor. Se vivía más en la calle, jugábamos en la calle, las parejas de novios y amigos paseaban los domingos por la carretera, hasta la estación y por el paseo del cementerio. Ahora todo el mundo está en su casa».

En las diversas expresiones de la religiosidad de los habitantes del Campo de Cartagena y Mar Menor rastrea nuestro entrevistado anhelos de trascendencia y la búsqueda de asideros para vivir e interpretar la vida en el mundo cambiante de la globalización:¹⁹

18 Pepita García Tomás.

19 Juan Pedro Fernández Conesa. Entrevista realizada el día 27 de diciembre de 2011.

«Por eso recobran vida las fiestas patronales, para salir del gris absurdo, sin sentido. No iré a misa, pero es mi patrón, que nadie me lo toque. Luego llevan al santo gente que no asiste a misa. Te dicen: “Yo y Dios tenemos nuestros tratos. Siento un algo llevándolo, que no me lo da otra cosa”. Se dan situaciones concretas por lo que lo llevan: la pareja peli-gra, el hijo enferma, una infidelidad. Encuentran en ese gesto una catarsis, debido al esfuerzo, al sacrificio de llevar el trono. La religiosidad tiene otros componentes, no es sólo la razón. Es una vivencia de conjunto, herencia cultural y dimensión trascendente. No todo es dinero, ni diversión. Los sudamericanos se reafirman en su identidad con imágenes como la Virgen de Cobre de Cuba, que trajo a la parroquia un cubano. La ciencia no aporta seguridad, ni evita lo efímero. La vida se queda chata y la religiosidad popular da vida a la vida. Son mis raíces, sin ellas me seco».

MODELO IDEAL Y MODELO REAL

La institución eclesial presenta un modelo ideal enfrentado a lo realmente vivido por la mayoría, el modelo real de su cultura, lo que algunos llaman religión a la carta porque seleccionan aquellas creencias y normas eclesiales que consideran ajustadas a su cultura y tiempo presente. Aunque como señala el cate-drático de Antropología Salvador Rodríguez Becerra ambos modelos no son está-ticos y se influyen mutuamente.²⁰ Algunos sacerdotes han experimentado cam-bios con respecto a la llamada religiosidad popular o religión de la mayoría:²¹

«En su momento, hace años, me negué a salir en las procesiones de Cartagena porque las cofradías estaban ancladas en el pasado. Era el post Concilio, la época de la renovación eclesial. Quería una religiosidad pura, consciente, liberadora, libremente elegida tras tener información. En Sevilla las hermandades llevan adelante ahora proyectos de ayuda a Sudamérica. He sufrido personalmente un cambio. Yo mismo me doy cuenta que la reli-giosidad popular es el habitat, el magma que produce alma colectiva, ante la globalización que impone el gris, que impone la pérdida de perfiles y del color peculiar. Y la gente hecha en falta eso, no disolverse en el gris absurdo, sin sentido. Es el esfuerzo por recuperar lo que nos diferencia del chimpancé».

No solo el clero, también cristianos de base con una formación teológica y una fe comprometida por influencias de la teología de la liberación son críticos con la religión de la mayoría, aunque encuentren en ella rasgos aprovechables sobre los que edificar lo que consideran una fe adulta y consciente, comprometi-da socialmente:²²

20 RODRIGUEZ BECERRA, S.: *La religión de los andaluces*, Sarría, Málaga, 2006, pp. 23-27.

21 Juan Pedro Fernández Conesa.

22 Ginés González Pérez. Entrevista realizada el día 12 de febrero de 2012.

«En todas estas expresiones de religiosidad existen rasgos de la llamada fe infantil, pero lo viven con intensidad, se emocionan. Pero no se deben quedar ahí, se deben comprometer con otros procesos catequéticos, de formación. Hay un fondo de fe, un fondo religioso, algo que atrae. De alguna forma mantienen una forma de relación con lo trascendente, no se agota la vida con nuestro paso por la tierra. Piensan en que su patrona les ayuda. Piden por sus necesidades, la familia, la enfermedad».

Al final el pueblo sanciona, aprobando o rechazando lo que el clero propone. Nos lo contaron en La Palma:²³

«El actual sacerdote pretendió introducir cambios en la tradición. Quería suprimir la procesión con la imagen de Santa Florentina el 14 de marzo, algo que se lleva haciendo más de trescientos años. En su lugar hacer una procesión con un arca con unas reliquias de la santa, que se trajeron de Berzocana (Cáceres), dónde descansan sus restos, con motivo del III Centenario de la parroquia (año 2000). Aunque el 14 de marzo era la festividad de la santa, la Iglesia cambió después el santoral y puso Santa Florentina el 20 de junio, quedando el 14 como el traslado de los restos de la santa. Esa era la razón del cambio y porque en junio hace mejor tiempo para celebrar fiestas en la calle. Lo propuso en una reunión de la comisión de fiestas, presentes todas las asociaciones del pueblo y nadie lo apoyó. Muchos curas y algunos vecinos lo han intentado en años anteriores y no se ha podido. La mayoría no quieren cambios, aunque el 14 de marzo no sea oficialmente Santa Florentina y sí el 20 de junio. Lo único que se hace el 20 de junio es la misa bajo el rito mozárabe y una fiesta cena para todo el mundo que organiza la asociación de vecinos. Esas reliquias están como en un expositor, en el altar mayor. Pero no hay devoción por ellas, aunque se procesionan desde entonces en la procesión patronal del día 14, delante de la imagen de la patrona. Lo único que consiguió».

Otro caso palmesano. A comienzos de los 90 llegó un párroco que suprimió el canto de la Salve cartagenera en la recogida de la imagen de Santa Florentina, tras la procesión. El motivo es obvio, la Salve sólo se le canta a la Virgen María. Y con muchas protestas de la gente eliminó el canto. Compuso él mismo una letra de un nuevo himno a Santa Florentina, con música del folklorista murciano Luis Federico Viudes. Pero casi nadie la canta, salvo el coro parroquial y tienen que leerla en el papel. No tiene seguimiento entre la feligresía cuando antes todo el mundo cantaba la Salve.

Asistimos a una vuelta a la religiosidad popular tradicional tras una época de sobriedad y sencillez en los actos litúrgicos y religiosos, auspiciada por la propia Iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II (1962-1965). Muchos sacerdotes, seguidores del Concilio, eliminaron manifestaciones tradicionales, como las procesiones, por considerarlas elementos del pasado. Pero somos

23 Pepita García Tomás.

barrocos y nos gusta este teatro en la calle. Ahora la Iglesia busca evangelizar en una Europa alejada de la fe a través de estas manifestaciones que vuelven a concitar la participación de la gente. Una manera de estar próxima a su feligrés y a otras personas que no toman parte en la vida parroquial de manera habitual pero que desean desfilar. La autoridad eclesiástica cultiva estas expresiones como posible clientela, aunque a veces sea orientando y propugnando un mayor sentido creyente. En ese sentido recuerdo los esfuerzos del vicario de zona por introducir el rezo de oraciones entre los tradicionales cantos de la cuadrilla navideña en la romería de la Virgen del Cañar, en Tallante. Me comentó: «Esto está muy bien, pero no se puede olvidar el sentido creyente. Sería mero folklore».

En los últimos años, sobre todo desde los 90 a esta parte, se ha producido un auge importante de las procesiones de Semana Santa en numerosas localidades del Campo de Cartagena: El Algar, La Puebla, La Aljorra, La Palma, Balsicas, Dolores de Pacheco, Balsapintada, Cabo de Palos, La Unión, San Pedro del Pinatar, Sucina, etc. Algo que causa sorpresa debido a la gran tradición procesionaria cartagenera, pero las gentes desean que su pueblo tenga sus propias procesiones con rasgos definidos y singulares. Asistimos al anhelo de muchos vecinos de la comarca por exhibir la identidad local con orgullo. No les vale que en la ciudad de Cartagena o en Murcia los haya, quieren también desfiles pasionales en su tierra, con su gente. Su pueblo es lo primero y allí quieren ser actores, no meros espectadores en la ciudad grande. Y así nos lo comentan los portapasos, bajo el trono.

Creo que el hombre busca unas referencias espirituales en medio de tanto materialismo, individualismo, desorientación vital y escepticismo. Siempre se termina por volver a las grandes preguntas sobre el sentido de la vida y de la muerte, porque se precisan certezas que nos orienten a lo largo y ancho de los días y el cristianismo las ofrece. No en vano, nuestra cultura y tradición están marcadas en gran medida por su mensaje.

Pero además resulta atractivo para cualquiera la implicación en una empresa común, es decir, unirse a otros para trabajar buscando la solidaridad grupal. Meter el hombro, y nunca mejor dicho, para sacar las procesiones del pueblo, lo que lleva aparejado la participación en reuniones, con la aportación de opiniones, ideas y esfuerzo físico para que todo salga mejor. Así la persona siente como importante su participación, forma parte de un todo, de un gran grupo de hermanos que conforman una cofradía.

LA NOSTALGIA DE LA CREENCIA

Las opiniones de un párroco, resumen parte de lo expuesto hasta aquí y nos introducen en otros aspectos como el calor de la creencia frente al frío del tiempo presente:²⁴

«Hay una vuelta a lo afectivo, al corazón, después de unos siglos, el XIX y el XX, muy científicas, y además con la influencia del marxismo. El nuevo dios de la ciencia y técnica no resuelve lo que está en el hipotálamo, en el inconsciente. La ciencia no responde a tus sentimientos, a tus interrogantes. Desde hace unos años se da un regreso a las procesiones que interpreto como la nostalgia de la creencia. Recuerdo como cuando era cura en La Palma, que le decía a uno (agnóstico y de izquierdas), que participaba en las procesiones patronales: “No perteneces a la Iglesia, pero vas cerca de Santa Florentina, bajo el paraguas de la santa, de la trascendencia”. El patrón es el gran padre del pueblo. El punto en el que coinciden todos, generando fechas de encuentro. Vuelve el que está lejos. Es como el centro de los radios de la bicicleta. Aunque tiene más tirón el mundo femenino: las santas. Es la protección materna. El patrón es el tótem que intercede. Yo les insisto a los feligreses en el mundo de los valores: ¡Fijarse en el Patrón, como el patrón del sastre, que sirve como guía! Pero se impone al final el sentido de la protección, aquel que guarda a la población».

Como vemos lo sagrado está enraizado en procesos primigenios, emotivos y poco racionales, un sentimiento de que «hay algo más», que trasciende a nuestra propia percepción y racionalidad. Es un ser, no una ley abstracta, es poderoso y eficaz. Los fieles experimentan un sentimiento de presencia objetiva del ser divino: «(...) los fieles pueden percibir que están participando del ser divino o haciéndose uno con él, o al menos en su cercana presencia».²⁵

Rappaport define el término ritual como «la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan. El ritual es una acción altamente formalizada, repetitiva y estereotipada, en el que la forma tiene tanta importancia como el fondo. Está revelado por los dioses a los hombres. Se ejecutan en determinados contextos espacio-temporales, que se repiten a intervalos marcados por el calendario, el reloj, el ritmo biológico o determinadas circunstancias sociales. Se produce una separación en tiempo y espacio entre algunos rituales y la vida diaria y la eficacia de algunos gestos rituales aumenta al diferenciarse de los actos ordinarios. Mediante el ritual entramos en otra dimensión temporal, fuera del tiempo ordinario, lo que nos acercaría a la eternidad y a lo que Turner deno-

24 Juan Pedro Fernández Conesa.

25 RAPPAPORT, R.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, Madrid, 2001, pp. 549.

minó la *communitas*, es decir, la condición de la comunidad que prevalece durante los rituales. Tal sentido de unidad se incrementa con la coordinación de movimientos y expresiones que establece la comunidad. En la misa los asistentes participan con sus cánticos, se arrodillan, se sientan, responden. No son espectadores, poseen conciencia de pertenecer a una misma comunidad y cuando acaba el ritual han transformado su estatus. En la procesión avanzan acompasados y lentos, con una cadencia que arrastra a la contemplación y a la reflexión. En efecto, muchos rezan por sus difuntos o evocan recuerdos vividos con ellos en el transcurso de esa misma procesión. La comunidad avanza con un mismo ritmo que engloba a todos los participantes, de tal manera que no existe otra actividad cotidiana que los una tanto. El redoble de los tambores, las notas musicales de la banda, el disparo de cohetes conmociona los sentidos, condicionado los procesos somáticos.

Rappaport: «(...) la recurrencia sin fin, repetición ilimitada (...) la repetición periódica impone un rejuvenecimiento cíclico en los procesos cotidianos (...) implica que no todo está perdido en el tiempo». Más adelante señala este autor «lo irreversible del camino rectilíneo a través de la vida, mediante estos movimientos de ritual, no sólo se hace parecer recurrente -una incesante repetición de ciclos o una alternancia creciente entre la vida y la muerte- sino también natural o incluso cósmico».²⁶ Lo que Eliade llama, siguiendo a Nietzsche, el *Eterno Retorno*, que se realiza mediante las repeticiones rituales que hacen aflorar la inmortalidad y la verdad en el momento litúrgico. La misa solemne de la mañana dedicada a la patrona y la procesión de la tarde recuperan repetidamente lo eterno. El yo se disuelve en la *comunitas*, el ente superior se hace presente con los cantos, los rezos, la observancia del mismo paso por parte de todos los que desfilan.

La religión es la apertura intelectual y afectiva del hombre a lo sagrado y ahí juega mucho la desproporción entre nuestros deseos y lo que el mundo nos ofrece, la contradicción entre los deseos y las posibilidades como pueda ser el ansia de pervivir y por otro lado la presencia de la muerte, el ansia de conocimiento y la imposibilidad del saber total y último, el enfrentamiento entre los deseos de amar y la intrínseca incapacidad de comunicación plena, entre la búsqueda de la belleza y la bondad y la insatisfacción a toda experiencia estética y ética.²⁷

El sociólogo Peter L. Berger descubre en la vida cotidiana signos de trascendencia como puedan ser la convicción de que existe un orden cósmico y no un

26 RAPPAPORT, R.: *Op. cit.*, p. 329.

27 BENZO, M.: *Hombre profano. Hombre sagrado. Tratado de Antropología Teológica*, Cristiandad, Madrid, 1978.

caos. La capacidad humana para el juego, siendo el hombre capaz de crear un espacio de libertad en el que no impera el tiempo ordinario, en el que no existe la muerte. O la invencible tendencia del hombre a la esperanza. Lo que Bloch llamaba «impulso de autoampliación hacia delante» o «impulso de ser más».²⁸



Procesión del Encuentro en La Palma (2010)

28 BENZO, M.: *Op. cit.*, p. 145.



Iglesia de El Algar entre banderas pro-ayuntamiento