

Processioni, simulacri, società. Appunti sul sistema rituale semanastero di Valladolid

Silvia Lipari

Università degli Studi di Messina
silvia.lipari@libero.it

Riassunto

Questo articolo vuole presentare il progetto di ricerca che sto svolgendo nell'ambito del Dottorato di Ricerca in Scienze Psicologiche e Antropologiche (*Curriculum*: Antropologia, istituzioni, rappresentazioni) presso l'Università degli Studi di Messina (Italia), volto all'analisi della Settimana Santa di Valladolid –capoluogo della comunità autonoma spagnola di *Castilla y León*– e delle pratiche rituali ad essa connesse. Dopo un breve *excursus* sullo stato dell'arte dell'antropologia contemporanea, in modo particolare italiana, rispetto al tema in questione, il presente articolo analizza, in linee generali, il sistema rituale *semanastero* vallisoletano entro cui rivestono particolare importanza le confraternite, delegate alla manipolazione dei simulacri sacri (*pasos*).

Parole chiavi

Festa, rito, confraternita, immagini

Abstract

This essay likes to present my research-project, developed during my Doctoral Training in Psychological and Anthropological Sciences (*Curriculum*: Anthropology, Institution, Representations) at the University of Messina (Italy), turned towards the analysis of Holy Week of Valladolid –capital of the autonomy Spanish community of *Castilla y León* –and of ritual performances linked to it. After a short *excursus* about the state of

art in contemporary Anthropology, especially Italian, relative to the case in question, this essay analyses, in general lines, the ritual system of Holy Week of Valladolid, where the Brotherhoods, delegate to the manipulation of sacred images, are very important.

Key words

Holy day, Ritual, Brotherhood, Images.

Nei giorni in cui iniziavo a tracciare il quadro sintetico che vi esporrò, mi è capitato sotto mano un breve saggio di Roland Barthes, apparso molti anni or sono su “Communications” e intitolato *Giovani ricercatori*, che mi colpì all’inizio proprio per il suo titolo, che sembrava richiamare la mia vicenda e il mio stato presente. Si trattava, in realtà, di una breve introduzione a lavori di dottorandi, quale io sono, e tra le altre suggestioni critiche che forniva, tracciava anche una sorta di mappa dello *status* dello scrivente che si trova nella condizione di *jeune chercheur*. Il giovane ricercatore, scriveva Barthes:

“all’inizio del suo lavoro [...] subisce una serie di divisioni. In quanto giovane appartiene a una classe economica definita dalla sua improduttività; non possiede né produce; è al di fuori dello scambio e anche, per così dire, dello sfruttamento; socialmente è escluso da qualsiasi titolo o dignità. In quanto intellettuale è coinvolto nella gerarchia dei lavori, dovrebbe partecipare a un lusso speculativo, di cui non può tuttavia godere dal momento che non ne ha il controllo, cioè la disponibilità di comunicare. In quanto ricercatore è votato alla separazione dei discorsi; da un lato il discorso della scientificità (della Legge) e dall’altro il discorso del desiderio [...]”.

E, un po’ più avanti, Barthes aggiungeva:

“il lavoro [di ricerca] deve situarsi nel desiderio”¹.

Ecco, ho voluto evocare brevemente il pensiero dell’illustre semiologo non soltanto perché, in generale, coglie assai bene la condizione iniziale –e iniziatica– comune a tutti i giovani che si avviano alla ricerca,

ma anche perché personalmente, grazie al contesto vallisoletano, ho potuto collocare la mia esperienza nell'ambito elettivo indicato da Barthes: per l'appunto quello del desiderio collegato con la ricerca e con le sue pratiche. Un desiderio cui, soltanto in questi anni che stanno segnando la mia formazione, si sono aggiunti, non senza qualche difficoltà, la regola e il controllo della Legge.

Prima di illustrare la cornice teorica entro cui, al momento, la mia indagine sta procedendo, vorrei quindi fornire un breve compendio del suo itinerario iniziale. Questo itinerario è scandito da tre momenti e, sul piano della metodologia propria delle discipline antropologiche, può a mio parere essere visto complessivamente come una approfondita investigazione preliminare. Il mio primo soggiorno a Valladolid data dall'ottobre del 2001 al febbraio del 2002 e coincide con il primo semestre del terzo anno dei miei studi universitari: questo soggiorno fu reso possibile dal progetto *Erasmus*. Durante quella esperienza ho avuto modo di osservare dall'interno la società "altra" in cui ero accolta e ho avuto modo di acquisire le prime notizie di carattere generale sulla Settimana Santa vallisoletana. L'anno successivo (dal primo aprile al 20 maggio del 2003) ho poi approfondito sul terreno queste notizie, tramite la diretta fruizione *in loco* dell'evento festivo. Risultato di queste prime analisi è la mia tesi di laurea *Etnografia di un contesto festivo nell'Europa meridionale. La Settimana Santa a Valladolid e la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (discussa presso l'Università degli Studi di Messina, nell'aprile del 2004, relatore il Prof. Francesco Faeta, correlatore il Prof. Berardino Palumbo), volta a studiare una delle diciannove confraternite che animano la Settimana Santa, (per la precisione: la *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*) e a illustrarne i rituali specifici, privilegiando, in questa fase della mia ricerca, uno studio basato sulla struttura della confraternita, sui ruoli sociali individuabili al suo interno, sulle proiezioni sociali di tali ruoli e sulle divisioni di genere, nel presupposto che uomini e donne concorrano all'organizzazione complessiva della festa ma con funzioni e relazioni diverse.

Traendo dunque profitto da queste provvisorie acquisizioni, ho approntato un progetto di ricerca post-laurea che è stato finanziato da una borsa di studio concessami da un'importante Fondazione culturale della mia città, Messina, e che mi ha consentito un terzo soggiorno in Spagna di circa tre mesi. Questo progetto mirava a riprendere e ad

approfondire le precedenti osservazioni sulla memoria rituale all'interno delle confraternite.

Benché privilegiassero settori limitati della Settimana Santa vallisoleтана, gli esordi della mia ricerca lasciavano già emergere almeno due aspetti significativi del mio oggetto di studio:

1. La centralità della confraternita nell'organizzazione dell'evento festivo così come dell'insieme delle rappresentazioni, delle idee, dei gesti relativi al complesso rapporto tra tradizione e innovazione che determina il rito e la festa;
2. L'importanza che la totalità del sistema *semanasantero* rivestiva nella costruzione dell'identità storico-sociale cittadina.

Sulla base quindi di una presenza sul campo attiva già da alcuni anni, va delineandosi il mio attuale progetto d'indagine, nell'ambito del Dottorato di ricerca "Antropologia, rappresentazioni e istituzioni" (coordinatore il Prof. Francesco Faeta, Tutor il Prof. Mauro Geraci), presso la Scuola di Dottorato in Scienze Cognitive della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Messina (Italia): un progetto mirato, per l'appunto, all'analisi del complesso sistema festivo della Settimana Santa di Valladolid, delle pratiche rituali a essa correlate e dell'universo simbolico a essa pertinente entro il quale assumono, a mio avviso, un ruolo cardine le immagini sacre. Nel periodo quaresimale degli anni 2007 e 2008, sono tornata per osservare direttamente sul terreno i riti quaresimali, non soltanto legati alla confraternita precedentemente studiata, ma all'intero sistema festivo: ho preso contatto con nuove confraternite lavorando dall'interno di tali sodalizi, sviluppando relazioni molto intense coi miei interlocutori ed esplorando il complesso intreccio di parole, immagini, scritture, oggetti, pratiche, poetiche e retoriche che le caratterizza, che permettono, più in particolare, di fondare consuetudini riconosciute, a livello locale, come tradizione, e di tessere, al contempo, la raffinata trama delle varianti, su base individuale e collettiva. In questa mia ricerca, un sostegno irrinunciabile è venuto e continua a venirmi dal Prof. José Luis Alonso Ponga che, sin dal mio primo soggiorno a Valladolid, come già ricordato, in veste di studentessa *Erasmus* è stato una guida attenta e premurosa.

Però, prima di affrontare da vicino il caso di Valladolid, vorrei soffermarmi brevemente sullo stato dell'arte dell'antropologia contemporanea,

italiana e spagnola, rispetto al tema in questione. Benché oggetto di un diffuso interesse, in Italia –tranne qualche eccezione– le feste della Settimana Santa non sono state studiate in profondità². In particolare, queste feste non sono state oggetto di una prolungata osservazione diretta sul terreno e non sono state pensate nella prospettiva antropologico-sociale che vi riconosce strumenti fondamentali per la costruzione della località (Appaduraj). Inoltre, alcuni approcci –quali ad esempio quello di Paolo Apolito –hanno decisamente teso ad enfatizzare la funzione della Chiesa e del controllo ecclesiastico sulla festa, mettendo in secondo piano la possibilità che la festa sia interpretata dagli attori sociali e sia, conseguentemente, rappresentabile in un contesto propriamente antropologico³. Luigi M. Lombardi Satriani ha prestato molta attenzione al quadro mitico e simbolico delle feste della Settimana Santa, riconducendole a celebrazioni esemplari di un Morto paradigmatico e inserendole all'interno del complesso rituale di esorcizzazione della morte e di elaborazione del lutto, cui egli, in collaborazione con Mariano Meligrana, ha dedicato pagine decisive. Al di là dell'indubbiamente alto valore interpretativo delle analisi di Lombardi Satriani, va a lui ascritta la capacità di pensare in termini complessi la centralità dei dispositivi simbolici dentro il contesto quaresimale:

“Attraverso l'itinerario processionale si realizza una sacralizzazione e una riappropriazione simbolica dello spazio che lo libera dalla sua rischiosità immanente. La processione del Cristo morto si carica di una valenza ulteriore e fondamentale: lo spazio viene investito da un evento paradigmatico di morte-resurrezione che ne garantisce il passaggio dalla possibilità di vuoto, metafora spaziale di morte, allo spazio domesticato [...]. Cristo, Morto paradigmatico, viene presentificato come negatore paradigmatico della morte; la commemorazione della sua vicenda libera, anche nell'orizzonte storico, gli uomini dalla loro precarietà e dall'angoscia a essa connessa, inserendoli in una strategia della speranza, essenziale per la continuazione dell'esistenza”⁴.

Inoltre, la sua riflessione riesce molto utile per iniziare a delineare (sulla scorta di una linea di pensiero che parte da Ernesto de Martino e passa anche attraverso Clara Gallini, Annabella Rossi e Vittorio Lanternari) una teoria sociale e politica della festa e una teoria dei rapporti

correnti tra la festa e il suo nucleo rituale. Abbozzi interessanti in ordine alla teorizzazione di tali rapporti si possono rinvenire anche negli scritti di uno studioso italiano, precocemente scomparso, Valerio Valeri, e soprattutto nelle voci (*cerimoniale, rito, festa*) redatte per l'*Enciclopedia Einaudi* alla fine degli anni Settanta. Faeta ha, in varie occasioni, ricordato il carattere fondamentalmente politico, sia della festa in sé, sia delle feste della Settimana Santa, proprio per il loro carattere ecclesiale, universale e, insieme, contraddittoriamente aperto alla declinazione locale e al gioco tra dimensione ortodossa e pratiche eterodosse. In altre ricerche dello stesso Faeta, "le strategie dell'occhio" sono peraltro estese alla fenomenologia dei simulacri sacri, che vengono indagati non soltanto come oggetti d'arte in sé ma anche per entro ai contesti socio-antropologici in cui essi sono fruiti. Asserendo che "è lo sguardo che edifica l'efficacia sociale del rito e della festa"⁵, lo studioso scrive:

"Nella festa si realizza, attraverso l'ostentazione rituale del simulacro, una sorta di diffuso travaso, di spargimento, dell'essenza sacra di cui è carico sulla scena sociale. Ognuno degli attori presenti nel teatro festivo, sia pure in quantità ineguali, per via della diversa posizione in esso ricoperta, riceve su di sé la potenza responsabile custodita nel simulacro e ne trae giovamento. Se, insomma, il simulacro divino, lungi dall'essere mero oggetto, è essenza, questa, attraverso la festa, viene elargita ai presenti. L'occasione si pone come grande momento di spesa, collettivamente organizzata e politicamente orientata, del simulacro e dell'essenza in esso contenuta"⁶.

E, poco più avanti, aggiunge:

"La festa stessa, del resto, proprio attraverso il suo ancoraggio sacrale, si pone come immagine riassuntiva del corpo sociale che la anima e funge da catalizzatore per altre immagini e da elemento di loro organizzazione sistematica"⁷.

Palumbo, invece, ha offerto un contributo alla definizione dello statuto festivo quando, nell'ambito dei suoi studi sui patrimoni culturali e sulle loro manipolazioni, ha indicato il carattere fondante per le politiche locali dell'uso dei simboli e delle memorie religiose⁸.

La riflessione relativa alle feste quaresimali spagnole si presenta forse più organica e approfondita quanto al contesto etnografico ma, a mio avviso, più tenue sul piano dell'interpretazione. Se numerosi studiosi affrontano il tema, solo alcuni lo fanno con un'adeguata strumentazione teorica e solo alcuni, soprattutto, possiedono quella consapevolezza ermeneutica circa i rapporti che intercorrono tra mito, rito e festa che appaiono delineati nella tradizione di studi italiani, grazie, forse, alla figura fondante di Ernesto de Martino. Nel panorama degli studi spagnoli, sono a mio avviso importanti due esperienze di campo che danno vita ad altrettanti modelli di interpretazione della Settimana Santa. Faccio riferimento ai contributi di Isidoro Moreno Navarro⁹, per quanto riguarda l'Andalusia, e di Alonso Ponga, per quanto riguarda la Castiglia. Moreno Navarro ricorre a un approccio di tipo strutturale per poter analizzare le funzioni latenti delle confraternite andaluse che varieranno, secondo le sue analisi, in relazione alle caratteristiche delle rispettive società locali e, su ampia scala, in relazione ai cambiamenti socio-culturali globali.

Egli inoltre ha ricordato in diverse occasioni¹⁰ il carattere "polisemico" e "caleidoscopico" della Settimana Santa andalusa, definendola un "*hecho social total y marcador cultural identitario*"¹¹, ovvero un "fatto sociale totale" –di maussiana memoria– e un contrassegno culturale identitario. In quanto intrisa di simboli e ricca di significati, in essa ognuno vede ciò che vuole vedere, differenti realtà parziali secondo la prospettiva con cui si osserva e si vive, così come all'interno del caleidoscopio è possibile vedere figure sempre diverse e simmetriche tra loro.

Ponga, invece, assieme ad altri studiosi, con una sistematica ricerca sul campo e con un'attenta ricerca archivistica, prova l'esistenza di distinte forme di organizzazione della Settimana Santa *de las Tierras de Campos* e interpreta le confraternite come "*auténtico motor de la Semana Santa, viendo en ellas un reflejo de la localidad*"¹².

Prima di affrontare più ravvicinatamente alcune questioni relative alla centralità che assumono, come già accennato, le confraternite e i *pasos* processionali¹³ (ovvero i simulacri sacri della loro fede religiosa) da esse agiti all'interno della complessa fenomenologia festiva, vorrei soffermarmi brevemente sulla plurisecolare storia della Settimana Santa vallisoletana. All'interno delle molteplici vicende storiche, strettamente legate agli accadimenti politici e alle discordie sociali delle prime Confraternite Penitenziali, gli storici locali (e come mi hanno riferito più volte anche i

miei informatori, sottolineando altresì una generalizzata condivisione popolare) hanno individuato due momenti principali.

Un primo momento significativo, il cui inizio coincide con le origini stesse della Settimana Santa, nel XVI secolo, è per l'appunto caratterizzato dalla nascita e dallo sviluppo delle prime Confraternite penitenziali, alle quali è legata una fervida attività scultorea, che rafforza e solidifica le sue radici in epoca barocca. Una vasta letteratura sul tema in questione, non soltanto di ambito locale, ha sottolineato la funzione assistenziale che originariamente caratterizzava le confraternite, nate con l'intento di prestare cura e soccorso a persone affette da malattie contagiose, ai bisognosi, assistenza ai poveri viandanti e ai condannati a morte; le confraternite gestivano ospedali, preparando spiritualmente i moribondi a una *buena muerte* così come erano impegnate nell'organizzazione del rituale funerario. Parallelamente alle opere di carità che esse svolgevano, le Confraternite Penitenziali si differenziavano da altri sodalizi dell'epoca, in quanto deputate alle celebrazioni della Passione di Cristo e all'organizzazione dei rituali connessi alla Settimana Santa¹⁴.

La *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz* (1498), la *Cofradía Penitencial de la Sagrada Pasión de Cristo* (1531), la *Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias* (1536), la *Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad* (1578), anche se nel corso della storia più volte è scomparsa ed è stata successivamente rifondata, la *Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (1596), furono le prime cinque confraternite vallisoletane che segnarono le battute iniziali della Settimana Santa, con dispute tra loro molto accese, che andavano manifestandosi anche in forma violenta, in quanto impegnate nella ricerca della centralità degli spazi, rivendicando privilegi negli orari e nel numero di processioni, e con l'intento da parte di ognuna di ottenere un proprio tempio sacro dove svolgere le celebrazioni liturgiche e custodire le proprie immagini sacre.

Nel XVII secolo, le Confraternite Penitenziali godono del loro massimo splendore che inevitabilmente si riflette sulle processioni della Settimana Santa. I due fenomeni, in passato come oggi, sono inseparabili: il valore, su un piano sia simbolico sia estetico, delle rappresentazioni della Passione di Cristo è in diretta relazione con i periodi di splendore o decadimento che le Confraternite, come avremo modo di vedere, attraversano. I tradizionali *pasos* processionali realizzati in *papelón*, un materiale com-

posto da cartone e tela incollata, furono sostituiti da sculture lignee policrome, realizzate da grandi artisti dell'epoca come Juan de Juni, Francisco del Rincon, Gregorio Fernández, delegati dalle Confraternite a realizzare Cristi Giacenti, Cristi Crocefissi, Vergini Dolorose, *Sayones* (ovvero le raffigurazioni dei giudei), che tutt'oggi possiamo ammirare nei cortei processionali. Unica testimonianza superstita dei tradizionali *pasos* in *papelón* è la *Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén*, appartenente alla *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*, che esce in processione la Domenica delle Palme. Questo *paso* è soprannominato popolarmente *La Borriquilla*, perché rappresenta Gesù che fa ingresso in Gerusalemme cavalcando un asinello (*borriquilla*, in versione vernacolare, appunto). Ecco perché la Processione delle Palme è detta anche, popolarmente, *Procesión de la Borriquilla*.

Nel corso degli anni, le Confraternite e le loro rispettive processioni subiscono profonde trasformazioni, conoscendo anche momenti di grandi difficoltà, soprattutto nei secoli XVIII e XIX, periodo di maggiore decadenza che causerà una lenta e progressiva perdita di identità delle Confraternite e, con essa, l'abbandono dei rispettivi *pasos*.

Ricostruire le vicende storiche, gli accadimenti politici e le discordie sociali che hanno caratterizzato queste cinque Confraternite penitenziali nel corso di questi secoli, sconvolgendone l'assetto sociale e culturale, è impresa abbastanza ardua, che non può essere compiuta in questa sede. Mi soffermerò, dunque, come già annunciato, su un secondo momento significativo della Settimana Santa vallisoletana, risalente agli inizi del XX secolo, caratterizzato dalla rinascita delle Confraternite Penitenziali e delle antiche pratiche rituali e cerimoniali che esse gestivano nel periodo quaresimale. A partire dal 1920 ha inizio una ricostruzione artistica della Settimana Santa per iniziativa, in particolare, del vescovo basco Remigio Gandásegui, che, con l'aiuto di altre cospicue personalità, come Don Juan Agapito e Revilla e come Don Francisco de Cossío (a quell'epoca direttore del Museo Provinciale delle Belle Arti) attuano il recupero della documentazione che consente di identificare le opere scultoree precedentemente abbandonate e di restaurare, così, l'antica usanza di accompagnare i *pasos* per le strade della città. Nell'arco di tempo di solo due anni, Gandásegui e i suoi operatori organizzano l'imponente processione del venerdì santo (che sarà sospesa e rinviata al 1923 per le infuaste condizioni meteorologiche), durante la quale è prevista la sfilata di

sedici composizioni scultoree e di ben cinquanta figure restaurate: dopo un secolo di pausa, rivivono così i cortei rituali della Settimana Santa vallisoletana. Col passare degli anni, nascono nuove Confraternite¹⁵, necessarie per accompagnare tutti i *pasos* restaurati e conseguentemente aumenta il numero delle processioni. Cambiamenti e innovazioni che preludono al quadro dell'odierna Settimana Santa.

Attualmente, la Settimana Santa vallisoletana, analogamente a quel che accade in altre località spagnole, vede impegnate nell'arco di tempo di dieci giorni –dal venerdì di dolori alla domenica di Pasqua– diciannove confraternite, alcune più antiche e altre di più recente formazione, come testé ricordato, in un crescendo di processioni (sono più di trenta i cortei processionali organizzati) che, secondo percorsi precisi e socialmente ben riconoscibili, invadono il centro della città. Migliaia di confratelli animano il teatro festivo e migliaia di fedeli accorrono alle processioni in veste di semplici spettatori. La festa vede naturalmente anche la partecipazione delle autorità locali, del clero cittadino e diocesano, che presiedono a determinati riti, rafforzando così il senso dell'appartenenza civica e la pietà religiosa comune.

La fenomenologia processionale e le dinamiche, entro cui la macchina festiva si articola, mutano la consueta delimitazione degli spazi religiosi e ordinari. Gli altari di numerose chiese e parrocchie, di conventi e di monasteri, che –per il valore artistico delle opere pittoriche e scultoree ivi custodite– costituiscono dei veri e propri musei, sono spogliati delle immagine sacre mentre le piazze e le strade di maggiore rilevanza sociale, politica, amministrativa, religiosa si trasformano in punti nodali della cerimonia. Lungo i percorsi processionali, come avremo modo di vedere, le Confraternite sono chiamate a rappresentare con i propri *pasos* processionali, i misteri del Rosario, le stazioni della *Via Crucis*, gli incontri tra la *Mater dolorosa* e il Figlio o ancora l'intera Passione di Cristo, convertendo i sentieri urbani in altrettanti “calvari”, in altrettante stazioni di penitenza e di preghiera.

La processione può essere analizzata dal punto di vista di un modello rituale universale e dal punto di vista della sua concretizzazione nei differenti itinerari che, per così dire, rappresentano la diversa “pronuncia” o la declinazione processionale di ciascuna Confraternita. Nel primo caso, infatti, la processione, in quanto attività rituale generalizzata, si presenta come un momento decisivo per la vita di una Confraternita. Tramite la

processione, la Confraternita accompagna per i luoghi principali della città le proprie immagini sacre, così che esse, mentre rendono manifesto (senza peraltro cancellarne l'accento intimistico) il sentimento religioso comune, stringono più profondamente il vincolo identitario della collettività. Nel secondo caso, invece, i percorsi effettuati diventano concretizzazione e differenziazione di un denominatore comune.

All'interno del complesso sistema processionale *semanasantero* messo in atto dalle diciannove confraternite vallisoletane durante i giorni della festa, è possibile individuare tre differenti articolazioni interne, localmente definite come *individuales*, *plurales* e *generales*.

Nel primo caso, i cortei processionali sono organizzati da una sola confraternita che, muovendosi dal proprio tempio o dalla parrocchia, convento o monastero ove ha sede, accompagna le proprie immagini sacre lungo un itinerario stabilito dalla *Junta Directiva* (ovvero la giunta direttiva) della confraternita stessa e successivamente trasmesso alla *Junta de Cofradías de Semana Santa*, l'istituzione incaricata dell'organizzazione generale e della promozione della Settimana Santa. In tal senso, la processione e le pratiche rituali a essa connessa si configurano, a mio parere, quale principale mezzo attraverso cui trasmettere la memoria rituale, mantenendo la dialettica tra tradizione e innovazione, adesione al codice collettivo e innovazione personale.

Tutte le confraternite vallisoletane organizzano almeno una propria processione *individual*, ma con la denominazione *Procesiones de Reglas* (letteralmente “processione di regola”, ovvero le processioni più antiche e maggiormente avvertite dai confratelli come proprie), si indicano esclusivamente le processioni organizzate dalle Confraternite penitenziali più antiche –o per lo meno, vi è l'intento che siano a esse specificatamente connesse, in quanto ho notato nelle mie ricognizioni sul terreno un utilizzo, sempre più generalizzato, di tale termine anche tra le confraternite più moderne per definire le proprie processioni *individuales* o maggiormente avvertite come proprie– e sono rivelatrici di intensi legami, di giochi di potere tra una Confraternita e l'altra, attivando processi di rivendicazione basati su ciò che potremmo definire una *politica simbolica*.

I sodalizi, aventi origini che si fondano nel XVI secolo, richiamano usanze, reali o fittizie che siano, risalenti a tempi remoti, e, “giocando la carta dell'antichità”, come ha sottolineato Faeta in un recente saggio dedicato alla festa religiosa in aree dell'Europa meridionale¹⁶, ne rivendi-

cano privilegi e maggior prestigio sulle processioni organizzate dalla Confraternite più moderne e quindi recentemente incorporate al sistema processionale *semanasantero*.

Un esempio di processione *individual*, nella sua declinazione di *Procesión de Regla*, che ho avuto modo di osservare, la notte del giovedì santo del 2007, è quella organizzata dalla confraternita più antica della Settimana Santa vallisoletana, la *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*, che esibisce l'intero patrimonio scultoreo di cui è proprietaria –secondo l'ordine della piantina processionale ho potuto ammirare *La Oración del Huerto*, ovvero “L'orazione dell'Orto” (Andrés Solanes, 1629 circa), *El Señor atado a la Columna*, “Il Signore legato alla colonna” (Gregorio Fernández, 1619), *Santo Cristo Ecce-Homo*, “Santo Cristo *Ecce-Homo*” (Gregorio Fernández, 1620), *Cristo del Humilladero* “Cristo della Croce” (Anonimo del xvi secolo), *El Descendimiento* “La deposizione” (Gregorio Fernández, 1623), *Dolorosa de la Vera Cruz*, “Dolorosa della Vera Croce” (Gregorio Fernández, 1623) e il *Lignum Crucis* (Anonimo della prima metà del xvi secolo)– attivando per l'appunto processi di rivendicazione simbolica, volti a rafforzare il vincolo identitario tramite il patrimonio scultoreo di cui essa è proprietaria e a sottolineare il proprio prestigio sulle Confraternite più recenti, alle quali concede di accompagnare alcuni dei suoi *pasos* nelle proprie processioni. Si tratta delle Confraternite del *Señor Atado a la Columna*, del *Santo Cristo de los Artilleros* e del *Descendimiento y Santo Cristo de la Buena Muerte*, alle quali rispettivamente cede per l'appunto *El Señor atado a la Columna*, *Santo Cristo Ecce-Homo*, *El Descendimiento*. Questa pratica evidenzia dunque una gerarchizzazione delle istituzioni e del corpo sociale che ruota intorno alla Settimana Santa, che poggia fondamentalmente sull'uso strumentale del patrimonio e sulla sua opportuna valorizzazione in sede sociale complessiva.

Per quanto riguarda, la seconda tipologia riconoscibile all'interno della fenomenologia processionale, i cortei processionali si svolgono con la partecipazione di due o più confraternite: da qui deriva la denominazione di *plurales*. Anche in questo caso, gli itinerari sono stabiliti dalle confraternite coinvolte nel cerimoniale, cercando di mantenere una consuetudine ormai socialmente accreditata, e comunicati successivamente alla *Junta de Cofradías de Semana Santa*. Per quanto riguarda invece lo svolgimento della processione, solo una delle confraternite partecipanti è

investita annualmente dell'incarico di *secretaría*, ovvero è delegata all'organizzazione e alla coordinazione dell'intera pratica rituale.

Esempi di processioni plurali riscontrabili sul terreno sono diversi. La *Procesión del Santísimo Rosario del Dolor* che si svolge la sera del lunedì santo e prevede la partecipazione di ben sei confraternite (*Cofradía Penitencial de la Oración del Huerto y San Pascual Bailón*, *Hermandad Penitencial de Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna*, *Hermandad del Santo Cristo de los Artilleros*, *Cofradía del Santo Cristo del Despojo*, *Cofradía de las Siete Palabras*, *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*), ognuna delle quali, accompagnando i propri *pasos*, commemora i cinque misteri del rosario lungo l'itinerario. Altro esempio è l'incontro simbolico rappresentato nella *Plaza de Santa Cruz*, dove si erge l'omonimo *Palacio de Santa Cruz*, luogo emblematico nel corso della storia della città castigliana e della stessa Settimana Santa, tra il Cristo nazareno e la Madre Dolorosa: si tratta, in questo caso, dei *pasos Camino del Calvario* e *Nuestra Señora de las Angustias*, accompagnati rispettivamente dalla *Cofradía del Santo Cristo del Despojo* e dalla *Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias*. Il primo *paso*, *Camino del Calvario*, mette in scena un Cristo che porta la croce aiutato dal Cireneo; la Veronica con il sudario appena utilizzato per tergere il sudore del Cristo e i due *sayones* (ovvero, come già ricordato, due giudei, l'uno è intento a tirare la fune, l'altro tiene una grossa spada con la mano sinistra e una piccola tromba con la destra). Nonostante le difficoltà della sua ricostruzione storica, l'intero gruppo può essere, con una certa sicurezza, attribuito alla mano di Fernández e dei suoi discepoli.

Il secondo *paso*, *Nuestra Señora de las Angustias*, è opera di Juan de Juni e, per il suo grande realismo, è tra i *pasos* più venerati dai vallisole-tani e gode di un forte accreditamento popolare in quanto si racconta che l'artista ha conferito maggior dolore al volto della Vergine, basandosi sull'espressione sofferente della figlia gravemente malata (occorrerebbe lavorare in profondità sull'insieme delle rappresentazioni che, a livello popolare, modellano l'identità e le retoriche connesse con i singoli simulacri). Secondo la postura elicoidale tipica della maniera di Juni, la Vergine siede portando la gamba destra in avanti e ritraendo la sinistra. Volge il capo al cielo e, mentre posa sul petto la mano destra, lascia intravedere la sinistra sotto le pieghe del pannello. Originariamente la scultura fu realizzata senza supporti e ornamenti metallici, a parte un

gancio per fissare la corona sul capo di Maria. Tuttavia, i pugnali che successivamente furono confitti nel cuore della *Mater dolorosa* divennero talmente popolari da far sì che il *paso* fosse chiamato *Virgen de los cuchillos* (“Vergine dei pugnali”, per l’appunto).

Unico esempio, invece, di processione *general* è, per l’appunto, la *Procesión General de la Sagrada Pasión del Redentor* del Venerdì Santo, la cui origine si colloca nel periodo di “restaurazione” della Settimana Santa ad opera del, già ricordato, vescovo Gandásegui e dei suoi collaboratori, che ho potuto ammirare nei miei ultimi rilevamenti sul terreno e a cui prendono parte tutte le diciannove Confraternite della città (nel 2007 e nel 2008, il numero di confratelli che ha sfilato in questa processione è stato rispettivamente di cinquemilatrecento e di cinquemilacinquecento persone). Per la sua spettacolarità e per la sua solennità, questo rito si distingue –come localmente si tiene a sottolineare– fra quanti se ne celebrano in tutta la Spagna, perché rievoca l’intera Passione di Cristo, attraverso sculture lignee di eccezionale valore e bellezza, testimonianza di una *pietas* artistica capace di parlare ai cuori delle frotte di fedeli che convergono da ogni parte della nazione. In questa imponente mostra della scultura policroma castigliana, i simulacri condotti in processione sono ben trentadue: ognuno di essi rappresenta una precisa scena della Passione di Cristo e riassume, più che ogni altro momento festivo, la storia artistica, economica e sociale di un’intera città. E, come sottolinea, Alonso Ponga, la *Procesión General de la Sagrada Pasión del Redentor*:

“Es el evento vallisoletano por antonomasia, el más espectacular y el más turístico, pero quizás no es el más valorado por los que estiman la Semana Santa desde la fe, la religión y las vivencias intimistas. Como gran evento en el que participan todas las cofradías es fruto de una negociación continua de intereses y significados [...]”

Es en definitiva el gran marco en el que se reproducen las identidades vallisoletanas”¹⁷.

Parallelamente all’analisi dell’articolazione del sistema, dell’organizzazione del territorio e del teatro festivo, ritengo necessario uno studio comparativo tra le Confraternite che animano la Settimana Santa vallisoletana, elemento centrale delle festività quaresimali. Sono le confrater-

nite che, non diversamente da quel che accade in larga parte dell'Europa meridionale controriformata –dall'Andalusia al Midi francese e al Mezzogiorno italiano (soprattutto Calabria e Sicilia)– gestiscono le feste e s'incaricano di stabilire i raccordi tra queste e la realtà feriale. Sono le confraternite, in particolare, che traducono in termini di potere annuale quel che viene prodotto durante le occasioni speciali rispondenti alla dinamica festiva. Nella fase più recente della mia ricerca, ho avuto modo di osservare più attentamente le pratiche rituali connesse ad altre Confraternite e ho preso contatto con nuovi informatori, abbozzando una prima analisi comparativa secondo uno schema interpretativo basato sulla storia, sull'organizzazione interna, sulla simbologia legata all'abbigliamento, alle medaglie, agli ornamenti, sui *pasos* e sui processi di manipolazione e di plasmazione che si sviluppano nella gestione di un peculiare universo simbolico; ma anche sulla simbologia legata al sistema processionale e rituale volta a volta attivato per inserirsi dialetticamente, come ho già avvertito, nell'intero tessuto festivo.

La stessa Confraternita, custode di un bene patrimoniale e responsabile di un lascito culturale, è vincolata alla propria tradizione e ne riceve autorità e prestigio sociale. Peraltro, la creazione di nuovi *pasos* –richiesti specialmente dalle Confraternite più recenti¹⁸– e il relativo assorbimento nell'apparato simbolico della varia fenomenologia del sistema festivo implicano logiche di riscatto sociale e di rafforzamento identitario, di ossequio al codice collettivo ma anche di rinnovamento di questo stesso codice. L'attuazione di una siffatta “grammatica” permette alle Confraternite più moderne di acquisire quel bene irrinunciabile e quella cospicuità sociale che ne istituiscono, entro alla cornice festiva e cittadina, un prestigio parallelo a quello già detenuto dalle Confraternite più antiche grazie al grande consenso popolare che i *pasos*, di cui esse sono proprietarie, ottengono. In questa fase della mia ricognizione, sto tentando di comprendere come lavorino gli attuali *imagineros* e come i nuovi *pasos* si inseriscano in una tradizione artistica molto antica e tenacemente radicata nella cultura popolare.

Una volta definito questo livello della realtà quaresimale, dovrà seguire un momento interpretativo dedicato soprattutto all'imponente apparato simbolico allestito durante l'evento festivo (entro il quale le immagini sacre assumono un ruolo cardine) e alle pratiche rituali delegate a rappresentarlo.

Si tratta infatti di immagini che attirano e incantano chi le osserva per il loro immediato naturalismo e per il loro forte realismo, ma anche per la teatralità che grandi scultori della scuola castigliana barocca, come i già ricordati De Juni e Fernández, uomini legati principalmente alle Confraternite penitenziali più antiche (di cui spesso facevano parte), hanno loro conferito. Al riguardo va ricordato un notevole Convegno nazionale –cui ho potuto assistere– intitolato: *Gregorio Fernández. Antropología, historia y estética en el Barroco*, e tenutosi a Valladolid nel febbraio del 2008 per iniziativa della *Cátedra de Estudios sobre la Tradición* dell'Università di Valladolid e dalla *Junta de Cofradías de Semana Santa*. Illustri studiosi cittadini e nazionali hanno offerto, secondo ottiche diverse, il loro contributo appunto sulla figura di Gregorio Fernández e sull'apporto che l'*imaginero* galiziano ha dato alla crescita della cultura locale. Gli interventi del Convegno hanno variamente analizzato il contesto socio-culturale in età barocca e hanno sottolineato come l'opera di Gregorio Fernández si radicasse nella Settimana Santa vallisoletana. In occasione del Congresso e nell'approssimarsi della Settimana Santa, è stata parallelamente allestita una mostra delle principali opere di Fernández. La mostra è stata ospitata sia in una sala d'esposizione, sita in *Calle de la Pasión*, in cui un tempo sorgeva la chiesa dell'omonima Confraternita penitenziale, sia nel tempio della *Cofradía de la Santa Vera Cruz*, la Confraternita più antica –come ho già ricordato– e detentrica del più folto numero di sculture di Fernández.

Vi è dunque un ruolo centrale dei *pasos* non soltanto durante la Quaresima ma anche nei periodi di latenza festiva. Di qui la “pluralità” simbolica delle immagini sacre, chiamate a raffigurare, nello stesso tempo, un momento della Passione di Cristo, una determinata Confraternita, una cadenza tipica della cultura locale, un omaggio alle plurisecolari consuetudini artistiche della Settimana Santa, un richiamo storiografico, vero o costruito, un segnacolo di legittimità rituale e sociale, uno spunto per la negoziazione e per lo scambio.

L'accenno alle immagini sacre mi consente, infine, di dire una parola anche sull'approccio patrimonialista. Io non sono del tutto convinta, nell'attuale fase di elaborazione della mia ricerca, che sia utile considerare le feste come patrimoni culturali; e soprattutto non sono certa che sia possibile studiarle come oggetti isomorfi, statici, inchiodati a una valenza loro propria. Spero che, da quanto ho fin qui detto, sia chiaramente

emerso che, ai miei occhi, la festa rimane essenzialmente un palcoscenico sociale piuttosto fluido, su cui attori sociali diversi (diversi persino da se stessi, di anno in anno) si cimentano per conseguire un utile sociale variabile e infatti di volta in volta modificato. Nella festa si usano oggetti: e assai spesso questi oggetti fanno parte integrante di un patrimonio culturale, talora di un patrimonio colto o connotato da un' "aura" di artisticità.

È il caso di Valladolid, nella cui processione vengono esibiti gruppi statuari, anche di notevole pregio artistico, ordinariamente custoditi nei luoghi di culto, nelle cappelle confraternili, nei musei. È il caso di Valladolid che assegna alle immagini sacre della Settimana Santa un rilievo simbolico e un potere aggregativo assolutamente centrali. È il caso di Valladolid, al cui interno si dispiegano *pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e saperi* che permettono di fondare consuetudini riconosciute, a livello locale, come "la tradizione" e di intesservi, nel contempo, una raffinata trama di varianti individuali e collettive.

Bibliografia

- ALONSO PONGA, J.L. (coord.). (2003). *La Semana Santa en la Tierra de Campos Vallisoleitana*. Valladolid: Grupo Página.
- ALONSO PONGA, J.L.; ÁLVAREZ CINEIRA, D.; PANERO GARCÍA, P., TIRADO MARRO, P. (coords.). (2008). *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid.
- ALONSO PONGA, J.L.; PANERO GARCÍA, (coords.). (2008). *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid.
- APOLITO, P. (1993). *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*. Milano: Franco Angeli.
- APPADURAI, A. (2001). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- BARTHES, R. (1988). *Giovani ricercatori, in Il brusio della lingua*. Torino: Einaudi.
- DE MARTINO, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- DE MARTINO, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
- FAETA, F. (2000). *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. Palermo: Sellerio.
- (2003). *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*. Milano: Franco Angeli.
- (2005). *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.

- FAETA, F., RICCI, A. (coords.). (2007). *Le forme della festa. Studi e materiali sulla Settimana santa in Calabria*. Roma: Squilibri.
- EGIDO LÓPEZ, T. (1980). "Religiosidad popular y asistencia social en Valladolid: las cofradías marianas en el siglo XVI", en *Estudios Marianos*, xlv. pp: 195-217.
- GALLINI, C. (1971). *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza.
- LANTERNARI, V. (1959). *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*. Milano: Il Saggiatore.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M., MELIGRANA, M. (1989). *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Palermo: Sellerio.
- MORENO NAVARRO, I. (1974). *Las bermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla: Jiménez Núñez.
- PALUMBO, B. (2003). *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- ROSSI, A. (1969). *Le feste dei poveri*. Bari: Laterza.
- VALERI, V. (1977). "Cerimoniale", en *Enciclopedia Einaudi*, 2. pp: 955-967.
- (1979). "Festa", en *Enciclopedia Einaudi*, 6. pp: 87-99.
- (1981). "Rito", en *Enciclopedia Einaudi*, 22. pp: 210-243.

Notas

- 1 R. Barthes, *Giovani ricercatori, in Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 83-89, p. 83. Lo scritto era apparso originariamente, come ricordato nel testo, in "Communications", 1972.
- 2 Tra le eccezioni di cui sopra ricordo il complesso lavoro condotto da Faeta in Calabria, in una ricerca di *équipe* protrattasi per alcuni anni, che ha esitato un ponderoso volume, con annesso CD, che resta uno dei più maturi risultati nello studio dello specifico fenomeno festivo in una circoscritta area regionale. Cfr. F. Faeta, A. Ricci (a cura di), *Le forme della festa. La settimana santa in Calabria, studi e materiali*, Roma, Squilibri, 2007.
- 3 Cfr. P. Apolito, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano, Franco Angeli, 1993, soprattutto le pp. 103-124.
- 4 L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio, 1996, pp. 80-81.
- 5 F. Faeta, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo xx*, Sellerio, Palermo, 2000, p. 42.
- 6 Ivi, p.43.
- 7 Ibidem. Dello stesso autore, si veda anche F. Faeta, *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, Milano, Franco Angeli, 2003; F. Faeta, *Creare un oggetto nuovo, che non appartenga a nessuno. Per una critica della nozione di antropologia dell'arte*. In "Ricerche di Storia dell'arte", 2008, pp. 79-96.
- 8 Cfr. B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003, soprattutto le pp. 263-280.

- 9 Ho avuto modo di conoscere Moreno Navarro, nel maggio del 2008, in occasione del Convegno internazionale di studi “Riti Mediterranei”, tenutosi a Palermo e organizzato dalla Fondazione Ignazio Buttitta, nel corso del quale lo studioso andaluso è intervenuto con una relazione intitolata “*La activación de los rituales religiosos en Andalucía: globalización e identidades colectivas*”. Ho avuto la possibilità di rincontrare lo studioso andaluso nell’ottobre del medesimo anno, in un secondo importante congresso scientifico internazionale, tenutosi a Valladolid dal 15 al 18 ottobre: il *Congreso Latamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, reso possibile grazie all’intensa collaborazione dei due enti organizzatori, la *Cátedra de Estudios sobre la Tradición. Centro de Antropología Aplicada* dell’Università di Valladolid e dal *Estudio Teológico Agustiniiano* di Valladolid. Numerosi studiosi (antropologi, teologi, storici, storici dell’arte, etc.), provenienti da tutto il mondo, hanno affrontato il tema della religiosità popolare secondo prospettive e metodologie di studio tra loro differenti, con l’intento di far convergere paradigmi, a volte anche discordanti, attorno ad un tema di grande attualità. Per quanto riguarda l’area antropologica italiana, sono intervenuti: Luigi M. Lombardi Satriani, Mario Atzori, Francesco Faeta, Letizia Bindi, Vincenzo Esposito, Maria Teresa Milicia ed io stessa. Moreno Navarro ha presentato una relazione intitolata *La Semana Santa andaluza como “becho social total” y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones*. Frutto di tale congresso è il libro intitolato *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, curatori J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García, P. Tirado Marro, edito dall’*Ayuntamiento de Valladolid* nel 2008. Qui mi sia concesso di rinviare alla mia comunicazione dal titolo *La Settimana Santa di Valladolid. Osservazioni sullo studio di un contesto festivo in Castilla y León*, alle pp. 303-306.
- 10 Si vedano, a esempio, i lavori or ora citati alla nota precedente.
- 11 I. Moreno Navarro, *La Semana Santa andaluza como “becho social total” y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones*, in J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García, P. Tirado Marro (a cura di), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp.193-206, cit. p. 203. Per una visione più completa del pensiero di Moreno Navarro sul fenomeno della Settimana Santa si veda ancora I. Moreno Navarro, *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Jiménez Núñez, 1974.
- 12 J.L. Alonso Ponga (a cura di), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*, Valladolid, Grupo Página, 2003, p. 9.
- 13 Non si ha un’interpretazione univoca del termine *paso*. Una prima e più immediata spiegazione stabilisce un raccordo con la parola spagnola *paso*, “passo”, nel senso letterale di un momento dell’incedere (cfr. lat. *pando*) o nel senso metaforico di un “passaggio” di un avvenimento storico. Un’altra e più plausibile spiegazione si rifa al participio passato del verbo latino *patior, pateris, passus sum, pati*, “patire, soffrire”, con chiaro riferimento all’idea della *passio, passionis*. Una terza spiegazione riprende l’idea del *passus* (participio passato del verbo latino *pando*) non più nel senso di “spazio compreso tra le gambe in movimento” ma nel senso di “aperto, manifesto”.

- 14 Si vedano, in proposito, T. Egidio López, *Religiosidad popular y asistencia social en Valladolid: las cofradías marianas en el siglo XVI*, in *Estudios Marianos*, Salamanca, 1980, vol. xlv, pp. 195-217. M. Torremocha Hernández, *Cofradías y devociones. Sociabilidad y religiosidad en Valladolid*, in J. L. Alonso Ponga, P. Panero García, Gregorio Fernández: *Antropología, historia y estética en el Barroco, Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 327-373.
- 15 Seguendo un ordine cronologico: *Cofradía de las Siete Palabras* (1929), *Venerable Cofradía de la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jesucristo* (1929), *Hermanidad Penitencial de Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna* (1930), *Cofradía del Santo Entierro* (1930), *Cofradía Penitencial de la Oración del Huerto y San Pascual Bailón* (1939), *Cofradía El Descendimiento y Santo Cristo de la Buena Muerte* (1939), *Cofradía Penitencial y Sacramental de la Sagrada Cena* (1940), *Hermanidad Universitaria del Santísimo Cristo de la Luz* (1941), *Cofradía del Santo Cristo del Despojo* (1943), *Hermanidad del Santo Cristo de los Artilleros* (1944), *Cofradía de la Exaltación de la Santa Cruz y Nuestra Señora de los Dolores* (1944), *Cofradía del Santo Sepulcro y del Santísimo Cristo del Consuelo* (1945), *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Resucitado y María Santísima de la Alegría* (1959).
- 16 A tal proposito Faeta osserva: “Ma tutti gli elementi rituali messi in scena, e che agiscono sul piano normativo e sociale e si dispiegano compiutamente nel contesto festivo, possiedono una loro densità simbolica che, quanto è maggiore, tanto più assicura l’ampiezza e la complessità del gioco. Dunque, la complessità della realtà sociale locale è tanto maggiore quanto maggiore è il dispiegamento di elementi di chiara impronta culturale, quali sono quelli simbolici. Nel gioco sociale, insomma, si manipolano elementi culturali; e quanto più lo spessore di tali elementi è ampio, tanto più vasta sarà la prospettiva del gioco stesso e delle attività di manipolazione e mediazione. Così, l’analisi etnografica e antropologica, per sortire il suo effetto, deve nuovamente attingere al livello simbolico e alla sua complessa formazione storica. Una conferma assai pregnante, in questa direzione, mi sembra venire dalla vetustà della festa della festa. Perché, nei contesti locali, si gioca pesantemente la carta dell’antichità della festa? Perché, d’altro canto, effettivamente, una festa “antica” sembra assolvere più efficacemente il suo ruolo nella costruzione e nel mantenimento della località? Perché l’allargamento dello spessore temporale della festa significa ampliamento della sua densità e stratificazione simbolica, e questo consente maggiori possibilità di gioco e un più ampio numero di giocatori. Perché, inoltre, chi si aggiudica le chiavi della profondità temporale e della sua plasmazione, acquisisce inedite possibilità di controllo del *frame* festivo, conseguendo un vantaggio considerevole sui suoi avversari e, per così dire, possedendo un’arma in più. Vi è, insomma, una relazione di continuità e funzionalità assai marcata tra manipolazioni del tempo, strategie simboliche e politiche locali”. F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 163.
- 17 “È l’evento vallisoletano per antonomasia, il più spettacolare e il più turistico però, forse, non il più valorizzato da chi vive la Settimana Santa con fede, dal punto di vista religioso e secondo esperienze intimistiche. In quanto grande evento nel quale parte-

cipano tutte le confraternite è frutto di una negoziazione continua di interessi e significati [...]. È in definitiva la grande cornice nella quale si riproducono le identità vallsoletane". J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García, P. Tirado Marro (a cura di), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, cit., p. 88.

- 18 Segnalo i nomi dei *pasos* più recenti, gli scultori e l'anno in cui sono stati realizzati: *Prendimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos* (Miguel Ángel Tapia, 1995), *Santísimo Cristo de la Exaltación* (Francisco Fernández Enríquez e figlio, 1999), *Nuestra Señora de la Amargura* (José Antonio Hernández Navarro, 2000), *Cristo Despojado* (José Antonio Hernández Navarro, 1993), *La Santa Cruz Desnuda* (Francisco Fernández León, 1993), *Nuestro Padre Jesús Resucitado* (Ricardo Flecha, 1994), *Virgen de la Alegría* (Miguel Ángel Tapia, 1997), *Preparativos para la Flagelación* (José Antonio Hernández Navarro, 2004), l'immagine di *José de Arimatea* (José Antonio Saavedra, 1995), facente parte del gruppo scultorio *Cristo de la Cruz a María*.

