

LA PERVIVENCIA Y PRESENCIA DE LO ANTIGUO EN COFRADÍAS Y HERMANDADES

POR

JOSÉ LUIS CAÑIZAR PALACIOS

Universidad de Cádiz

RESUMEN

En el presente artículo se pretende reflexionar sobre ciertos aspectos del actual mundo de las Cofradías y Hermandades de Semana Santa. Para ello se hará hincapié en los paralelismos mostrados con manifestaciones, igualmente de carácter religioso, desarrolladas en la Antigüedad, y más concretamente en el ámbito pagano romano. A tal fin se citan obras de autores cristianos y paganos de aquella época. Asimismo se resalta que algunos de los hábitos que hoy en día caracterizan a estas agrupaciones, fueron en origen condenados por la Iglesia al ser considerados signos de paganismo. En la actualidad suele olvidarse este innegable hecho.

PALABRAS CLAVE: Corpora, legislación tardorromana, cristianismo, paganismo, codex theodosianus, imágenes.

ABSTRACT

In the following article we aspire to reflect on some aspects of the actual world of the Holy Week's Fraternities. In this sense, we will insist in the parallelisms showed with manifestations, equally with religious character, developed in the Antiquity, more exactly in the pagan roman field. For that are cited books of the some Christians and pagans writers. It is emphasized that some of the customs that in the present time characterize this corporations, were originally condemned by the Church because they were esteemed similar to paganism. Usually we forget this indubitable fact.

KEY WORDS: Corpora, later Roman law, christianity, paganism, codex theodosianus, images.

Fundaciones Hispanas
Hispania Sacra 57 (2005)

A primera vista, por el título de este breve artículo, puede parecer pretencioso e incluso osado, intentar identificar la presencia de elementos de la Antigüedad en la caracterización y descripción de dos realidades del tipo de las Cofradías y Hermandades, tradicionalmente, y como es lógico, tratadas únicamente como productos de su contexto histórico, de sus épocas, esto es fundamentalmente de la Edad Media y la Edad Moderna, momentos de la gestación y configuración de la mayoría de ellas. De todos es conocida la influencia determinante de las disposiciones del Concilio de Trento¹ en la concepción, nacimiento y, por decirlo de algún modo, «puesta en escena» de las Cofradías y Hermandades, al punto que incluso las de reciente creación, nos referimos a las surgidas a lo largo de la última centuria, reproducen los gustos y maneras estéticos de las originadas en época medieval o moderna, lo cual, dicho sea de paso, no deja de ser aún más sorprendente, sobre todo cuando apenas acabamos de iniciar un nuevo siglo, el XXI de la era cristiana. Pero lo que resulta en gran medida desconocido es que algunos de los elementos que sirven para la celebración de los cultos externos e internos de estas corporaciones, muestran evidentes analogías con los empleados en un tiempo aún más lejano, el de la Antigüedad, y que además de ello, presentan una base y unos usos que no son cristianos sino, muy al contrario, eminentemente paganos.

Así, de entrada, el propio significado de los términos «cofradía» (del latín, *cum frater*) o «hermandad» aún siendo evidentemente de origen medieval², presenta antecedentes en el mundo romano. En este periodo, ya al menos desde el Principado, se desarrollaron gremios que agrupaban a individuos que se dedicaban a los mismos quehaceres, esencialmente tenderos, artesanos y mercaderes, pero también jardineros, panaderos, porteadores, etc.: eran los denominados *collegia o corpora* (¿de ahí el término «corporación» con el que en

¹ También llamado Tridentino, se celebró en Trento entre los años 1.543 y 1.563, durante los pontificados de Pablo III, Julio III y Pío IV. En él se estableció la reforma de la Iglesia católica y aún hoy en día sigue siendo un referente. De los celebrados por la Iglesia ocupa el lugar 19. Tras este concilio, como es conocido, sólo se han celebrado otros dos: Vaticano I y Vaticano II.

² Sobre el nacimiento de las cofradías, *vid.* Luis Suárez Fernández, *La renovación religiosa del siglo XIV. La aparición de las cofradías: I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora 1987, pp. 21-26. Sobre el término «cofradía», *vid.* Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona 1993, pp. 83-87.

Una muestra más actual de la definición del término la hallamos en publicaciones especializadas y de reciente aparición. Así sucede en la *Enciclopedia de la Semana Santa de Sevilla* editada por *El Correo de Andalucía* en 1999. En el volumen 6 se define como «congregación o hermandad formada para ejercitarse en obras piadosas». Por su parte el término «gremio», incluido en el volumen 10, se define como «corporación formada por miembros, oficiales y aprendices de una misma profesión u oficio. En la antigüedad, este tipo de corporaciones jugaron un papel fundamental en la fundación de hermandades o en su mantenimiento uniéndose a ellas. De las fundadas en este siglo (siempre en referencia a las surgidas en Sevilla), sólo la hermandad de Santa Marta tiene carácter gremial, pues fue creada en 1.948 por la corporación de hosteleros».

ocasiones también se conoce a las cofradías?³). Si las cofradías medievales suponían una unión de personas para un fin determinado y habitualmente agrupaban a gentes dedicadas al mismo oficio, lo mismo puede decirse de los *corpora* romanos. Además de ello si los gremios medievales cumplían también con una función de asistencia a sus miembros, esta vertiente fue igualmente con anterioridad desarrollada por los citados *collegia* romanos. En ellos también destacamos la existencia de estatutos, el pago de lo que pudiéramos denominar «cuotas» o «contribuciones» al fondo común, la propiedad de un local en el que desarrollar sus reuniones, dirigir sus cultos y celebrar sus festividades, etc.⁴.

Además de lo dicho, no olvidemos la existencia desde los tiempos republicanos de las denominadas *sodalitates*, sociedades de evidente contenido religioso (y de cuya existencia tenemos también noticias para Hispania⁵). Así, como ha indicado H.H. Scullard⁶, a la diosa Magna Mater o Cibele, cuyo culto se introdujo en Roma en el año 204 a.C.⁷, estaban vinculadas asociaciones de este tipo. Igualmente Jean Bayet al tratar las reformas religiosas iniciadas por Cayo Octavio en los inicios del Principado, se refiere a la revitalización «de colegios y cofradías que languidecían o morían, como los *Feciales* y los *Salios*, los *Sodales Titii* y los *Arvales*»⁸. Más concretamente, en el caso de esta última asociación, sus componentes eran conocidos como los *Fratres Arvales*, siendo una congregación religiosa de tipo agrario⁹. Congregaciones de este tipo continuaron en la vida del Imperio durante las centurias siguientes, tal y como nos confirma la *Historia Augusta*¹⁰. Incluso en los comienzos del Princi-

³ En caso de respuesta afirmativa, sería un cultismo heredado del mundo antiguo en un momento en el cual el hombre vuelve la vista al pasado clásico. Por otra parte en la legislación tardorromana es habitual la mención a estas agrupaciones de profesionales, y así en el *Codex Theodosianus* es posible hallar la presencia de distintos *corpora* de *navicularii* (a los que incluso se les dedica el título 5 del libro XIII: «*De naviculariis*»), *pistores*, *fabricenses*, *monetarii*, etc.

⁴ Para mayor información sobre estos términos y el sentido de estas agrupaciones, vid. J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains, depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident*, 4 vols., Bruxelles 1895-1900, reimpreso en Lovaina 1970; A.H.M. Jones, *The economic life of the towns of the Roman Empire: The Roman Economy*, P.A. Brunt ed., Oxford 1974, pp. 35-60; J.M^a Santero Santurino, *Asociaciones Populares en Hispania Romana*, Universidad de Sevilla 1978, 200 pp.

⁵ J.M^a Santero Santurino, *op.cit.*, pp. 43 y ss.

⁶ H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981, p.100.

⁷ Tito Livio XXIX,14,10-19.

⁸ Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, p.188.

⁹ *Idem*, *op.cit.*, pp. 94 y ss. Sobre los Arvales, vid. J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, École Française de Rome 1990, 806 pp.

¹⁰ Son varias las referencias a ellas en esta obra. Así en la biografía de Antonino Pío puede leerse lo siguiente: «Se hizo merecedor de un flamen, de juegos circenses, de un templo y de una cofradía de Antoninianos» (*SHA* 3,13,4); en la de Adriano, «... instituyó un certamen quinquenal, flámenes, cofrades y otras muchas cosas apropiadas para honrar a alguien a quien se considera como una divini-

pado, en sus *Res Gestae*, el propio Augusto declara haber sido «hermano de la Cofradía Arval, sodal Titio y sacerdote fecial»¹¹.

Por otra parte, el gusto cristiano por rendir culto a imágenes y sacarlas en procesión también procede de los tiempos antiguos, no es algo que aparezca en las etapas medieval o moderna. Originariamente al parecer no se trataba tanto de procesionar con imágenes como de hacerlo con iconos que reflejasen momentos de la vida de Jesús de Nazaret, de la Virgen y de los santos¹². El debate entre religión pública y religión privada, entre doctrina religiosa y los aspectos más estrictos de religiosidad, o empleando la terminología que se considera más apropiada para referirnos a esta temática, el debate entre la religión o doctrina oficial (es decir aquélla que codifica signos y ritos) y la religiosidad popular¹³, ya existiría pues en los últimos años del Imperio Romano (incluso antes, en el contexto de la religión pagana, también se daría esta dicotomía). Así desde fines del s. IV d.C., tal y como ha subrayado Averil Cameron¹⁴, la sensibilidad religiosa experimentó un fuerte impulso, al punto que se ha denominado al periodo que corre entre los ss. IV y VII d.C. «la época de la espiritualidad»¹⁵, de ahí el uso cada vez más frecuente de las imágenes religiosas¹⁶.

dad» (*SHA* 1,27,3); etc. -traducción de Vicente Picón y Antonio Cascón, Akal Clásica, Madrid 1989-. Sobre la cofradía de Antoninianos repetidamente aludida en la *Historia Augusta*, vid. M.H-G. Pflaum, *Les sodales antoniniani de l'époque de Marc Aurèle*, Paris 1966, 93 pp.

¹¹ *Res Gestae* 7 (traducción de Guillermo Fatás, *Cuadernos de Historia* 16, nº 252).

¹² Sobre cuestiones referentes a los primeros cultos a imágenes, vid. E. Kitzinger, *The cult of images in the period before Iconoclasm: Dumberton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 85-150. En cuanto a la divulgación de este culto, su desarrollo y las razones que motivan la adopción de elementos anteriormente considerados como idolatría, vid. André Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris 1979. En especial viene a señalarse que en las primeras imágenes cristianas se deja sentir la influencia ejercida por el arte oficial del Estado romano, usándose elementos que representaban al poder político, militar y jurídico del emperador y de los agentes del imperio (p. 10). De otra parte se indica que no será hasta mediados del s. VI d.C. cuando se multiplique el culto dispensado a imágenes cristianas, incluyendo la representación de Cristo (p. 80).

¹³ Acerca del concepto de «religiosidad popular» vid. principalmente la colección en 10 volúmenes *La religiosidad popular*, C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), Barcelona 1989, y dentro de ella de forma especial el artículo de Pedro Córdoba Montoya *Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*, pp. 70-81 incluido en el tercer volumen de esta colección; Alfonso Franco Silva, *La religiosidad popular en la Baja Edad Media: Gremios, Hermandades y Cofradías*, tomo I, San Fernando 1991, pp. 13-22.

¹⁴ Averil Cameron, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía (395-600)*, Barcelona 1998, pp. 82 y ss.

¹⁵ K. Weitzmann, ed. *The Age of Spirituality*, New York 1979.

¹⁶ En todo caso al aludir a las imágenes religiosas, siguiendo lo expuesto en el *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, vol. II, dirigido por Angelo di Berardino, 1983, pp. 1762-1766, habría que distinguir entre la utilización de las imágenes para el ornamento de las iglesias, para la instrucción de los fieles y para la ayuda de la oración, del culto propiamente dicho.

De todas formas, como advierte esta historiadora, no resultó sencilla la implantación de este fenómeno, por cuanto la legislación tardoimperial impedía venerar representaciones plásticas, tal vez en un intento de no atentar contra la sensibilidad de la comunidad judía (en tal sentido pudiera también entenderse el canon 36 del Concilio de Elvira) y con seguridad para no reproducir las prácticas y hábitos paganos. Por otra parte el gusto por procesionar imágenes o iconos estimamos que no puede ser anterior al s. V d.C. por cuanto en la legislación tardorromana de esta época no aparece medida alguna que se refiera al asunto¹⁷. Tal circunstancia es la que constata el estudioso que, por ejemplo, analice la primera gran compilación de legislación romana, el *Codex Theodosianus*, donde puede comprobar que en su seno resulta imposible hallar medidas referentes a cuestiones de religiosidad popular parecidas, y estamos haciendo referencia a un volumen de legislación tardorromana que recoge más de 2.500 leyes y que además cuenta con un libro, el XVI, dedicado casi exclusivamente a cuestiones de carácter religioso, libro que por otra parte ofrece un contenido de más de 200 constituciones. Más aún, lo que encontramos en él son una serie de medidas que prohíben el culto a las imágenes al considerarlo un rasgo de paganismo, siendo así vetada una de sus fórmulas de expresión (no se trata pues de actuar contra una manifestación de religiosidad popular cristiana, sino de reaccionar contra el paganismo). Este es el caso de una serie de constituciones recogidas en el título 10 de dicho libro («*De paganis, sacrificiis et templis*») que condenan la reverencia a ídolos e imágenes.

Así *CTh.* XVI,10,6 del emperador Constancio II, emitida el 19 de febrero del 356 en Mediolanum (Milán), decreta el castigo capital para aquellos de los que «*se tenga constancia que rinden devoción a sacrificios o adoran imágenes*». Más tarde, el 24 de febrero del año 391 y en la misma ciudad, *CTh.* XVI,10,10 de los emperadores Graciano, Valentiniano II y Teodosio I entre una serie de prácticas paganas que prohíbe, incluye el «*reverenciar imágenes formadas por el trabajo mortal*». Lo mismo cabe decir del contenido de *CTh.* XVI,10,12 emitida por Teodosio I, Arcadio y Honorio en Constantinópolis el 8 de noviembre del 392, que amén de ser considerada la sentencia de muerte del paganismo¹⁸, en ella se dice que «*nadie, sea de la dignidad que sea, sacrificará una víctima inocente a imágenes insensibles en ningún lugar o ciudad*». Igualmente y sin abandonar esta ley, un poco más adelante se decreta de una parte la pérdida de la propiedad o casa en la cual tenga lugar una superstición pagana, y de otra la confiscación por parte del Estado. Es más, *CTh.* XVI,10,18 del 20 de agosto del año 399 y emitida en Patavum (Pádua) ordena la eliminación de los

¹⁷ Pese a ello señalemos que se ha afirmado que ya a fines del s. IV d.C. la idea del retrato de Cristo era comúnmente aceptada (André Grabar, *op. cit.*, p. 69).

¹⁸ J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, pp. 251-252.

ídolos de los templos paganos. Esta serie de prohibiciones no serían sin embargo muy efectivas cuando nuevamente Arcadio, Honorio y Teodosio II han de insistir en el asunto y publican en Roma el 15 de noviembre del año 408 una nueva constitución (*CTh.* XVI,10,19) en la que denuncian que las imágenes permanecen recibiendo culto de los paganos en templos y capillas, precisando que si se da esta circunstancia habrán de ser suprimidas.

Los castigos para los infractores de la normativa imperial evolucionarían desde la pena capital decretada por Constancio II (*CTh.* XVI,10,6) a la incapacidad para heredar bienes testamentarios de aquellos cristianos contaminados por la «*impía superstición de la idolatría*» (*CTh.* XVI,7,2 y 3), medida ésta que habría de aplicarse tanto en la zona occidental del Imperio como en la oriental ya que una constitución tiene por lugar de emisión a Patavum y otra a Constantinópolis, siendo publicadas respectivamente el 20 y 21 de abril del 383 por Graciano, Valentiniano II y Teodosio I.

Además de lo comentado buena prueba de la negativa cristiana al culto de imágenes sería la propia actitud de los escritores eclesiásticos de la época, que igualmente se muestran contrarios a su uso y culto, lo cual sin duda ha de ponerse en relación con su lucha contra el paganismo, que precisamente gusta, como indicábamos anteriormente, de este tipo de liturgia. Es, en definitiva, un rechazo a la idolatría. Tal vez uno de los ejemplos más significativos por tratarse de uno de los considerados Padres de la Iglesia, sea el que nos ofrece Agustín de Hipona, quien en su *Ciudad de Dios*, al analizar cómo ha de rendirse culto a la divinidad, se manifiesta del siguiente modo: «*Y si alguien sostuviese que rinde culto al Dios soberano, esto es, el Creador de toda alma y de todo cuerpo, con la estolidez y monstruosidad de los simulacros, con los sacrificios de homicidios, con la coronación de las vergüenzas del hombre, con el lucro de los estupros, con la sección de los miembros, con la abscisión de los genitales, con la consagración de los bardajos y con las fiestas de juegos impuros y obscenos, no peca precisamente por rendir culto a quien no se debe, sino porque rindiendo culto al que se le debe, lo rinde no como se le debe*» (*De civitate Dei*, VII, 27,2) —traducción de José Morán, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964—.

Incluso algunos de estos autores como Eusebio de Cesarea, nos informa de cómo el emperador Constantino I, justamente para distinguirse de la idolatría del paganismo, «*prohibió por ley que se sacralizara su efigie en los templos idólatricos para no contagiarse ni en pintura con el error de aquellos que él mismo había proscrito*» (*Vita Constantini* IV,16) —traducción de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid 1994—.

Al final de este combate, pese a todo y como resulta evidente por la propia evolución de la Iglesia cristiana, no triunfan las tesis de estos autores a los que

por identificar la representación escultórica o pictórica de la divinidad con el paganismo, pudiéramos aplicar el término de «anti-ímagenes»¹⁹. Buena prueba de esta caracterización de estos autores son las manifestaciones hechas a inicios del s. IV d.C. por Lactancio quien dice: «*Pero ellos (se refiere a los paganos) temen que toda su religión se convertirá en inane y vana si no tienen delante aquello a lo que adoran, y por eso hacen estatuas que, como son imágenes de muertos, son como muertos: y es que carecen de sentido*» (*Institutiones Divinae* II,2,9) o «*No entienden los hombres ignorantes que si las estatuas pudieran sentir y moverse, adorarían ellas sin duda al hombre que las ha modelado, ya que si no hubiesen sido modeladas por el hombre, seguirían siendo piedra tosca y áspera o materia informe y ruda*» (*Institutiones Divinae* II,2,11) —traducción de E. Sánchez Salor, Gredos, Madrid 1990—²⁰.

En este último sentido se expresa igualmente la legislación imperial del Teodosiano que en repetidas ocasiones insiste en que las imágenes de las deidades son una muestra del trabajo mortal y que no tienen un valor mayor que el puramente artístico. Así *CTh.* XVI,10,8 emitida en Constantinópolis el 30 de noviembre del año 382 por Graciano, Valentiniano II y Teodosio I dice que «*las imágenes que se sitúan en los templos han de medirse por el valor de su arte más que por su divinidad*»; y *CTh.* XVI,10,12 recalca que tales imágenes son fruto del trabajo del hombre y que «*están destinadas a sufrir el daño del tiempo*».

En concreto la primera de estas constituciones dirigida a Palladius, *dux Osdroenae*, va referida al culto en la ciudad oriental de Edessa²¹, e igualmente decreta la expropiación de los templos y sus tesoros, entre los cuales evidentemente se encuentran las representaciones escultóricas de los dioses paganos. Sin embargo no se dictamina el cierre del templo, sino que queda transformado en una especie de museo público, admitiéndose su ingreso pero sólo con la finalidad de contemplar obras de arte, nunca para proceder a sacrificios prohibidos por la legislación imperial. Dicho de otro modo, el emperador cristiano (en este caso Teodosio I) reconoce a esta representación de las deidades únicamente un mérito artístico, nunca las llega a identificar con objetos dignos y propios del culto²².

¹⁹ Sobre la aceptación final de la representación de imágenes por el cristianismo, vid. Vittorio Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose*, Napoli 1977, en especial pp. 313 y ss.

²⁰ Precisamente el título del libro II de esta obra resulta bastante significativo: «Origen e inutilidad de las estatuas de los dioses». Además de Agustín y Lactancio, otros autores cristianos que se expresan en este sentido son Tertuliano (*De idolatria* IV,1) y con anterioridad, en el siglo III d.C., Orígenes (*Contra Celso* VII, 62-67).

²¹ Vid. Gothofredus, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. VI.1/VI.2, Lipsiae 1796, pp. 300-304.

²² Acerca de la actitud del cristianismo hacia los monumentos paganos en época tardorromana, vid. Helen Saradi-Mendelovici, *Christians Attitudes toward Pagans Monuments in Late Antiquity and their legacy in Later Byzantine Centuries: Dumberton Oaks Papers* 44 (1990), pp. 47-61.

Por consiguiente, como fácilmente puede observarse, queda claro que a partir de Teodosio I se recrudece la postura del cristianismo frente al paganismo al que ahora se intenta suprimir o modificar. Sin embargo no deja de ser paradójico que se acabe adoptando como propio el gusto por el culto a las imágenes contra el que tan enérgicamente han combatido los emperadores cristianos tardorromanos. Y más contradictorio es que precisamente aquellos cultos de corte oriental que se convirtieron en baluarte del paganismo para contrarrestar la cada vez mayor fuerza del cristianismo (por ejemplo el culto a Cibele), con el transcurrir de los siglos acaben aportando a esta religión elementos de culto, y además ampliamente celebrados y extendidos, como seguidamente veremos.

En otro orden de cosas, en un primer momento habría aparecido un gusto extendido por rendir culto a las reliquias de santos, sobre todo desde mediados del s. IV d.C. En la misma época se habrían puesto de moda las peregrinaciones (recordemos la visita a Jerusalén de Helena, la madre del emperador Constantino I²³. Pero antes que el cristianismo, tanto la cultura judía como la grecorromana conocieron también este fenómeno). ¿Y en cuanto a las imágenes? Ya hemos comentado que en un principio procesionan iconos. El hábito por representar escultóricamente las figuras de Jesús y María acabó triunfando pese a las dificultades. De hecho a comienzos del s. IV d.C. el Concilio de Elvira emitía disposiciones contrarias a las representaciones murales en el interior de las iglesias (canon 36)²⁴, prohibición que aunque sea de carácter general, es decir se extiende a cualquier representación pictórica, nosotros podemos entender que específicamente pudiera referirse a las que mostraran escenas relativas a las vidas de Jesucristo y María. En todo caso la prohibición hace referencia a pinturas murales, no a iconos²⁵.

Los primeros testimonios del uso de grandes iconos públicos se sitúan en el contexto de las guerras contra Persia a fines del s. VI d.C., cuando curiosamente fueron sacados en procesión como estandartes militares²⁶. Recordemos que ya los egipcios o los asirios, por citar dos conocidos ejemplos, acostumbraban acudir al campo de batalla acompañados por las representaciones de sus dioses. Pero lo mismo podemos decir, volviendo al contexto cristiano del periodo tardorromano, en ocasión del célebre combate de Constantino I, primero con Majencio en el Puente Mulvio en el año 312 y luego con Licinio en el 324²⁷, o

²³ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* III, 42.

²⁴ *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.*

²⁵ Sobre el particular, vid. Cabrol *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. IV 2, Paris 1921, pp. 2687-2694.

²⁶ Averil Cameron, *op. cit.*, p. 89.

²⁷ Por ejemplo, Eusebio de Cesarea *Vita Constantini* II, 3, 2: «Hizo los usuales preparativos para el equipamiento de su ejército, y reunió junto a sí todas las unidades de caballería y de infantería;

del enfrentamiento entre Teodosio I y Eugenio en el río Frigido a fines de la cuarta centuria.

Ni que decir tiene que con bastante anterioridad, distintas culturas portaron en procesión a sus divinidades. Pero sin duda es la literatura latina la que nos ofrece los más ilustrativos y a la vez asombrosos ejemplos de este tipo, siendo por otra parte clara muestra de la larga vida de este tipo de manifestaciones religiosas en la Historia de Roma. Así en la obra de Lucrecio, en el periodo republicano, hallamos una curiosa y preciosa descripción de una procesión protagonizada por una imagen de la diosa Cibele, nos referimos concretamente al *De rerum natura* II, 598-645. Ya en época altoimperial, otro tanto podemos decir de un pasaje de la conocida obra de Apuleyo *El asno de oro* XI, 8-11, siendo en este caso la protagonista la diosa de origen egipcio Isis, a la que además acompañan en procesión otras divinidades. (E incluso en el Bajo Imperio, también encontramos noticias sobre procesiones de esta índole, de nuevo en referencia a Cibele: Arnobio, *Contra las naciones* V, 5-7).

Si analizamos sus contenidos, observamos las sorprendentes semejanzas existentes entre las procesiones descritas en estas dos obras latinas y los desfiles procesionales actuales. Así por ejemplo en el relato de Lucrecio podemos identificar la presencia de un trono colocado sobre un carro en el que es portado la imagen de Cibele, la madre de los dioses, que además es representada con toda dignidad y acompañada de todos los signos de su poder divino, todo ello con la clara intención de conmover al fiel. Además la acompañan ciertos sacerdotes que portan diversos emblemas, existe la presencia de música (se habla de palmas, cóncavos címbalos, cuernos y flauta²⁸), se preparan alfombras a su paso (en este caso con bronce y plata), y le arrojan pétalos de flores (en concreto se trata de rosas). La procesión, nos dice Lucrecio, recorre diversos países y las ciudades más populosas, y la imagen «*bendice silenciosamente a los mortales con mudo saludo*»²⁹ (traducción de José Ignacio Ciruelo Borge, *Lucrecio. De la naturaleza*, Bosch, Barcelona 1976).

El relato de Lucrecio, por otra parte, no es el único testimonio que poseemos en referencia a la procesión de esta diosa. Singular por lo que describe resultan en este sentido los *Fasti* de Ovidio. En un pasaje de esta obra se menciona que la diosa porta sobre su cabeza una «*turrifera corona*» (*Fasti* IV, 219). ¿Se trata de una corona semejante a las que hoy en día portan nuestras Dolorosas? Por lo demás la descripción del cortejo procesional de Ovidio co-

a la cabeza de todos iban los símbolos de la esperanza justamente puesta en Dios» –traducción de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid 1994–.

²⁸ *Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum cóncava, raucisonoque minantur cornua cantu et Phrygio stimulat numero cava tibia menti ...* (II, 618-620).

²⁹ ... *Ergo cum primum magnas inuecta per urbis munificat tacita mortalis muta salute ...*

incide en varios puntos con la aportada por Lucrecio, y así se repite la presencia de instrumentos musicales como flautas y tambores (*Fasti* IV, 183-186), y vuelve a insistirse en que el desfile tiene lugar en la ciudad (*Fasti* IV, 186: «*Urbis per medias exulata vias...*»).

Por su parte también Dionisio de Halicarnaso con anterioridad a Ovidio nos ofrece otra muestra de la procesión de Cibeles. Su relato demuestra que no se trataba sólo de una mera procesión, sino que con motivo de su festividad (4 de abril), se realizaban igualmente juegos y otros sacrificios, la procesión recorría las calles de Roma y había acompañamiento musical —nuevamente flautas y tambores— (Dionisio de Halicarnaso *Historia Antigua de Roma* II, 19, 4-5).

En cuanto a la procesión reseñada por Apuleyo, viene a completar esta descripción. Como la de Cibeles, se celebra en una ciudad, también se habla del acompañamiento musical (exactamente aquí se habla de «*muchos instrumentos de muy suave música, así como sinfonías muy suaves y flautas y chirimías*», y más adelante de trompetas y trompetas retorcidas) y del desparramar de flores. Pero además, son citados el hábito de perfumar el ambiente con ungüentos olorosos, la presencia de hombres y mujeres que portan candelas y cirios, la presencia de sacerdotes, diversos símbolos propios de la divinidad representada, participación de otras divinidades e incluso la existencia, una vez terminada la procesión, de ¡un besapiés! Al llegar a la costa, punto de destino del desfile, nos dice Apuleyo que se formalizan los últimos rituales, para finalmente retornar nuevamente en procesión hasta su templo. Por lo hasta aquí dicho, la diosa protagonista de esta procesión no puede sino, de forma concreta, y diríamos también que irremediable, recordarnos a nuestra Virgen del Carmen, patrona del mar y de los marineros³⁰. De forma más amplia nos vienen a la mente las imágenes de nuestros actuales desfiles procesionales de Semana Santa.

Hemos citado tan sólo dos ejemplos, pero el hábito estaría bastante más generalizado y además, como decíamos al referirnos a la legislación tardorromana, era propio del culto pagano. Un caso que bien puede resumir lo hasta el momento expuesto, es el relato de la pasión de las santas vírgenes Justina y Rufina que, aunque datado en los ss. VI o VII d.C., se refiere a un episodio acaecido a fines del s. III o inicios del s. IV d.C. En él se dice que las santas fueron objeto de martirio en la ciudad bética de Hispalis por haber destrozado la imagen de una divinidad de origen sirio (Salambó) que, en procesión, mar-

³⁰ Nos dice Apuleyo (XI,17) que al terminar los actos, toma la palabra uno de los sacerdotes y se expresa tal y como sigue: «*Paz al príncipe y gran senado, caballeros, y a todo el pueblo romano, y buen viaje a los marineros y a las naves que van por la mar*» (traducción de José María Royo, *Las metamorfosis*, Cátedra, Madrid 1988). Las analogías con todos los actos previos actualmente, por ejemplo en Cádiz, a la partida del buque escuela de la armada española, «Juan Sebastián Elcano», son evidentes.

chaba por las proximidades de la ciudad pidiendo donativos. Las santas se negaron a ello y el argumento fue «*que no adoramos a un ídolo hecho a mano, que no tiene ojos, ni manos, ni pies, ni espíritu vivo en sí mismo*»³¹. Es decir, existe una concepción de la imagen similar a la que hemos visto en la legislación de fines del s. IV (CTh. XVI,10,8 y 10) y entre los autores cristianos (Lactancio o San Agustín).

Tras esta negativa, el porteador de la imagen se avalanzó contra las vasijas que vendían las santas, fragmentándolas en mil pedazos. La reacción de éstas fue empujar la imagen del dios que cayó al suelo y se rompió. A continuación fueron acusadas de sacrilegio, detenidas y sometidas a tormentos hasta la muerte. Lo atractivo de la narración es que constatamos que una ciudad como Sevilla, que actualmente muestra todo su fervor religioso en la celebración de la Semana Santa cristiana y católica, al parecer también lo mostraría a fines del s. III o inicios del s. IV d.C. pero en este caso hacia un culto pagano de corte oriental, en el que destacaría además de la citada procesión, incluso la existencia de un triduo religioso: las denominadas Adonías³².

Al margen de estos relatos, ya en los primeros tiempos del periodo republicano, según nos informa H.H. Scullard³³, la población romana solía procesionar en torno a los templos en unas ceremonias denominadas *supplicationes*, hallando en los templos estatuas o símbolos de los dioses expuestos en plataformas denominadas *pulvinaria* donde podían ser adorados por los arrodillados fieles. Todavía en época imperial, como nos informa la *Historia Augusta* encontramos la existencia de *supplicationes* entendidas ahora como «*plegarias y ceremonias de acción de gracias decretadas por el senado en honor de una o más divinidades*»³⁴.

Incluso en la antigua Roma, tal y como destaca José M^a Blázquez Martínez³⁵, tenemos noticias de la creencia en que las imágenes podían salvar a las ciudades que sufrían la peste. Si la primitiva iglesia cristiana se oponía a muestras de religiosidad popular como la descrita, en cambio para la Edad Moderna ya no es así, de modo que tenemos noticias de justamente lo contrario. Así resulta conocido que, por ejemplo, con ocasión de un estallido de un brote de peste en la ciudad de Cádiz en el año 1.681, se cuenta que una fiel vio a Jesús Nazareno bajarse de su altar, tomar su cruz y salir a las calles de la ciudad.

³¹ Vid. Pilar Riesco Chueca, *Pasionario Hispánico*, Universidad de Sevilla 1995, pp. 141-149.

³² Sobre este culto, vid. F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Seville: Syria* 8 (1927), pp. 330-341; A. García Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967.

³³ H.H. Scullard, *op.cit.*, p. 21.

³⁴ *SHA* I,12,7-8, nota 58 Akal Clásica, Madrid 1989.

³⁵ José María Blázquez Martínez, *El nacimiento del Cristianismo*, Madrid 1990, p. 60.

Poco después terminaba la epidemia y en agradecimiento fue portada en procesión la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno. De hecho esta acción le vale aún actualmente el título de Regidor Perpetuo de la ciudad³⁶. Además no se trata de la única ocasión en que esta imagen se ve implicada en un acontecimiento similar, ya que también esta cofradía celebró una función religiosa como agradecimiento a la divinidad por impedir que una epidemia de fiebre amarilla afectara a la ciudad³⁷.

No acaban aquí las prácticas vigentes en el mundo cofrade de nuestros días que puedan ser perfectamente relacionadas con hábitos heredados de la Antigüedad pagana. Tal vez uno de los puntos en común más sorprendentes sea el hábito generalizado en Andalucía del pregón, que en este ámbito suele tener por objeto ensalzar las virtudes de los Titulares de las diversas Hermandades. Resulta tentador vincularlo con el género encomiástico del panegírico imperial, que perseguía el mismo objetivo pero en este caso centrado en un protagonista diferente: la figura del emperador. Si en el panegírico imperial hallamos la alabanza sin límites del *Augustus*, del que se contempla además toda una variada gama de virtudes y actos loables, y el auditorio espera que discurra en este sentido, prácticamente lo mismo cabe decir del pregón cofrade. En el primer caso, el público asistente sabe que lo que va a oír es la adulación del emperador y éste espera del panegirista el encomio y la loa. Del mismo modo, quien asiste hoy en día al acto cofrade del pregón espera del pregonero que sepa resaltar y destacar, por ejemplo, la exuberancia y perfección de la Dolorosa de turno³⁸. Tanto el hombre

³⁶ Sobre la historia de los acontecimientos en cuestión, *vid.* Fray Gerónimo de la Concepción, *Emporio del Orbe*, Amsterdam 1690; M. Bustos Rodríguez, *Un comerciante saboyano en el Cádiz de Carlos II. Las memorias de Raimundo de Lantery (1.673-1.700)*, Cádiz 1983, 376 pp.

³⁷ Arturo Morgado García, *La difícil supervivencia de las cofradías penitenciales gaditanas en el primer tercio del siglo XIX: Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba 1996, pp. 201-208.

³⁸ A modo de ejemplo, citamos aquí un fragmento de uno de estos pregones, en concreto perteneciente al XV Pregón de la Amargura (titular de la Venerable, Inmemorial y Pontificia Cofradía de Penitencia del Santísimo Cristo de la Humildad y Paciencia y Nuestra Señora de la Amargura, de la ciudad de Cádiz), celebrado en la Parroquia de San Agustín de Cádiz en septiembre del año 2.000, editado por la citada Cofradía e impreso en Madrid:

«La Virgen de la Amargura / lucero de cielo y claro / cosecha entre sus pliegues / las almas de los cristianos, / que es Ella la que reparte / después todo su encanto / a los hijos que se acercan / para aliviar su quebranto, / que es la Virgen de la Amargura / la que atiende nuestros llantos / que es el nombre de Amargura / el que trae paz y remanso, / que nombre es de reina / y madre, luz, guía y faro / que nos lleva en el sendero / ante el poder soberano, / que su nombre es estandarte / del mayor fervor mariano, / que Amargura es paraíso / donde no habita el pecado, / que su nombre es melodía / y preludeo de los cantos, / júbilo de gozo eterno / y alegría de entusiasmo, / salud para el enfermo / y para la herida bálsamo, / el ancla en la tempestad / y esperanza en el fracaso, / trono de sabiduría / y espejo de todo lo cauto, / belleza de luna llena / y flor nacida de mayo / que tu nombre es pureza / en el grana de tu palio / y tu rostro oro fino / en la plata de tu paso».

romano del s. IV d.C., fuera cristiano o pagano, como el hombre cofrade de nuestros días en modo alguno espera oír desacreditaciones del emperador en un caso, o del Titular de la Hermandad en otro.

Hemos dicho que el protagonista del panegírico es el emperador, y tal vez desde este punto de vista pudiera argumentarse que en modo alguno resulta comparable este producto de la literatura latina con el pregón cofrade, ya que en el primero el protagonista es masculino y en el segundo femenino. Sin embargo conviene recordar que tampoco faltan las muestras de panegíricos tardo-romanos en honor de mujeres, y así por vez primera en el s. IV d.C. encontramos que ciertas mujeres de la familia imperial son objeto de loa en vida por los panegiristas. Tal sería el caso de Eusebia, la esposa de Constancio II a la que Juliano dedica un panegírico en el año 356, o de Helena, que dentro de la *Vita Constantini* resulta altamente alabada por Eusebio de Cesarea (*Vita Constantini* III,41,2-47). Otro notable ejemplo sería la emperatriz Flaccila, esposa de Teodosio I. En definitiva, conforme avanzamos en el tiempo también la mujer recibió la atención y estima de los panegiristas, y en consecuencia resulta claro que pueden perfectamente establecerse paralelismos entre los *elogia* latinos y los pregones dedicados a los Titulares de las actuales cofradías (y no sólo a ellos, puesto que como todos sabemos también existe el Pregón de Semana Santa, acto oficial previo a dicha celebración).

El paralelismo llega incluso hasta la persona encargada del discurso laudatorio. No puede tratarse de cualquiera, ha de ser un personaje de reconocido prestigio y que responda a las expectativas, en definitiva que no traicione la confianza en él depositada. Tanto el panegirista romano (sobre todo éste) como el pregonero cofrade, han de tener ciertas dotes oratorias imprescindibles para captar la atención del auditorio y engrandecer el acto del que son protagonistas.

En todo caso sin duda alguna el elemento más llamativo del legado tardoantiguo en nuestras actuales hermandades procesionales lo hallamos en el tratamiento externo de las imágenes, y más exactamente de las Vírgenes. Prácticamente en ellas se reproduce buena parte de la imagen que probablemente pudiera tenerse de la emperatriz tardo-romana. Como ha destacado Mar Marcos³⁹, la emperatriz de aquella época deja su huella en la representación que solía hacerse de la Virgen. Nosotros añadiríamos que su impronta permanece hasta nuestros días, eso sí con una cierta dosis extra de elementos barrocos. Cierto es que no se trata exactamente de un legado pagano, puesto que hablamos de emperatrices cristianas, pero es innegable que los atributos que las acompañan en su representación oficial sí que son de origen pagano, atributos que luego se asocian a la figura de María, primero en el arte paleocristiano,

³⁹ Al respecto, vid. Mar Marcos, *Representaciones visuales del poder en época tardoantigua: la imagen de la emperatriz: Hispania Sacra* 48 (1996), pp. 513-540.

más tarde también en el lenguaje visual renacentista y barroco (tocados, joyas, ropajes o el Niño en brazos).

La lista de enseres o elementos de corte pagano que transitan en los desfiles procesionales contemporáneos también sería larga: el llamado *senatus*, con la leyenda «*SPQR*», la dalmática de los acólitos⁴⁰, el cingulo y la túnica de los nazarenos, las medallas, los enseres que reciben la denominación de *insignias*, ... Incluso la propia organización del cortejo procesional nos recuerda ese mundo, amén de ser un símbolo del ejército divino, puesto que es ésta la apariencia que ofrece, no en balde se emplea el término «desfile procesional» para referirse a su formación en la calle.

Finalmente hemos de decir que no ha de extrañarnos esta presencia de elementos paganos por cuanto el cristianismo nace, no lo olvidemos, en el contexto de la Antigüedad, y además inmerso en un mundo pagano al que más tarde logra imponerse, si bien medie entretanto una etapa de ambigüedades (por otra parte claramente asumida por la propia Iglesia cristiana)⁴¹, que es lo que precisamente explica este legado pagano en el contenido de signos, símbolos, ritos y términos actualmente considerados o adoptados como cristianos⁴².

⁴⁰ En la *Historia Augusta* se dice en referencia al emperador Cómodo que «*Se presentó en público con una dalmática y con este atuendo dio la señal de salida de las cuadrigas*» (*SHA* VII,8,8). En la edición de Vicente Picón y Antonio Cascón se especifica al respecto en la nota 22 del capítulo que, «*se trata de una prenda que jamás fue de uso general hasta que la adoptó la Iglesia Católica*».

⁴¹ Ilustrativo ejemplo de ello es el estudio realizado por Juan Antonio Jiménez Sánchez, donde se destaca cómo los predicadores cristianos han de recurrir al lenguaje y vocabulario de los juegos públicos romanos a fin de llegar con su mensaje a mayor número de personas y sectores sociales, dado que estos antiguos espectáculos de origen pagano seguían siendo del gusto de una población que sin embargo era ya mayoritariamente cristiana (*El lenguaje de los juegos en la patrística de Occidente (siglos III-VI)*: *Polis* 12 (2000), pp. 145-169).

⁴² Baste pensar, por ejemplo, en el término de *pontifex maximus*, que de encarnar el principal cargo religioso del mundo pagano romano, pasa a convertirse en el principal cargo religioso del mundo cristiano católico. La más clara muestra de la convivencia de elementos paganos y cristianos hasta la implantación definitiva del Cristianismo, la tenemos en que incluso los primeros emperadores cristianos portaron el título de *pontifex maximus*, siendo Graciano, en el último tercio del s. IV d.C., el primero que renunció a él, aunque no sin polémica (vid. Alan Cameron, *Gratian's repudiation of the pontifical robe: Journal of the Roman Studies* 58 (1968), pp. 96-102). Más aún, la reunión extraordinaria del Papa católico con sus cardenales, se conoce con el nombre de *consistorium*, es decir, recibe el mismo nombre que el antiguo consejo del que se asesoraba el emperador tardorromano de los ss. IV y V d.C.

Tal asimilación de elementos paganos se observa también en la adopción e inclusión de ciertas festividades ahora consideradas cristianas pero de base eminentemente pagana. Así, tras la reforma del calendario romano basado en festividades paganas, el *Sol Natalis Invictus* se convierte en la fecha de conmemoración del nacimiento de Jesucristo. Acerca de esta asimilación, vid. Michel Salzman, *The christianization of sacred time and sacred space: The transformations of Urbs Roma in Late Antiquity, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 33, Porsmouth, Rhode Island 1999, pp. 123-134. Se resalta de modo particular que ocurrió antes la cristianización del tiempo que la del espacio.

Pero además de lo comentado no hemos de pasar por alto que en el Renacimiento, el hombre detiene su mirada en el mundo clásico grecorromano que desde ese momento ejercerá una poderosa influencia en todo lo que concierne al conjunto de manifestaciones artísticas, y de ahí la inevitable presencia de este legado pagano en nuestras cofradías y hermandades, por cuanto este gusto por dicho pasado, se refleja en la concepción de imágenes y cultos.