

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2024. nº 24. Texto 01: 1-10

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v24.8143>
Recibido: 22-07-2023 Admitido: 04-09-2023

La descripción densa en relación a la eficacia simbólica en la Semana Santa gaditana. El caso de los cargadores

Thick description in relation to the symbolic efficacy in the holy week of Cadiz. The case of the porters

Mario CABALLERO DURÁN

Universidad de Granada (España)
mario.caballero.duran@gmail

Resumen

Este texto reflexiona sobre el uso de la descripción densa de Clifford Geertz para la interpretación de la eficacia simbólica en la Semana Santa gaditana en lo relativo a los cargadores de las procesiones. El artículo está dividido en cuatro partes: contexto general de la Semana Santa; contexto histórico; análisis teórico acerca de la descripción densa y la eficacia simbólica en la Semana Santa y la aplicación de la descripción densa durante mi trabajo de campo en Cádiz.

Abstract

This text reflects on the use of thick description of Clifford Geertz for the interpretation of symbolic efficacy in Holy Week in Cádiz in relation to the porters. The article is divided into four parts: general context of the Holy Week; historical context; theoretical analysis about thick description and the symbolic efficacy in Holy Week and the application of the thick description during my field work in Cádiz.

**Palabras
Clave**

Descripción densa. Eficacia simbólica. Semana Santa. Cádiz. Metodología
Thick description. Symbolic efficacy. Holy week. Cadiz. Methodology

Introducción

Escribe Clifford Geertz en su libro *La interpretación de las culturas* que el hombre es un animal que se ha envuelto en una urdimbre de significados que él mismo ha tejido. Así pues, el objeto de la antropología no es la verificación de leyes universales en aspectos culturales; más bien, es el trabajo del antropólogo el descifrar qué significan esas urdimbres que mantienen al hombre en la telaraña.

Uno de los campos de estudio de la antropología donde más se ha corrido la tinta ha sido aquél de la antropología simbólica y religiosa. Es por eso que, en este breve texto, me propongo añadir una tesis más: la necesidad de la metodología de la descripción densa para la comprensión de la eficacia simbólica en la Semana Santa gaditana. Así, pues, escribe el antropólogo Briones Gómez (2020) que la Semana Santa es el fenómeno característico por antonomasia de la expresión religiosa andaluza. En la Semana Santa, los andaluces seguidores de esta fiesta, reviven a través de rituales públicos la Pasión de Cristo a través de imágenes procesionales, organizadas en cofradías y hermandades, con relación a las autoridades eclesiásticas, pero con autonomía propia. Posteriormente, a razón de este fenómeno vivido añade que,

“los sistemas religiosos forman parte de la estructura del sistema cultural y están en interdependencia con el esquema de pensamiento, por lo que es necesario trascender el propio sistema de pensamiento. Porque una religión no es una mera acumulación de creencias y ritos sino un sistema de interpretación del hombre y del mundo” (p.238).

Queremos señalar además que, tal y como lo comentó Rodríguez Becerra (2010), aunque bien el tema central de la Semana Santa es la Pasión de Cristo, la figura predominante es la Virgen María. Tal y como él lo explica, “Es de destacar la poderosa presencia de la Virgen, especialmente en la Andalucía occidental, a pesar de ser una fiesta de Cristo” (p.2). De esta forma, Briones Gómez (1983) propone que, antes de realizar cualquier investigación o discusión que trate acerca de la semana santa andaluza, hay que partir de una serie de puntos que nos ayude a orientarnos en este ritual.

La primera de estas aclaraciones es la comprensión de la heterogeneidad existente en la representación de esta festividad. Así pues, “la semana santa andaluza no es un hecho homogéneo ni idéntico en toda Andalucía” (Briones Gómez, 1983, p.1). Este hecho se muestra evidente para todo aquel que observe mínimamente las formas diversas del festejo; podemos encontrar diferencias notables entre la semana santa en Cádiz, Málaga, Puente Genil y Roquetas de Mar. Aunque bien no sea un hecho homogéneo, es cierto que produce sentimientos de cohesión identitaria en aquellos grupos que participan en el fenómeno de esta religiosidad popular; así, se puede crear sentimientos supracomunitarios en aquellas comunidades practicantes de la Semana Santa. Así lo explica Carvajal Contreras (2021),

“Este tipo de religiosidad genera fuertes vínculos de identidad colectiva, que puede ser compartida por los miembros de una comunidad (una localidad, un barrio, un gremio o toda una ciudad) pero que también puede ser compartida por varias comunidades, adquiriendo así un carácter supracomunal que excede los límites de la propia población o el propio grupo social al que se pertenece” (p.50).

De la aclaración anterior se desliga el siguiente punto: al existir diversas formas de representación de la semana santa, el estudio del ritual debe ser comprendido en los contextos en donde se manifiesta. De este modo, la realización de un estudio generalista acerca del festejo debería presuponerse complicado. No obstante, la comparación es la herramienta más básica que dispone la Antropología para hallar patrones generalistas. Así pues, tras un estudio comparativo, comprenderíamos que cada semana santa participaría en su particularidad, del mismo modo que en un patrón generalista. La comprensión del hecho general pasa por la comprensión del hecho particular. Esta perspectiva de acercamiento al hecho antropológico se expone en el artículo de George Marcus, *Etnografía del sistema mundo* (2001):

“Más bien, sostiene (*la etnografía multilocal*) que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que,

por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos” (P. 113).

Así, el estudio de la Semana Santa como ritual concreto debe realizarse a su vez como estudio de ritual general; el estudio de lo global se manifiesta en el estudio de lo local. A colación de lo anteriormente expuesto, queremos reseñar la forma de interpretación para esta fiesta popular andaluza a través de lo que se conoce como un análisis semántico de la cultura; es decir, la descripción densa. Tal y como escriben Geertz (1996), Sahlins (1997), Leach (1993), Firth (1975), que aparecen citados en Cornejo-Valle (2011), “una perspectiva semántica sobre prácticas o representaciones se entiende aquí como aquella que se orienta al análisis los significados en la cultura” (p.235). De este modo, esta perspectiva semántica o densa debe de comprender de forma necesaria un juego de representaciones socio-simbólicas que están mediadas por contextos sociales, históricos y culturales (Van der Leeuw, 1986; Firth, 1975; en Cornejo-Valle, 2011). No obstante, este juego de representaciones sociosimbólicas funcionan en un escenario repleto de contradicciones, como puede ser la dualidad mundana-divina de Cristo en la Semana Santa; esta dualidad será la raíz de conflictos entre autoridad eclesiástica y cofradías. Como expone Delgado Ruiz (1999),

“los teóricos de la religión [...] suelen reconocer como su objeto de conocimiento un sistema coherente y objetivado de representaciones sociales que se exhiben en tanto que providenciales, al que se le asigna la tarea de conferir un sentido socialmente pertinente a las experiencias humanas” (p.79).

Añade posteriormente que “este imaginario de lo sagrado se plasma, a su vez, en un sistema de ritos, que no son otra cosa que dramatizaciones de la ley social” (p.79). Así, el sistema de ritos que es la Semana Santa se utilizó durante mucho tiempo para inculcar una narrativa a la población andaluza, la cual se vio reflejada en la imaginería como forma vehicular de dolor mundano. Este aspecto lo recoge más adelante Delgado Ruiz (1999),

“los símbolos sagrados ejercen su ascendente en un sentido unívoco, de tal manera que garantizan que el sistema cultural y los rasgos morfológicos de la sociedad no se distinguen y cada individuo derive sus ideas sobre sí mismo y sobre el mundo a partir de esa identificación absoluta entre lo socialmente imaginado y lo personalmente vivido” (p.79).

Breve historia de la Semana Santa gaditana

La Semana Santa gaditana se remonta al siglo XVI, al abrigo del concilio de Trento. Tal y como explica López Muñoz (1995) en relación a las procesiones de penitencia, “las procesiones de penitencia se encargaban de manifestar visualmente los contenidos evangélicos de la liturgia del triduo pascual, razón por la que, de forma indirecta, las procesiones recibieron un notable impulso a partir del concilio de Trento” (p.1). Aunque bien es cierto que desde hace tiempo se narraba que, a raíz del ataque anglo-holandés a la ciudad, la gran mayoría de documentación eclesiástica relacionada con la semana santa se destruyó a causa de los estragos de la incursión, el trabajo de Espinosa de los Monteros Sánchez (2005) recoge que esta información no es del todo cierta. De este modo, expone el historiador que “aunque con ciertas interrupciones, se conservan protocolos notariales gaditanos desde mediados del siglo XVI, con lo cual disponemos de información de al menos medio siglo antes del saqueo anglo-holandés”. Espinosa de los Monteros comenta que utiliza un documento específico para mostrar la existencia de cofradías anteriores a 1596, los testamentos. Esto es debido a que en los testamentos en aquella época aparecía recogida diferente información que concernía a las diferentes cofradías, como donaciones, misas, localización de estas organizaciones, etcétera. De este modo, es un documento muy importante para conocer cómo era la semana santa gaditana a finales del siglo XVI.

Ahora enumeraremos las cofradías que se conocía de forma fehaciente su existencia en el siglo XVI: Santísimo Sacramento (1591≈), Ánimas del Purgatorio (1591≈), San Telmo (1591≈), Santa Lucía (1591≈), Misericordia (1591≈), San Lázaro (1591≈), Nuestra Señora de la Merced (1591≈), San Diego (1591≈), Nuestra Señora del Rosario (1591≈), Nazareno (1594≈), Vera Cruz (1569≈), Concepción (1598≈), Nuestra Señora de Loreto (1598≈), Nuestra Señora de Candelaria (1598≈), San Roque (1598≈), San Sebastián (1598≈), Santa Catalina (1570≈). Tras la investigación de estos documentos, Espinosa de los Monteros (2005) recoge que ciertas cofradías ya se encontraban de forma operativa a mediados del siglo XVI:

- Cofradía de San Telmo, de 1582. Esta cofradía estaba relacionada con los navegantes y poseía una capilla en la Iglesia de San Francisco.
- Cofradía del Rosario, de 1575. Esta cofradía tenía su base en la iglesia de la Misericordia.
- Cofradía del Santísimo Sacramento, de 1573.
- Cofradía de Vera Cruz, de 1570. Este dato parece contradecir la información anteriormente expuesta; no obstante, se ha encontrado documentación que cita a dicha cofradía en 1570. De este modo, la cofradía sería más antigua de lo que se pensaba. Igualmente, el historiador duda de esta antigüedad, otorgando a esta cofradía una posible fecha de fundación más anterior incluso, con la llegada de los franciscanos en Cádiz en 1566.
- Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, de 1567.
- Cofradía de San Lázaro, de 1564. Esta cofradía es la que más aparece nombrada en los testamentos, lo cual parece ser que era el santo más venerado de la ciudad por entonces.
- Hermandad de las Ánimas del Purgatorio, de 1564.
- Hermandad de la Misericordia, de 1556. Es la hermandad con mayor número de citas en los testamentos de la época. Expone Espinosa de los Monteros (2005) que,

“vemos que el modelo de fundación de cofradías es idéntico en Cádiz al de otras poblaciones de la diócesis, en las cuales aparece en primer lugar esta cofradía de tipo asistencial, las de Ánimas del Purgatorio y Santísimo Sacramento en la iglesia mayor, la Vera Cruz en ermitas o conventos franciscanos como la primera de penitencia, una o varias de la advocación del santo de mayor devoción de la época [...] y una o varias advocaciones marianas”.

Una vez revisadas las cofradías y hermandades fundadas en el siglo XVI, el historiador Mozo Polo (2003) realiza una breve historiografía de las fechas fundacionales de las cofradías de penitencia en Cádiz posteriores al siglo XVI. Así, en el siglo XVII se fundan las cofradías de Humildad y Paciencia (1627), La Columna (18 de abril de 1660) y La Expiración (1564-f.S. XVII), El Prendimiento (1685), El Ecce-Homo (mediados del siglo XVII) y El Descendimiento (1666). En el siglo XVIII se fundan las cofradías de Los Afligidos (1726), Los Servitas (1731), La Piedad (1724), La Salud (f. S XVIII), Las Angustias (1732). En el siglo XIX se funda la cofradía de La Buena Muerte en el año 1894. Finalmente, en el siglo XX se fundan las siguientes cofradías: El Perdón (1935), Medinacelli (1936), La Misericordia (1938), La Expiración (1938), La Sentencia (1939), Jesús de la Paz (1944), Jesús Caído (1941), Las Aguas (1944), Las Siete Palabras (1944), La Sanidad (1946), Nazareno del Amor (1951), Ecce Mater Tua (1953), Jesús de las Penas (1954), La Oración en el Huerto (1955), La Santa Cena (1960) y El Prendimiento en 1976.

Posteriormente, Mozo Polo (2003) señala que, a mediados del siglo XIX, el ayuntamiento de Cádiz realiza un inventario de las diferentes cofradías de Gloria y Penitenciales que había en la ciudad. Estas son: Hermandad del Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas, Nuestra señora del Rosario, Nuestra Señora de la Misericordia de los Genoveses, Dulce nombre de nuestro Señor Jesucristo, La esclavitud de Nuestra Señora, Nuestro Padre Jesús Nazareno, Soledad y Santo Entierro, Descendimiento de Cristo, Señor San José, Santa Lucía, Santísimo Cristo de la Piedad y María Santísima de las Lágrimas, Nuestra Señora del Poder Divino, Nuestra Señora del Rosario, Congregación de los Nacionales Etíopes (Los Negros), Hermandad de la Vera Cruz, La esclavitud del Santísimo, Real congregación de la Vela y Mayor culto a Jesús Sacramentado, Nuestro Señor Padre Jesús ligado a la columna, Nuestra señora del Patrocinio, Ecce-homo, Nuestra señora de la bendición de Dios y Nuestra Señora de los Desamparados.

Sobre la descripción densa

Así pues, comencemos con el análisis de la descripción densa de Geertz (2003). Para Geertz, la cultura no es un cuerpo en sí, en el cual puedan insertarse características tales como instituciones, procesos sociales, etcétera; la cultura es en sí una amalgama de dichas características que son inteligibles. Como escribe Lagunas (2018),

“La cultura se aprende como un “texto” que hay que leer e interpretar, “traducir” y el antropólogo debe hacerlo. Es por ello que la interpretación se convierte en lo que define como *thick description* (descripción densa)” (p.232).

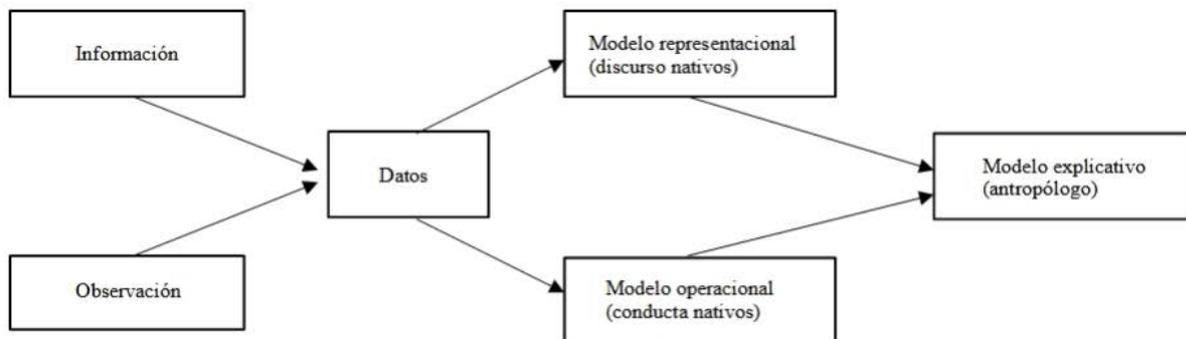
El hecho de la necesidad de realizar una descripción densa en relación al fenómeno estudiado es de vital importancia para la comprensión de aquello que nos atañe. De este modo, como expone Geertz (2003), “el análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación [...] y en determinar su campo social y alcance” (p. 24). Lagunas (2018) explica en su libro que la metodología llevada a cabo por Geertz se apoya en dos concepciones: la primera de ella es el entendimiento de la cultura como red de significados; la otra es el análisis de esta cultura de forma hermenéutica. Así, “la cultura para Geertz representa un código de acción que ordena, lo cual explica a través de la religión como sistema cultural y portadora de un orden” (Geertz, 2003; citado por Lagunas, 2018; p.238). ¿Qué debemos de estudiar entonces en este campo? Volviendo a Lagunas (2018), “mediante la observación y la descripción de los elementos culturales es posible leer y aprehender una cultura” (p.232). De este modo, tenemos que tomar en cuenta una amplia variedad de factores o variables que resultan esenciales para el significado del fenómeno. Véase en el caso de la Semana Santa gaditana la complejidad que presentan los bordados, la historia de las cofradías, los ritos políticos que son acompañados por las imágenes, etcétera. El descuidar un apartado tan importante como lo es la red de significados que le son necesarias a esta festividad es reducir la búsqueda del entendimiento a meras conjeturas. Haciendo un paralelismo con el artículo de Geertz, uno no puede explicar una procesión sin conocer lo que significa socialmente o saber qué símbolos le rodea. Pero analizar el fenómeno en base al estudio de una tautología lleva a una confusión profunda y errónea, como lo es pretender hacer pasar descripciones débiles por descripciones densas: confundir la Semana Santa y todo lo que implica con la creencia en una superstición o idolatría. El objetivo es el siguiente: comprender las estructuras de significación sociales que le son propias al fenómeno religioso, ya que ahí reside la comprensión completa de este. No obstante, el lector sagaz rebatirá que el estudio de estas estructuras y los significados pueden no llevar a la comprensión del fenómeno, ya que no se pueden aislar los significados de los agentes sociales. He ahí el punto de mi defensa. El estudio aislado de los componentes no son más que los nodos de relaciones contextuales inter-personales; la cuestión es entender las conexiones. Retomemos el maravilloso artículo de Marcus (2001). Creo que es de vital importancia la concepción de etnología multilocal como aplicación al tema estudiado (Marcus, 2001):

“Más bien, [*la etnología multilocal*] sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos” (Marcus, 2001, p.113).

En otras maneras, la descripción es pobre si solamente atiende a los elementos inmediatos del fenómeno; el estudio del fenómeno simbólico-religioso pasa por la comprensión de la vertebración de este en todas las áreas de la vida de la sociedad, y en especial, las relaciones sociales que son causa y síntoma del hecho. Esta cuestión se ve ejemplificada en mi breve trabajo de campo en Cádiz durante la Semana Santa del presente año. Me dediqué a la interpretación simbólica-religiosa de las procesiones, con especial énfasis en los cargadores. El estudio de los objetos aislados del contexto (p. e. música, imagería, público, performance, etcétera) queda vacío de significado debido a la necesidad de

interconexión para la adecuada interpretación del hecho religioso. Como explica Lagunas (2018), la construcción de un modelo explicativo del fenómeno estudiado sería acorde al siguiente diagrama:

Figura 1. Modelo representacional, operacional y explicativo



Fuente: Fabietti, 1999; citado en Lagunas 2018, p. 239.

De este modo, el modelo explicativo parte de la recogida de información y la observación participante, lo que lleva a la producción de datos. Estos datos darían parte del discurso nativo y la conducta de aquellos, lo cual, tras una síntesis, se conformaría el modelo explicativo por parte del antropólogo. Continúa Lagunas (2018, p.239) explicando que, para Geertz, encontrar el sentido de la cultura comienza con una descripción densa de esta. Con ello, “pretende descubrir el significado simbólico de la acción” (Lagunas, 2018, p.239). En otras palabras, la descripción densa parte del término alemán *verstehen* (entender a partir de la observación).

En mi estancia junto con los cargadores en esa semana prácticamente diaria y continua, el conjunto de causas, aspiraciones, relaciones entre hermanos de cuadrilla, etcétera, daba imagen al hecho desde el punto de vista del cargador. Era necesario comprender todo un universo de significados únicos a cada miembro de la cuadrilla para entender qué es la Semana Santa como fenómeno religioso. Así, volviendo a Geertz, las descripciones religiosas de los cargadores acerca de la Semana Santa deben encuadrarse atendiendo a la asignación de valores que les dan ellos mismos a lo que les sucede.

Sobre la eficacia simbólica

En segundo lugar, ¿cómo se articula la descripción densa en la eficacia simbólica estructuralista? De un modo simple: la descripción densa es el método por el cual comprender ciertos aspectos de la festividad religiosa; es decir, se entiende la eficacia simbólica a través de una descripción completa. Esta hibridación es especialmente clamorosa en el caso del grupo anteriormente mencionado: los cargadores. Durante la estancia en Cádiz rondaba por mi cabeza la pregunta del por qué los cargadores no llevan protecciones cuando portan el paso. Esta respuesta se me desveló en una entrevista con uno de las maniguetas de la Cofradía de Penitencia de Nuestro Padre Jesús de la Salud, María Santísima de la Esperanza y Nuestra Señora del Amor Hermoso, conocida en Cádiz como cofradía de La Cigarrera. Este hombre me repitió en varias veces que no se lleva protecciones para simbolizar y “vivir” la Pasión de Cristo. En sus palabras: “si Cristo cargó con la cruz y el peso de los pecados del mundo, ¿quiénes somos nosotros para quejarnos por el peso de un paso? Y si luego tenemos llagas, desgarros y sangramos, ¿no sufrió él por nosotros? Llevar un paso es lo mínimo que podemos hacer.” Esta declaración resume lo que es llevar un paso de Semana Santa para aquellos cargadores que son creyentes. Encontramos en el artículo de Briones Gómez (1993) otra representación de esta eficacia simbólica y la proyección entre el devoto y la imagen. Escribe que,

“este mecanismo de proyección, presente en la persona y desencadenado por la imagen de Jesús Nazareno, hace que la imagen se cargue de las profundidades de la

existencia de los prieguenses, hasta tal punto que la imagen ya no es un simple trozo de madera, sino algo diferente” (p.2).

Aunque Briones Gómez (2020) trate en su artículo sobre la semana santa de Priego, el mecanismo simbólico-psicológico se replica en el caso anteriormente expuesto de los cargadores de la Semana Santa gaditana. La imagen, en este caso, representa el momento de la Pasión de Cristo tras el cual haber sido coronado con espinas, Cristo es burlado por dos soldados romanos y un sayón judío (Cádiz Cofrade, 2007). Podemos encontrar en la imagen 5 un primer plano de la cara de Jesús de la Salud. Esta imagen revela un aspecto de la vivencia humana, el cual es de fácil identificación: la burla de los Otros a causa de un castigo impuesto de forma injusta. Con este caso, y otros muchos ejemplos más, observamos que la imaginería utilizada en la Semana Santa funciona como catalizador de vivencias y emociones humanas; un mecanismo de proyección entre dos dimensiones: la dimensión humana y la dimensión divina.

El texto de (Lévi-strauss 2020) trata especialmente esta “capacidad adaptativa psicológica” del hombre hacia lo que es simbólico y/o mítico. Como comenta Lévi-Strauss (2020), “la cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar” (p.221). En este caso, la “cura” se refiere a la fe del manigueta y los otros cargadores como método para soportar el dolor que produce llevar un paso durante nueve horas consecutivas. Comenta más adelante:

“se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo [*en nuestro caso los cargadores y maniguetas*] viva intensamente un mito -ya recibido, ya producido- y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo” (Lévi-Strauss, 2020, p.225).

A través del mito de la Pasión de Cristo y la crucifixión, los cargadores recrean el sufrimiento de la narración mítica, acompañando a la imagen en su “dolor” simbólico. De este modo, analicemos una serie de fotografías realizadas durante mi trabajo de campo y cómo estas se relacionan con la eficacia simbólica.

Análisis de fotografías

Vamos a realizar a continuación un breve análisis de fotografías que ilustren el tema de la eficacia simbólica en la Semana Santa gaditana por parte de los cargadores.

Imagen 1. Detalle de cargador agarrando el zanco anterior derecho.



Fuente: Elaboración propia.

Observamos en esta fotografía (imagen 1), la eficacia simbólica expresada anteriormente. La tensión y el peso soportado por el cargador se ven reflejados en los detalles del brazo agarrando el zanco. Aunque no se pueda observar en esta fotografía, ciertos cargadores deciden ir sin camiseta que les cubra hombros y trapecios.

Imagen 2. Detalle de cargador con faja lumbar con hombro y trapecio descubiertos. Al fondo, Virgen de las Lágrimas.



Fuente: Elaboración propia.

Observamos en esta fotografía el detalle del cual hablábamos anteriormente. Encontramos a este cargador sin protecciones en la parte superior del cuerpo, a excepción de la faja lumbar para evitar lesiones graves en la zona espinal (véase imagen 2). Del mismo modo, podemos señalar igualmente las palabras, más arriba expuestas, del manigueta de La Cigarrera. Así, el cargador no lleva protecciones para sentir en su propio cuerpo el peso de la pasión de Cristo; en otras palabras, el dolor como vehículo simbólico entre la carne y lo divino (véase también imagen 3).

Imagen 3. Detalle de cargador sin zapato andando en calle con baldosas de piedra. Procesión de Nuestra Señora de las Angustias.



Fuente: Elaboración propia.

Esta exposición de forma continuada al peso del paso produce cambios físicos en el cargador, como puedan ser dolores articulares u otras deformaciones físicas a causa del peso. Entre muchos fenómenos corporales resultado de ser cargador, ninguno es más significativo que un callo en el hombro portante, como se puede observar en la imagen 4. Este callo es, en el gremio de cargadores, una insignia a la devoción y a la pasión hacia la imagen. Así pues, el síntoma de un dolor continuado provoca un símbolo de estatus devoto. El dolor físico y la resignación hacia aquél como marcador identitario, tanto en la sociedad como en el mundo cofrade.

Imagen 4. Detalle de cargador con callo sobre hombro derecho. Al fondo, Virgen de la Esperanza (La Cigarrera).



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 5. Detalle de la cara de Jesús de la Salud de la Cofradía de Penitencia de Nuestro Padre Jesús de la Salud, María Santísima de la Esperanza y Nuestra Señora del Amor Hermoso



Fuente: Cádiz Cofrade, 2007.

Otro momento de eficacia simbólica se dio en la inauguración de la cofradía conocida en Cádiz como de la Obediencia. Fue en este año la primera vez que salían de marcha procesional; así pues, realizaron toda una serie de ceremonias religiosas destinadas a imbuir de sacralidad los símbolos procesionales: cruz de guía, cirios, mantos, etcétera. Solamente tras el fin de los oficios y la certeza de la bendición, la cofradía salió a la calle.

Conclusión

Tras esta breve exposición, retomamos la cuestión. Hemos debatido sobre la naturaleza del problema a resolver; esto es la metodología a utilizar para el estudio de la Semana Santa, en este caso la gaditana. Para ello, hemos realizado un contexto general de la Semana Santa con sus características como religiosidad popular. Posteriormente, hemos presentado un brevísimo marco histórico de esta fiesta en la ciudad de Cádiz, señalando las fechas fundacionales de las diferentes cofradías de la urbe. Luego, hemos debatido acerca del uso de la descripción densa. Hemos concretado que el análisis semántico es indispensable para poder realizar una interpretación exhaustiva del fenómeno que nos concierne, en este

caso aquél que es simbólico y religioso. No se puede entender la Semana Santa gaditana sin un acercamiento adecuado; es decir, la *conditio sine qua non* del estudio de lo religioso pasa por un análisis semántico del fenómeno. Posteriormente, un análisis denso del hecho lleva a una necesidad interpretativa de la eficacia simbólica. En este apartado hemos reflexionado sobre la fenomenología simbólica de los cargadores en relación con las diferentes imagerías de la fiesta. Finalmente, hemos dedicado unas pocas páginas a un análisis breve de imágenes relacionadas con las procesiones y los actores implicados, señalando el vínculo simbólico entre las imágenes sagradas, las emociones y los cargadores. Finalmente, concluimos que no se puede entender la eficacia simbólica sin realizar anteriormente una descripción densa del fenómeno religioso.

Bibliografía

- Briones Gómez, R. (1983). La Semana Santa Andaluza. *Gazeta de Antropología*, 2 (01), 1-7. <https://doi.org/10.30827/Digibug.6734>
- Briones Gómez, R. (1993). La Experiencia Simbólica de La Semana Santa. Funcionamiento y Utilidad. *Gazeta de Antropología*, 10 (07). <http://hdl.handle.net/10481/13636>
- Cádiz Cofrade, (2007). Jesús de la Salud de la Cofradía de Penitencia de Nuestro Padre Jesús de la Salud, María Santísima de la Esperanza y Nuestra Señora del Amor Hermoso [Fotografía]. Cádiz Cofrade. <http://www.cadizcofrade.net/sscadiz/cigarreras/cigarreras.htm>
- Carvajal Contreras, M. A. (2021). Pasado y Presente de La Devoción y El Ritual Religioso En La Alta Andalucía. *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 13 (03), 49-71.
- Cornejo-Valle, M. (2011). Espacio Sagrado, Cultura y Política: La Importancia de La Representación Espacial En La Constitución de La Religión Pública. Un Estudio de Caso. *Geopolítica(s) Revista de Estudios Sobre Espacio y Poder* 2(2), 233-55. DOI: 10.5209/rev_GEOP.2011.v2.n2.38417
- Delgado Ruíz, M. (1999). Luces iconoclastas. En M. Cantón, J. Prat Carós y J. Vallverdú (Ed.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*, VIII Congreso de Antropología (pp.77-90). Santiago de Compostela, España: Asociación galega de antropología
- Espinosa de los Monteros Sánchez, F. (28 de noviembre de 2005). *Las cofradías gaditanas antes del saqueo anglo-holandés de 1596*. Recuperado de <https://web.archive.org/web/20051127232630/http://www.cadizcofrade.net/historia/sigloxvi.htm>
- Fabietti, U. (1999), *Antropología culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari, Italia: Editorial Laterza.
- Firth, R. (1975). *Symbols. Public and Private*. Londres, Reino Unido: Allen & Unwin Ltd.
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de Las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Leach, E. (1993) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lévi-strauss, C. (2020). *Antropología Estructural*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- López Muñoz, M. L. (1995). Las Cofradías de Penitencia de Granada En La Edad Moderna. *Gazeta de Antropología* 11(12). doi: 10.30827/digibug.13617.
- E. Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22),111-127. ISSN: 0188-7017. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209>
- Mozo Polo, Á. (13 de febrero de 2003). *Fechas fundacionales de las Cofradías de Penitencia de Cádiz*. Recuperado de <https://web.archive.org/web/20030213141951/http://www.cadizcofrade.net/historia/fechasfundacion.htm>
- Rodríguez Becerra, S. (2010). Religión, religiosidad y religión de los andaluces. *Cáliz de Paz, Revista independiente de Religiosidad Popular, Semana Santa*, 6, 102-107.
- Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Van der Leeuw, G. (1983) *Religion in essence and manifestations*. Princeton, EEUU: Princeton University Press.

