

SACRALIZANDO LA IDENTIDAD: OBJETOS RITUALES Y PATRIMONIO EMOCIONAL EN LA BAJADA DE LA VIRGEN DE LAS NIEVES

SACRALIZING THE IDENTITY: RITUAL OBJECTS AND EMOTIONAL HERITAGE IN THE DESCENT OF THE VIRGIN OF THE SNOWS

CARMEN MARINA BARRETO VARGAS*

RESUMEN

Dentro de la cultura material palmera, la Virgen de las Nieves es un objeto con agencia además de un dispositivo identitario, capaz de movilizar, a través del patrimonio emocional, las relaciones sociales transculturales. Estas cualidades son las que le permiten incrementar su capacidad para producir significados, sentimientos e identidad. A lo largo de este artículo se relaciona el patrimonio emocional con las políticas del afecto y el poder performativo de los objetos e imágenes que representan a la Virgen de las Nieves dentro y fuera de la isla, describiendo itinerarios heterogéneos, y su papel como mediadora en la construcción de las memorias colectivas. La imagen de la Virgen, como artefacto visual, opera en un contexto de prácticas encarnadas que pueden ser definidas como un compromiso estético-sensorial.

Palabras clave: itinerarios culturales; zonas de contacto; objetos; agencia; patrimonio emocional; identidad.

ABSTRACT

Within the material culture of La Palma, the Virgin of the Snows is an object with agency as well as an identity device, capable of mobilizing, through emotional heritage, transcultural social relations. These qualities are what allow her to increase her capacity to produce meanings, feelings and identity. Throughout this article, the emotional heritage is related to the politics of affection and the performative power of the objects and images that represent the Virgin of the Snows inside and outside the island, describing heterogeneous itineraries, and her role as mediator in the construction of collective memories. The image of the Virgin, as a visual artifact, operates in a context of embodied practices that can be defined as an aesthetic-sensory commitment.

Key words: cultural itineraries; contact zones; objects; agency; emotional heritage; identity.

* Profesora titular de Antropología Social. Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de La Laguna. Correo electrónico: cbarreto@ull.edu.es.

1. INTRODUCCIÓN

Me propongo invocar a la Virgen de las Nieves, no porque esté pidiendo su protección divina (lo que tampoco me molestaría), sino porque en ella se condensan las ideas que me permiten abordar lo que me propongo: cómo se manifiesta la identidad palmera, cómo se hace visible lo invisible, cómo los objetos nos hablan y nosotros hablamos con ellos, cómo es necesario reivindicar el patrimonio emocional. Son especialmente sugerentes, en este sentido, las estrategias de desdoblamiento de la Virgen, que le permiten estar en todos los lugares dentro y fuera de la isla. Es la patrona de la isla, la alcaldesa perpetua de los catorce municipios y el icono religioso que más ha viajado sobre todo a lo largo de los siglos XIX y XXI, ya sea en los procesos migratorios a Cuba o Venezuela, como imagería religiosa presente en los equipajes de la población palmera que se mueve en la actualidad globalmente, o, incluso, como *souvenir* dentro de las prácticas turísticas modernas. Un *souvenir* que, bajo la forma de metonimia y metáfora, remite a un elemento de la cultura palmera. Todo ello demostraría ese don de la ubicuidad que la vincula a lo omnipresente y sagrado. Así que si queremos hablar de identidad no podemos hacerlo solamente teniendo en cuenta las prácticas sociales, los discursos sobre las mismas y los imaginarios oficiales y no oficiales; también hay que analizar los objetos, tanto sagrados como profanos, que permiten esas relaciones sociales siempre impregnando desde lo sagrado lo cotidiano y material y viceversa. Nos referimos a objetos como estatuas, láminas, dibujos, azulejados, grabados, medallas, plaquetas, fotografías, etc., que representan la imagen de la Virgen de las Nieves. Son objetos de devoción que abarcan funciones que van desde lo ornamental a lo terapéutico. Son soportes durables en el tiempo histórico de La Palma y susceptibles de ser archivados en la memoria colectiva.

Así, la Virgen de las Nieves es un diacrítico fundacional de la cultura y la religiosidad popular. Permite organizar espacios rituales, religiosos y estéticos que han generado parte de la idea de identidad cultural palmera. La Bajada y Subida del Trono, la Danza de Enanos, el Diálogo entre el Castillo y la Nave, la Pandorga, la Danza de Acróbatas, el Festival del Siglo XVIII o Minué, el Carro Alegórico y Triunfal, la Loa de Recibimiento, y las artes y artesanías asociadas a costumbres como la orfebrería en oro y plata, los textiles o los exvotos, configuran una visión o una idea de lo que se considera identidad palmera. Una identidad que no solo es descriptiva, sino que es, ante todo, normativa.

La atribución de significado patrimonial a la Bajada ha sido realizada históricamente por diferentes actores sociales. Si bien en su origen, en 1679, con el protagonismo del obispo Bartolomé García Ximénez, y en su institucionalización como una fiesta quinquenal en 1680, fue la Iglesia la que tomó la iniciativa de establecer la Bajada, no se podría haber continuado celebra-

do sin la ayuda económica y el estatus social de parte de la población burguesa y aristocrática, comerciantes, regidores, ediles, gobernadores y autoridades militares que invirtieron o procuraron dinero para los gastos suntuarios de una fiesta con un marcado carácter urbano, elitista y jerárquico, y que, por otro lado, propició un refinamiento cultural. Sin embargo, la gran acogida, la veneración y el fervor de las clases populares a la Virgen, especialmente de los marineros, determinaron un cambio con la formulación de nuevas perspectivas de carácter sociológico que favorecieron la interacción y la comunicación, es decir, la sociabilidad, entre las personas instaladas en las zonas rurales y las que habitaban en la capital.

En este microcosmos de interacción lúdica-sagrada que es la Bajada, la Virgen juega un papel importante al permitir desdibujar lo máximo posible las diferencias sociales entre rangos y jerarquías. Por otro lado, el icono mariano jugó un papel decisivo en el proceso de colonización, evangelización y «civilización» de los indígenas palmeros. Los encuentros entre los benahoaritas y los conquistadores europeos y castellanos sirvieron para amplificar la utilidad de la Virgen de las Nieves como un dispositivo que permitió ayudar y sostener la empresa colonial a través de un proceso de transculturación donde hay pérdidas y ganancias parciales, junto con la creación de nuevos fenómenos y aportes culturales a partir de esos encuentros interculturales. Esta experiencia transcultural permitió la incorporación y fusión de elementos religiosos foráneos impuestos por la colonización al marco de las nociones de lo sagrado que poseían los benahoaritas. Sin embargo, no deberíamos pensar que los indígenas palmeros fueron sujetos pasivos del poder colonial; más bien habría que resaltar su papel de agentes activos en la negociación y el de protagonistas centrales de su propia historia y creencias religiosas. La Bajada da cuenta del dinamismo y las transformaciones de todas estas retóricas.

Justamente, el acoplamiento entre los elementos que podemos identificar como indígena, burgués, popular, urbano y rural, es una de las razones de la fortaleza identitaria de la Bajada de la Virgen. La conexión con el pasado cobra un sentido histórico compartido, al presuponer un sustrato común con los aborígenes y, por lo tanto, la posibilidad de construir un imaginario social identitario. La Virgen, estratégicamente, establece ese fortalecimiento y, por ello, es un icono que resulta beneficioso para explicar desde el pasado indígena hasta las perspectivas emocionales de la isla, los movimientos migratorios y las experiencias estéticas hasta el imaginario colectivo sobre los espacios y el paisaje isleño. Desde este punto de vista, podríamos definir a la Virgen como un hiperobjeto¹, un objeto por el que todo el mundo se ve afectado.

¹ MORTON, T. *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2013.

tado, incluso quien se esfuerza por negar creencias religiosas. Es un objeto que ayuda a comprender y pensar la isla; está constantemente formando parte de la memoria colectiva y las historias de vida; afecta a las maneras políticas, económicas y estéticas de realizar los rituales festivos; es un contenedor y distribuidor de coordenadas espaciales y temporales de carácter quinquenal por el que se articula la isla; y es capaz de ensamblar socialmente a los que viven dentro y fuera de la misma.

Ahora bien, esta naturaleza paradójica de la imagen de la Virgen, lejos de alejar a los distintos grupos sociales que conforman y estructuran la isla de La Palma, ha permitido que justamente el carácter indígena de la Bajada aporte la complicidad unificadora necesaria entre el contexto burgués-popular y urbano-rural de la isla a lo largo de la historia de la fiesta de la Bajada. La fiesta de la Bajada tiene una conexión con los ritos aborígenes de rogativas pluviales. La ausencia de lluvia, presente en muchos rituales sagrados y paganos, conecta con el origen indígena de la fiesta. La aparición de la Virgen juega un papel determinante durante el proceso de evangelización de la población indígena. Sus poderes divinos empezaron a manifestarse principalmente en respuestas a los problemas ocasionados por las sequías. Desde que una de ellas azotó a la isla en 1676, la Virgen ha ayudado a los palmeros a sobreponerse a todo tipo de desastres naturales; hasta la actualidad, con el último episodio vulcanológico. Declarada oficialmente por la Iglesia como milagrosa, patrona de la isla y alcaldesa perpetua de los catorce municipios, su credibilidad es compartida por gran parte de la población. Desde un primer momento, sus numerosos fieles han recurrido a su protección y ayuda, lo que motiva que en cualquier catástrofe tenga que moverse de un lado a otro de la isla. Nunca viaja sola, la acompañan sus fieles, el clero y las autoridades, y es siempre huésped de honor. La reverencia a la Virgen se extendió a través de la proliferación de su imagen, el desarrollo de desfiles y fiestas en su honor, la divulgación de sus milagros y la creación de su espacio sagrado en el monte de Las Nieves. A la vez, se convierte en patrona, imagen icónica de la cultura palmera, protectora de los nacidos en la isla y encargada de remediar el malestar individual y colectivo.

Así pues, la Virgen demarca el proceso de consolidación insular que, desde la primera Bajada a Santa Cruz de la Palma, condujo a la autoidentificación de La Palma como una isla con identidad cultural propia, mucho más allá de lo que pueda suponer la incorporación de la imagen a la iconografía oficial del país. Cada cinco años, la Bajada permite revelar los avances económicos, tecnológicos, culturales, y políticos. No me detengo ahora en esta cuestión. Más bien quiero señalar, que independientemente de los cambios y transformaciones culturales, los palmeros conservan unos rasgos artísticos que reproducen en cada Bajada, poniendo en escena una *performance* identitaria. En los

actos de la Bajada queda reflejada la dimensión estética de una fiesta barroca, cortesana, producto de la importancia que en el Siglo de Oro tuvo la teatralidad. El gusto palmero impugna todo minimalismo. El minimalismo es ajeno al espíritu palmero. Lo comprobamos en el gusto por lo antiguo, la obsesión de autenticidad, la mística del pasado o la densidad simbólica de ropas, adornos y objetos. Hay un barroco cultural caracterizado por el deseo de trascender incluso la dimensión meramente económica, en el intento de consagrar la imagen de la Virgen, y por extensión la de los palmeros, como un símbolo que legitima una herencia festiva-religiosa del patrimonio cultural y emocional isleño. La estética de la Bajada se negocia a través de un *habitus* estético² que sostiene la idea de diferencia insular. Los palmeros se esfuerzan por mostrar al resto del mundo la importancia de prestar atención a la estética y a lo sensorial cuando estamos hablando de la Bajada. Interpretada de esta manera, La Palma se nos presenta con un cosmocentrismo propio que define la condición de ser o sentirse palmero. Tradicionalmente se ha estudiado la imagen de la Virgen desde la perspectiva de un objeto sagrado y artístico. Algo menos desde el punto de vista cultural, a pesar de que es la cultura la que dota de realidad objetiva la presencia y mediación de la Virgen, la que hace visible lo invisible.

2. TRAVESÍAS CULTURALES Y ZONAS DE CONTACTO

La fuerte emigración palmera a finales del siglo XIX y principios del XX reforzó la importancia de la Virgen de las Nieves en Cuba y Venezuela como países de acogida. Vincula a los emigrantes con la isla, con sus familiares y con la idea de comunidad. Es muy productivo pensar la Bajada y la Virgen de las Nieves como un relato identitario que sirve a La Palma para asumir su posición en su relación con zonas europeas, americanas y caribeñas donde se ha exportado la devoción en forma de fiestas en su honor desde el auge de la emigración palmera a Cuba y Venezuela. Delegaciones, hermandades y asociaciones religiosas son, en la actualidad, las encargadas de difundir el culto a la Virgen fuera de la isla. Todos estos grupos sociales y culturales están formados por inmigrantes palmeros en zonas como Cuba, especialmente en Caibagúan, en la provincia de Sancti Spíritus, o en Mantua, municipio en la provincia de Pinar del Río, donde se reconoce como la patrona del tabaco, vinculándola así al cultivo, el modo de vida y la explotación agrícola a la que se dedicaron los palmeros en esta zona. También en Cagua, municipio del estado de Aragua, o Valencia, en el estado de Carabobo, ambos en Venezue-

² BROX, T. «The aesthetics of in/authenticity: Buddhism, commodification and ethnoreligious belonging in a Sino-Tibetan contact zone». *International review for the history of religions* 68(5-6) (2012), pp. 540-566.

la. De esta manera, la diáspora palmera reproduce fuera de la isla la *performance* identitaria que legitima su origen cultural. En contextos transatlánticos³ y en las zonas de contacto⁴ con otros grupos étnicos (afrodescendientes, taínos, chinos, españoles), los rituales festivos, y la advocación a la Virgen de las Nieves, constituye un proceso privilegiado para repensar, como una realidad creativa, una actividad de bricolaje cultural y una copresencia espacial y temporal, las ideas originarias que se tienen sobre esta devoción y otras adaptadas a un nuevo espacio geográfico y étnico, donde se mezclan ideas originarias de La Palma y de otros sistemas religiosos, favoreciendo un proceso de hibridación que produce un nuevo espacio cultural. La importancia de esta hibridación, siguiendo a Bhabha, reside en permitir la creación de un espacio que provoca el nacimiento de otras narraciones y expresiones, desplazando las historias que lo han constituido y creando nuevas estructuras de autoridad y nuevas iniciativas políticas. La hibridación cultural crea algo distinto, algo nuevo y no reconocible, una nueva área de negociación, presentación y significado⁵.

Esta hibridación cultural se representa, por ejemplo, en los bembé y velorios de alumbrados cubanos, donde se confeccionan altares con la imagen y pictografías de la Virgen de las Nieves y otras de Orishas afrocubanos como Ochún, Yemayá, Elegúa o Babalú Ayé. Podríamos entender, pues, que la Virgen de las Nieves ha actuado, por una parte, como una forma de resistencia cultural a la homogeneización étnica de esta diáspora palmera y, por otra, como un elemento identitario que ha favorecido la reelaboración constante de una cultura originaria que debe ser adaptada a un entorno ecológico-religioso diferente al de origen. Con una imagen, fotografía o lámina de la Virgen, se sobredimensiona la identidad palmera para competir étnica y simbólicamente con otros sistemas religiosos y creencias. También se ha recurrido a cristalizar la identidad palmera en Cuba a través de la teatralización y representación escénica del Diálogo entre el Castillo y la Nave. La población palmera siempre ha estado presente en los festejos en la localidad de Cabaiguán, un fuerte asentamiento de isleños en la geografía cubana. Tal y como narra García, en 1918 se enfrentaron una carroza con forma de barco y un castillo que se había construido en el tejado de una vivienda. Ambos se disparaban con cañones fuegos artificiales, simbolizando una batalla, simulando el Diálogo entre el Castillo y la Nave⁶. Esta manera performativa de expresión ritual funciona como una técnica afectiva entre los palmeros y la población cubana

³ GILROY, P. *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal, 2014.

⁴ PRATT, M.L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁵ BHABHA, H. «The third space: interview with Homi Bhabha». In: J. Rutherford (ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, p. 211.

⁶ GARCÍA, R. *La inmigración canaria en Cuba*. La Laguna: Globo, 1995, pp. 207-208.

con la que conviven. La translocación cultural de este ritual no solo obedece a la relación simbólica que se establece entre La Palma y Cuba o a la creación de espacios liminares entre los distintos grupos étnicos; también la reproducción del ritual genera una renovación e innovación cultural que ayuda a reconciliar el pasado en La Palma con el presente en Cuba y que, a la vez, permite reconstruir un sentido de hogar e integridad nuevo. Estas fiestas en Cabaiguán transforman un nuevo espacio en el hogar diaspórico de los palmeros. Los migrantes palmeros inscriben una conexión tangible a través del espacio con el hogar y la familia, al mismo tiempo que trascienden las creencias religiosas como una práctica privada para afirmar una identidad colectiva y una presencia pública en la Cuba multicultural.

A su vez, los migrantes, tradicionalmente, han recargado esta dimensión cultural viajando a La Palma en las fiestas lustrales, aprovechando para cumplir promesas, rezar a la Virgen, donarle ofrendas, visitar a los familiares y amigos, celebrar matrimonios, reapropiarse simbólica o materialmente del territorio originario de los abuelos o resolver cuestiones de herencias. «Volver a la tierra» ha significado volver a entrar en contacto con los mensajes y significados de una tradición cultural encerrada en una imagen discursiva potente como es la imagen de la Virgen⁷. La Virgen es una posibilidad para codificar la reinterpretación continua del pasado y del presente⁸. Tal y como ha argumentado Massey, los lugares son útiles para pensar no como áreas colocadas en mapas, sino como articulaciones de relaciones sociales a través del tiempo y en constante cambio⁹.

En este sentido, por interés mutuo, económico, sociopolítico y cultural entre localidades canario-cubanas y canario-venezolanas, junto con el apoyo del Gobierno de Canarias y los ayuntamientos insulares, se produjo, en la década de los años noventa del siglo pasado, una activación de las identidades de la diáspora a través del asociacionismo, los hermanamientos y el desarrollo de la Ley de Memoria Histórica. En este contexto, la identidad insular adquiere mayor relevancia que la identidad étnica, como se ha demostrado con los hermanamientos entre distintos municipios canarios y cubanos, debido a la reelaboración de un pasado que se resignifica para poder dar respues-

⁷ BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, 2018; TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Colombia: Universidad del Cauca, 2012; RAPPAPORT, J. «Geography and historical understanding in indigenous Colombia». In: R. Hayton (ed.) *Who needs the past: indigenous values and Archaeology*. London: New York: Routledge, 1988, pp. 84-94.

⁸ KOHN, E. «Infidels, Virgins and the black-robed priest: a backwoods history of Ecuador's Montana region». *Ethnohistory* 49(3) (2002), pp. 545-582.

⁹ MASSEY, D., JESS, P. (eds.). *A place in the world?: place, cultures and globalization*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 188.

ta a la situación de «período especial» cubano, caracterizado por una coyuntura económica y política que va a condicionar en el presente las relaciones y los procesos migratorios entre Canarias y Cuba¹⁰. La Virgen de las Nieves adquiere en estas travesías transatlánticas un marcado carácter político nacionalista, confirmando así su poder como icono viajero reconocido históricamente a ambos lados del Atlántico.

De esta manera, la conciencia de identidad, la idea del retorno, la sensación de pérdida y la nostalgia de un pasado en La Palma se ritualizan en las fiestas en honor a la Virgen de las Nieves al otro lado del Atlántico. Y me refiero a ritualizadas no como la repetición sin sentido de patrones fijos de acción, sino como una fórmula flexible de actuaciones mediante las cuales los migrantes producen efectos sociales de autoafirmación identitaria y crean estados de sentimientos y conexiones emocionales que se materializan a través de la imagen de la Virgen o de algún objeto que la represente (medallas, plaquetas, estatuas, imágenes, estampas, cuadros, fotografías). Estos objetos se incorporan a la órbita de la vida social y permiten a los palmeros como grupo étnico diferenciarse de negros, mulatos, chinos, gallegos (españoles de la península), taínos, etc. y, en la actualidad, también de otros «isleños» que mantienen vinculaciones con otras islas de procedencia. Las narrativas que se generan para preservar la identidad en la distancia, como la única posibilidad de superar la pobreza y las represalias, genera inmediatamente asociaciones con la Virgen de las Nieves y evocaciones sensoriales y paisajísticas como el «olor del brezo en la cumbre», el «olor del queso ahumado» o el «sabor de un marquesote», movilizando la memoria colectiva que actúa como una fuerza adhesiva sostenida a través de los rituales festivos. Desde el punto de vista de la cultura material, y teniendo en cuenta los debates que sobre los objetos se han planteado en las ciencias sociales durante esta última década, la imagen de la Virgen tiene memoria, hace actuar y sentir a los palmeros convirtiéndose en un emblema identitario y en un objeto con agencia¹¹.

3. PATRIMONIOS EMOCIONALES Y ATMÓSFERAS FESTIVAS

Por otro lado, abarcar el tema de la Virgen de las Nieves desde el interior de la isla es reflexionar y realizar un análisis intracultural de La Palma. Es tener en consideración algo que se ha entendido como parte de nuestra cultura ver-

¹⁰ BARRETO, Carmen Marina. «Un modelo de estrategia identitaria: los hermanamientos canario-cubanos». En: Alberto Galván (ed.). *Canarios en Cuba: una mirada desde la antropología*. Santa Cruz de Tenerife: OMAC, 1997, pp. 81-87.

¹¹ INGOLD, T. «Materials against materiality». *Archaeological dialogues* 14(1) (2007), pp. 1-16; LATOUR, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

nácula, algo que podemos definir como «lo muy nuestro», «lo que llevamos dentro del corazón», «lo que corre por nuestra sangre». No en vano, tener la misma sangre significaba antiguamente pertenecer al mismo linaje, más tarde ser de la misma raza, y en la actualidad compartir los mismos genes. Esta idea toma, pues, un significado y un sentido más fuerte que lo meramente doméstico. En estos discursos, los orígenes culturales y étnicos buscan apoyarse en la genética, por lo que estas metáforas nos permiten explicar las representaciones muchas veces esencialistas y conservadoras de nuestro patrimonio cultural. Más allá de esta visión cromosomática del patrimonio, es importante señalar la relevancia de las emociones. El patrimonio emocional abre un nuevo marco intersubjetivo, simbólico y epistemológico que nos permite ampliar el análisis patrimonial de la Bajada, más allá de la falsa y fantasmática dicotomía de lo material y lo inmaterial.

Desafiando la idea de que los rituales son estáticos y las emociones irracionales, el análisis de las emociones en las prácticas rituales es muy relevante para conocer cómo y en qué medida las emociones dan forma a un ritual como la Bajada y de qué manera se ritualizan esas emociones. Las emociones aparecen en escenarios ceremoniales no como apéndices o productos finales de prácticas y representaciones dedicadas a mejorar la memorización o reforzar la creencia. Más bien son aspectos constitutivos de las interacciones rituales en sí mismas, que reflejan e influyen en el curso de estas últimas en una variedad de formas sensoriales, expresivas, morales y estratégicas que van cambiando según los contextos políticos y económicos.

El acercamiento de la sociedad palmera a su patrimonio emocional plantea la cuestión de los vínculos afectivos que genera en la población la imagen de la Virgen y, por extensión, el sentimiento o sentido del lugar o del terruño. El fortalecimiento de este sentido de lugar puede verse como un medio para establecer un sentido de identidad y pertenencia. El patrimonio emocional actúa como una interfaz de reflexividad y como un dispositivo operativo para comunicar las diferentes narrativas presentes en los actos y rituales de la Bajada. También garantiza la reinención, revitalización y reconfiguración las memorias sociales de la fiesta.

Las emociones que genera la Bajada son cualidades sensoriales de suma importancia para mantener las condiciones afectivas en las prácticas devocionales actuales. Los participantes en la fiesta revelan que la cercanía y presencia de la Virgen en la ciudad les proporciona tranquilidad, confort, seguridad, devoción, esperanza, amor y expectativas de futuro. También se señalan los escalofríos repentinos al ver a la Virgen en El Salvador, las ganas de llorar cuando se saca en procesión, las sensaciones de contacto y encuentro con los familiares y amigos y la sintonización entre las mentes y los cuerpos que

participan en la fiesta. Pero, siguiendo a Ahmed, las emociones no son solo estados psicológicos, sino también prácticas sociales y culturales que crean efectos de impresiones colectivas¹². Todo son experiencias corporales y sensoriales que permiten un contacto personal entre los devotos y la Virgen, que es el objeto que hace circular la emoción. Esta sintonía emocional forma parte de lo que denominamos patrimonios emocionales y está dotada de intencionalidad en la estructura del ritual festivo.

De esta manera, apuntamos a la centralidad del cuerpo en la relación entre devotos y la Virgen y en las relaciones entre lo laico y lo religioso. Las ocasiones ceremoniales de devoción que se llevan a cabo en la Bajada no son solo relaciones arquetípicas entre los humanos y la Virgen; son contextos de aprendizaje emocional, de construcción de la *communitas*¹³, y un modelo de distinción y exclusión entre «nosotros» y «los otros». La Bajada delimita, de esta manera, un espacio simbólico, un modelo territorial isleño donde lo colectivo toma forma gracias a un sentimiento emocionalmente experimentado. Es muy frecuente ver en las narraciones «emic» sobre la Bajada expresiones como «si no eres palmero no llegas a saber qué se siente», «hay que llevar muy dentro a la Virgen para entender la fiesta», «la Bajada es un sentimiento muy fuerte y arraigado» o «la Bajada es la historia de toda mi familia».

Los objetos rituales y el patrimonio emocional presentes en la Bajada crean, pues, una atmósfera festiva que intenta legitimar la construcción del discurso identitario. El término atmósfera tiene su origen en el campo meteorológico y se refiere a la envoltura de aire que transporta el clima terrestre. Solo desde el siglo XVIII se usa metafóricamente para estados de ánimo que están «en el aire». Es lo que da sentido emocional y es compartido en colectividad en un espacio festivo. Es lo que da sentido a sensorial a la fiesta. El fenómeno de la atmósfera festiva lo impregna todo, tiñe todos los espacios, objetos, cuerpos y actos de la Bajada de la Virgen. Por eso, tal y como narran nuestros informantes, para poder definirla hay que vivirla, experimentar-la colectivamente. Es un estado de ánimo, estética y armonía especial.

Los símbolos emblemáticos¹⁴, como la Virgen, representan no solo una religión, sino también un objeto, un lugar y unas prácticas culturales concretas. Todo ello desencadena una gama intensa de emociones. El poder de la imagen reside en que sirve para convencer, seducir, conmover y emocionar.

¹² AHMED, S. *La política cultural de las emociones*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2017, p. 34.

¹³ TURNER, V. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1998.

¹⁴ LÖVHEIM, M., LIED, L. «Approaching contested religion». In: K. Lundby (ed.). *Contesting religion: the media dynamics of cultural contexts in Scandinavia*. Berlin: Boston: De Gruyter, 2018, pp. 65-80.

Estas emociones dan sentido de pertenencia a los palmeros, son emociones intencionales e interrelacionales en el sentido de que se refieren performativamente a lo que simultáneamente los define y diferencia de otros grupos, y facilitan mostrar en público sentimientos comunes y la sociabilidad entre los participantes.

Son precisamente las formas en que las emociones alimentan las identidades, las visiones y representaciones del mundo, lo que está en el corazón. La imagen de las Nieves es, en este sentido, un objeto icónico saturado e imbuido de afectos personales y sociales. Las emociones no son solo experiencias interiores, sino que se construyen, localizan y expresan socialmente. Son también, desde esta perspectiva, no solo subjetividades, sentimientos interiores o normas interiorizadas, sino conductas practicadas que adquieren fuerza motivacional.

Sabemos que sincronizar la frecuencia del pulso, las contracciones del corazón y la conductividad de la piel se asocia positivamente con sentimientos de empatía, que son cruciales para mantener las normas sociales compartidas¹⁵. La música y la danza en estos contextos pueden evocar estas emociones que se encuentran encapsuladas en el imaginario colectivo palmero. Por ejemplo, desde 1905 la Danza de Enanos tal, y como la conocemos en la actualidad, consiste en movimientos grupales rítmicos, música y cantos que provocan un contagio emocional cuando llega al paroxismo con la polca que envuelve el escenario de la plaza de Santo Domingo. El público, entre palmas y vítores, participa en el «encantamiento», convirtiendo finalmente la actuación de los enanos en algo misterioso, atractivo, fascinante, especial y mágico, en una manera única de autorrepresentarse socialmente como palmeros. El enano hace la función de ancla identitaria al legitimarlos como grupo a través del contagio corporal, la excitación afectiva compartida, la intensidad emocional y la percepción de sacralidad de todo el artificio. El capital simbólico del enano lo convierte así en el objeto más reproducido y consumido como *souvenir* palmero en la actualidad. Prolifera en formas y funciones diversas, ya sea en camiseta, sudadera, imán, llavero, taza, bolígrafo, libreta, cartel, bola de nieve o joya. Metonímicamente, remite al contacto y a la presencia de La Palma en el lugar de destino turístico para el foráneo, y metafóricamente como una narración identitaria y reivindicativa de la memoria colectiva para los locales.

¹⁵ LEVENSON, R. «Blood, sweat, and fears: the autonomic architecture of emotion». *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1000 (2003), pp. 348-366.

4. MATERIALIDAD Y AGENCIA: EL PODER DE LOS OBJETOS

La devoción no se limita a la materialidad de las prácticas o experiencias religiosas, sino que también tiene implicaciones culturales en los objetos devotionales. La imagen de la Virgen es un objeto donde se deposita la memoria. Tanto dentro del hogar como en las iglesias, los objetos tienen una estética, un orden, un equilibrio, unas secuencias. Esta estética puede entenderse como una cosmología local que representa un orden de valor y relaciones sociales que fortalecen el imaginario social de la identidad.

La imagen de la Virgen podemos calificarla como un objeto biográfico, porque es un objeto cultural y resume la estética identitaria palmera, alejándola de lo meramente decorativo. Una postal, lámina, imagen, medalla, plaqueta, cadena, estatua, un relicario, textil bordado, retablo, oratorio, exvoto, un cuadro cerámico de la Virgen o un vídeo, son objetos que representan una experiencia encarnada, ya sea pasada, presente o futura, de su poseedor. Los palmeros hablan con la Virgen y esta habla con ellos gracias a la mediación de los objetos e imágenes que la representan. Este diálogo colma el placer de vivir y sentir la emoción que provoca la Virgen en los ámbitos domésticos. Se impone aquí y se esquematiza simbólicamente el testimonio propio y la cotidianidad del poseedor, ya percibida como sagrada. El objeto biográfico permite limitar el espacio concreto de la vida del poseedor. Contribuye a marcar su hábitat teniendo como hito a la Virgen, y esto es, justamente, lo que contribuye a que pueda profundizar la sensación de arraigo. También refuerza la creencia de que estos objetos están imbuidos de un poder terapéutico capaz de curar cuando se está enfermo. Al mismo tiempo, es agente capaz de desarrollar relaciones de amor y cuidados, por ejemplo, a través del regalo de medallas o estampas del icono mariano.

En las casas se suele guardar la imagen de la Virgen junto con las fotografías familiares, dentro de costureros, se mandan postales a familiares que se encuentran fuera de la isla, se xerografía en las lápidas, se imprime en las esquelas, se guarda en los bolsillos de la ropa de personas que ya han fallecido, se coloca en algún lugar personal como amuleto, se coloca al lado de las camas en los hospitales, configurando verdaderos espacios devotionales y materiales de afección. Estos espacios están relacionados con la idea de que el contacto directo de un objeto sagrado con el cuerpo (vivo o muerto) enfatiza la experiencia personal de algo que es sagrado y que, como tal, también santifica el espacio o a la persona que está en contacto con él.

El icono mariano transmite las virtudes que ella representa, de tal manera que las personas que lo tocan o que de alguna manera están en contacto quedan imbuidas por ella. Estas ideas nos sirven como base para hablar de una

zona fetichista¹⁶ cuando queremos abordar los discursos que rodean la materialidad de lo religioso. Paradójicamente, tocar algo sagrado es fetichizar. Tal y como argumenta Latour, un objeto que está realizado por manos humanas, como es en este caso la imagen de la Virgen, se considera que tiene vida propia y, por lo tanto, lo que hemos fabricado nos supera¹⁷. Hacer o fabricar algo no es simplemente un acto técnico-instrumental en el que el fabricante no se ve afectado y tiene el control sobre el objeto. Es, más bien, un proceso en el que sujetos y objetos se constituyen mutuamente moldeando las dinámicas festivo-religiosas que se producen en la Bajada.

Por otro lado, entre las capacidades que se le reconocen están la de realizar milagros, su papel mediador y su maternidad espiritual. Esa reserva maternal que simboliza lo sagrado potencia reconocerla como patrona de la isla y ser un dispositivo crucial para poder hablar de matrifocalidad en La Palma. Junto con esta visión de la imagen de la Virgen como un objeto biográfico, está la imagen de la Virgen como un objeto protocolar. El ámbito de actuación se amplía y pasa a ser público, sujeto a normas, reglas y directrices culturales y políticas. El consenso de realizar la fiesta cada cinco años, la gestión política de los actos de la Bajada, la elección del cartel anunciador de la fiesta o la organización de los actos por parte del Consejo Rector de la Bajada, son acontecimientos con un potencial de ritualización importante. Todo se expresa de forma protocolaria. Los objetos que representan a la Virgen se utilizan como intercambio de bienes culturales entre instituciones, forman parte de una herencia familiar, o de un ajuar, y en todos estos casos favorecen el desarrollo de relaciones sociales.

En cualquiera de las dos tipologías, las imágenes que representan a la Virgen son consideradas como objetos sagrados y culturalmente sensibles. Son objetos que pueden estar imbuidos de medicina, poder, reconocimiento, afectos y memorias. Son una síntesis audaz que permite hablar de identidad cultural a través de la representación iconográfica. De esta manera, podemos decir que la cultura material relacionada con la Virgen de las Nieves crea sujetos, más que a la inversa. No puedo pensar en una tradición religiosa que no dependa de los objetos materiales para la trascendencia. Quiero decir que las pasiones religiosas tienden a agruparse en torno a objetos devocionales, imágenes, música, danzas, representaciones teatrales, etc., más que en torno a creencias que no van acompañadas de signos materiales. Además, en ambos casos asistimos a un intercambio de aura entre los objetos devocionales y las

¹⁶ GRAEBER, D. «Fetishism as social creativity: or, Fetishes are gods in the process of construction». *Anthropological theory*, 5(4) (2005), p. 432.

¹⁷ LATOUR, B. *On the modern cult of the factish gods*. Durham and London: Duke University Press, 2010, pp. 22-23.

personas que los poseen, acrecentando, curiosamente, el sentido sagrado de la relación.

5. CONCLUSIONES

Desde el punto de vista antropológico, es muy productivo pensar en la atmósfera festiva de la Bajada como un espacio donde interactúan los sujetos y los objetos rituales, en el intento de conectar lo inmaterial con lo material en el estudio de lo sagrado. Aunque la religión, por definición, busca lo inmaterial más allá de lo material, necesariamente necesita lo material para evocar lo inmaterial. Desde este punto de vista, la Bajada no es simplemente una fiesta religiosa asociada a una determinada doctrina, sino que es un profundo compromiso performativo, patrimonial, emocional y estético que dota a la población palmera de un poder afectivo hacia los objetos rituales que representan y simbolizan la fiesta. Los participantes construyen durante la Bajada de la Virgen su experiencia patrimonial a través de un ensamblaje del espacio, la cultura material, los encuentros sensoriales y las memorias colectivas. La Virgen de las Nieves no solo adquiere el estatus de símbolo religioso; también forma parte del proceso cultural de la construcción de la identidad palmera forjada dentro de un contexto transcultural. En suma, la Virgen de las Nieves es un dispositivo de primer orden que da coherencia a discursos identitarios en contextos históricos, socioeconómicos y culturales de la isla.