



GLOBAL JOURNAL OF HUMAN-SOCIAL SCIENCE: D
HISTORY, ARCHAEOLOGY & ANTHROPOLOGY
Volume 14 Issue 4 Version 1.0 Year 2014
Type: Double Blind Peer Reviewed International Research Journal
Publisher: Global Journals Inc. (USA)
Online ISSN: 2249-460X & Print ISSN: 0975-587X

Fascistización Y Militarización De La Religiosidad Popular Los Imaginarios Franquistas 1936-1949

By César Rina Simón

Universidad de Navarra, Spain

Introduction: En las celebraciones de la Semana Santa, la línea imaginaria que divide lo sobrenatural y lo humano desaparece y las fiestas adquieren un contenido simbólico relacionado con la perpetuación de la comunidad en el tiempo y la articulación de sus hitos identitarios. Los parámetros centrales de la celebración no cambian: culto a la primavera, a la vegetación y al fuego, personificación del dolor de la comunidad en unas imágenes dotadas de sacralidad y participación activa de toda la comunidad en el rito. La fuerza “totalizadora” de la celebración se explica por la participación colectiva y el intercambio de roles sociales que sus miembros experimentan durante los rituales. Debido a la importancia simbólica de la religiosidad “popular”, las instituciones políticas y eclesiásticas, desde las primeras manifestaciones propiciadas por el Concilio de Trento, tratan de redefinir la fiesta en función de sus intereses y convertir el rito en un medio sustentador de su poder o de su explicación del mundo.

GJHSS-D Classification : FOR Code : 0210399



Strictly as per the compliance and regulations of:



Fascistización Y Militarización De La Religiosidad Popular Los Imaginarios Franquistas 1936-1949

César Rina Simón

I. INTRODUCTION

En las celebraciones de la Semana Santa, la línea imaginaria que divide lo sobrenatural y lo humano desaparece y las fiestas adquieren un contenido simbólico relacionado con la perpetuación de la comunidad en el tiempo y la articulación de sus hitos identitarios. Los parámetros centrales de la celebración no cambian: culto a la primavera, a la vegetación y al fuego, personificación del dolor de la comunidad en unas imágenes dotadas de sacralidad y participación activa de toda la comunidad en el rito. La fuerza “totalizadora” de la celebración se explica por la participación colectiva y el intercambio de roles sociales que sus miembros experimentan durante los rituales. Debido a la importancia simbólica de la religiosidad “popular”, las instituciones políticas y eclesiásticas, desde las primeras manifestaciones propiciadas por el Concilio de Trento, tratan de redefinir la fiesta en función de sus intereses y convertir el rito en un medio sustentador de su poder o de su explicación del mundo.

El nacionalcatolicismo del Nuevo Estado franquista llevó a cabo un importante proceso de fascistización y militarización de las manifestaciones de la religiosidad “popular”, al tiempo que las autoridades eclesiásticas aprovecharon la connivencia con las instituciones políticas para purificar de “impurezas” folclóricas o espontáneas sus celebraciones. El objetivo que nos proponemos en nuestro análisis es el de reconocer los mecanismos de control y las tensiones entre los imaginarios diferenciados del franquismo, así como explicar los métodos de resistencia de los promotores y participantes en la religiosidad “popular” a través de su propia composición heterogénea y transversal.

La simbiosis entre rituales y significados políticos, militares y religiosos permitió la rápida implantación del Nuevo Estado en base a discursos dicotómicos y esencialistas dotados de sacralidad. Nos referimos al mito de la Cruzada; de la Pasión, Muerte y Resurrección de la Patria; del pecado, castigo, perdón y Redención del pueblo español; del esencialismo

católico e historicista de Menéndez Pelayo; del culto sagrado a la figura del Caudillo como agente de la providencia –reforzado por la vinculación del líder con imágenes religiosas y reliquias–; de la memoria omnipresente de los mártires –caídos por Dios y por España–; de los modelos femeninos de madre y esposa; y, en último lugar, del papel de la religión como legitimadora del sistema político, educativo y social.

La connivencia política y religiosa del nacionalcatolicismo se escenificó en el campo simbólico de los rituales de la religiosidad “popular” en torno a tres actuaciones: recatolización del espacio público, militarización y fascistización de las celebraciones y purificación de los elementos heterodoxos y festivos. El objetivo de la instrumentalización política, militar o eclesiástica de las celebraciones era el de vincular la historia de la nación al catolicismo y a las nuevas instituciones con el pasado imperial e inherente del pueblo español. De esta forma, la apropiación de la cultura devocional de las comunidades facilitó la articulación de un “consenso” duradero entre las diferentes culturas políticas del franquismo, elemento clave para comprender el asentamiento de la dictadura.

Las celebraciones religiosas facilitaron la legitimación del Nuevo Estado y articularon el orden de representatividad de la dictadura en la participación de las autoridades en procesiones, cultos y romerías. Muchas imágenes religiosas recibieron títulos, honores y condecoraciones militares, en el intento de las instituciones de vincular el alzamiento, la guerra civil y la dictadura con los referentes devocionales más venerados y con una serie de hitos representativos que comenzaron a jalonar el espacio simbólico urbano de cruces y monumentos a los caídos.¹

El historiador Emilio Gentile ha incidido en el proceso de legitimación de las instituciones a partir del uso y la conducción de las formas de religiosidad que son consideradas más tradicionales, elementos propios de una “religión política.”² En el caso del General

¹ Vid. MORENO SECO, Mónica: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 1(2002), pp.5-53.

² Vid. GENTILE, Emilio: *Les religions de la politique. Entre la démocraties et totalitarisme*. Paris, Seuil, 2005; LINZ, Juan J.: “The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz

Franco, se produjo una sacralización de la actividad política del Caudillo a través de su vinculación con una serie de ritos, símbolos y manifestaciones de apoyo. En definitiva, la religiosidad “popular” dota de sentido sagrado a la sociedad, extiende su espacio a partir de ceremonias, aúna voluntades individuales en torno a sus símbolos y moviliza a la comunidad gracias a su sustrato colectivo, sensual, festivo y barroco.

A grandes rasgos, encontramos en la Semana Santa tres categorías de usos públicos de los rituales. Por un lado, la significación eclesiástica, que concibe las celebraciones como manifestaciones de la consustancialidad del catolicismo en el pueblo español, pero éstas, por su complejidad cultural, adquieren formas heterodoxas. El objetivo de las instituciones eclesiásticas sería el de purificar dichos ritos y conducirlos hacia un catolicismo practicante. Otro nivel es el político, caracterizado por los intentos de apropiación y resignificación de las celebraciones en clave ideológica, a partir de representaciones y símbolos. En este sentido, el uso político de las fiestas se diversificará entre aquellos que conectan las procesiones y el culto a las imágenes con el catolicismo ortodoxo y conservador y aquellos que las consideran como manifestaciones “puras” de un pueblo que ha plasmado su idiosincrasia en la religiosidad “popular” al margen de la Iglesia. De esta forma lo explicaba el antropólogo Isidoro Moreno:

“La Semana Santa, como fenómeno cultural de fuerte enraizamiento y participación popular, ha sido objeto, de forma constante, de intentos de utilización, e incluso de manipulación, en beneficio tanto de intereses personales como de grupos (...). Desde las décadas centrales del XIX, y sobre todo, a lo largo del siglo XX, (...) se ha venido dando un proceso de apropiación de los cargos directivos de cofradías populares por personas de la burguesía media y alta, cuya extracción social no responde a la composición de la cofradía, pero que han aprovechado el prestigio y popularidad de ésta como palanca de adquisición de status y de ampliación de relaciones sociales, (...) que pueden ser muy provechosas para progresar en la esfera de los negocios, ascender en el mundo político conservador o simplemente codearse con quienes tradicionalmente han pertenecido a los estratos sociales elevados.”³

En último lugar, nos encontramos con los múltiples comportamientos de los miembros que participan en las celebraciones, basados en

sensaciones, tradiciones y memorias que tienen cabida en un abanico amplio de manifestaciones de dificultosa concreción para el método historiográfico. El problema radica en medir y valorar hasta qué punto la simbiosis entre religiosidad “popular” e instituciones nacionalcatólicas respondió a un modelo consciente y voluntario o bien a las circunstancias históricas. Es decir, tratar de reconocer la dirección ascendente y descendente de la construcción del imaginario franquista y las motivaciones de los individuos que participaban en las manifestaciones de la religiosidad “popular” para aceptarlo o rechazarlo.

El análisis de la legislación franquista no refleja la porosidad de los rituales ni de los diferenciados modelos historicistas de comprensión de la nación, el estado o la religión. La militarización y fascistización de la religiosidad “popular” respondió, como desarrollaremos a lo largo de estas páginas, a las disputas por el control de la memoria metahistórica de la nación española y su vinculación imaginaria con el catolicismo de Trento. La apropiación de los ritos permitió consolidar una historia mitificada que vinculara la religión con la intrahistoria del pueblo español. Dicha apropiación no fue unidireccional, sino que se vio motivada por las tensiones de representatividad entre las instituciones del franquismo y los miembros de la comunidad.

II. RESIGNIFICACIÓN DE LA SEMANA SANTA DURANTE LA GUERRA CIVIL

“El pueblo cree lo que ve como previo paso para creer en lo que no ve; y si ve a las autoridades rindiendo culto Católico a Dios, si ve a las fuerzas armadas presentando armas al Santísimo Sacramento, si ve el esplendor del Culto Católico Español (...), cree efectivamente que aquello a lo que se rinde Culto exterior es a la verdad.”

José Pemartín.⁴

El conflicto bélico brindó la ocasión de afianzar los vínculos entre los valores militares, la tradición liberal-conservadora nacionalista y el pensamiento neocatólico, que durante la II República se habían sentido “desplazados” del proyecto social y político. Los ritos colectivos son actos fundamentales para la representación simbólica de los modelos políticos y religiosos al basar su fuerza en una numerosa participación, que refuerza la veracidad del discurso o acontecimiento que se está celebrando. Del mismo modo, facilita que el concepto de autoridad se presente como un modelo legítimo y justo por todos aceptado. De esta forma, tal y como expresará Emile Durkheim: “una sociedad no está constituida tan solo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que

Ideology versus Ersatz Religion”, en MAIER, Hans (ed.), *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, vol. 1, Londres, Routledge, 2004, 107-124; GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1990.

³ MORENO, Isidoro: *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982, pp. 203-204.

⁴ PEMARTÍN, José: *¿Qué es lo nuevo?* Santander, Aldus Artes Gráficas, 1938, [1937], p. 85.

ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma.”⁵ Es por esto que los significados y las funciones de los ritos escapan al análisis formal o cuantitativo y superan con creces la propia materialidad del evento. Su fuerza radica en la simbolización que despliegan y el consenso que generan a su alrededor. En este sentido, la Semana Santa supondrá un rito colectivo fundamental, sobre todo en la España meridional, donde el régimen franquista encontrará un altavoz en el que escenificar su simbolismo.

La guerra civil y la Cruzada fueron presentadas como el cumplimiento del destino histórico y religioso de la nación española, como la inmolación de la Patria –enferma desde el siglo XIX. “¿Cuáles son los enemigos de España? Los enemigos de España son siete: el liberalismo, la democracia, el judaísmo, la masonería, el capitalismo, el marxismo y el separatismo.”⁶ - y su sacrificio colectivo. La santificación y recuerdo de la sangre derramada actuaron durante la dictadura como memoria palingénica de la Pasión, muerte y Resurrección de la Patria. La violencia, de esta forma, tuvo un importante carácter purificador. La sangre redimía de los pecados de la nación y purificaba su historia, devolviéndola al camino que la providencia le había reservado. “El ejército y el pueblo español unen su sangre a la sangre de los cruzados, a los torrentes de sangre derramados por España en sus luchas seculares contra los enemigos de la civilización cristiana añadiendo un nuevo y áureo eslabón a esta cadena roja de sacrificios que nuestra Patria, la gran mártir y la gran sacerdotisa de la historia, ha realizado en defensa de los grandes ideales de la humanidad.”⁷

El régimen pretendía fijar en la memoria aquellos acontecimientos más significativos para borrar de forma maniquea el pasado republicano. Enseñaban y moralizaban, rodeados de ostentación y un potente aparato publicitario, una memoria ideologizada. La función de los nuevos iconos fue el de crear un espacio simbólico y maniqueo entre el espectador y los poderes públicos, de tal manera que la sociedad en su conjunto los entendiera y respetara. Escudos, banderas, desfiles militares y fotografías del Caudillo alteraron el imaginario de las ciudades, así como sus celebraciones y rituales. De esta manera, las fiestas civiles y religiosas fueron revestidas de una retórica que alternaba lo fúnebre y lo castrense. Así ocurrió el 16 de julio de

1938, en la ciudad de Cáceres, donde las instituciones eclesiásticas, políticas y militares se reunieron para conmemorar a la Virgen del Carmen –nombrada Patrona de la Armada en *BOE*, 14/07/1938⁸ -, con ofrendas florales a los mártires y discurso del Jefe provincial de FET y de las JONS. Estos actos conmemorativos tenían un perfil configurativo de la escenografía del régimen, así como un potencial totalizador utilizado por las instituciones para identificar los significados religiosos “populares” y los políticos.

El 18 de julio de 1940, el General Franco recibió la Cruz Laureada de San Fernando. En el acto afirmó que:

“Si la vida de España ha de ser milicia, necesita de las virtudes militares y del espíritu de disciplina. Es el Ejército espejo en que la nación se mira (...). Disciplina, que es nervio de las virtudes castrenses; disciplina, que ha de ser el alma de toda una nación (...). Esa es la disciplina: uno que manda, con su empleo responsable ante las jerarquías superiores, cuando no ante el supremo juicio de la Historia, y otros que, ciegos, le siguen y obedecen, como siguieron a Fernando e Isabel, como siguieron a nuestros caudillos en las tierras remotas de América y como me seguiréis vosotros.”⁹

Las autoridades competentes en las provincias –Gobierno Civil, Consistorio y Obispado- regularon las manifestaciones de la religiosidad “popular” en clave marcial y limitaron en las mismas cualquier atisbo de espontaneidad o sensualidad. Dentro de este espacio de significación debemos comprender el componente simbólico religioso de las instituciones franquistas, fundamental para la construcción del nuevo imaginario social. Las fachadas de las iglesias simbolizaron esta alianza al grabar sobre las piedras de sus muros el nombre de los caídos en la “Cruzada” nacional. La legislación franquista, polimórfica y sincrética, ante las dificultades por articular un modelo de Estado que englobara las diferentes facciones afines a la sublevación, se decantó por la articulación de un discurso personalista –en la figura de Franco- y dicotómico como respuesta al entramado simbólico republicano. “Franco, Salvador de España, de Europa y de toda la civilización, es uno de los hombres que Dios descubre a los pueblos en los momentos decisivos de

⁵ DURKHEIM, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire, 1968, [1912], p. 394. Vid. MOSSE, George L.: *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Madrid, Marcial Pons, 2005, [1975]; BOX, Zira: “Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria”, en *Historia y Política*, 12 (2004), pp. 133-160.

⁶ Del libro oficial de las escuelas nacionales a partir de 1939, MENÉNDEZ RAIGADA, Albino G.: *Catecismo Patriótico Español*. Salamanca, Tipografía de Calatrava, 1939.

⁷ *El Noticiero*, 18 de septiembre de 1936.

⁸ *Patria*, 16 de julio de 1938, p. 1: “La república creyó, en su maldad, que podría arrancar del corazón de los navegantes la devoción de la Virgen. Vano intento, porque los marinos, más desligados del resto de los hombres de las costas terrestres y en constante contacto con los elementos, necesitan de una fe y de un ideal religioso simbolizado en una vocación.” Palabras del Ministro de Agricultura, Raimundo Fernández Cuesta.

⁹ *Extremadura. Diario católico*, 19 de julio de 1940. Palabras que correspondían con las de José Antonio, cit. en *Patria*, 25 de septiembre de 1938, p. 16: “No hay más que dos maneras de vivir: la manera religiosa y la manera militar y, si se quiere, una sola. Porque no hay religión que no sea una milicia, ni milicia que no esté caldeada por un sentimiento religioso.”

su historia (...). Franco es un hombre, faro de una época, de los que no se pueden prodigar muchos en un mismo siglo, porque sencillamente no caben en él.”¹⁰

Durante la primera Semana Santa después de la sublevación del General Franco, en 1937, se escenificaron una serie de ritos relacionados con la guerra y el apoyo de la Iglesia a la Cruzada. Las procesiones, esta vez, salieron a la calle para conmemorar la muerte de Cristo y a todos los mártires que la guerra estaba subiendo a los altares en nombre del nacionalcatolicismo. “La primera Semana Santa, celebrada en nuestra ciudad después de la victoria de Franco, ha sido testimonio tan prodigioso y encendido de devoción y fervor (...). Granada sigue siendo la ciudad de siempre, y que su hondo misticismo y fervor se han acrisolado y depurado en estos años, en que enmudecieron.”¹¹ En la participación comunitaria en las procesiones y en su esplendor se medía el apoyo de las ciudades sublevadas a la causa del General Franco.¹² Así lo entendía el diario ABC, fiel a la República, en su edición madrileña, al anotar el estrepitoso “fracaso de la Semana Santa en Sevilla.” Explicaba la noticia que pese a los gastos contraídos y las primas por atraer visitantes, las celebraciones no habían convencido a los turistas.¹³

Las autoridades franquistas aspiraron a convertir la Semana Santa en una muestra de su política de recristianización y de salvaguarda de las tradiciones católicas. “Se ha operado el milagro (...), la España liberada ha retornado a su tradición, que es su fe. Su fe en Dios y su fe en la Patria; fe en la grandeza de su destino y en la continuidad de su historia.”¹⁴ Especial significación militarista y fascistas adquirieron las celebraciones de la Semana Santa de 1937 en Sevilla, las primeras tras el triunfo de la sublevación en la ciudad. Fue, no cabe duda, el primer ensayo general de

apropiación de los ritos colectivos en aras de la legitimación del Nuevo Estado.

La Semana Santa en Málaga de 1937 no celebró su programa habitual de procesiones. El 7 de febrero, las tropas del Comandante Queipo de Llano y del Duque de Sevilla habían tomado la ciudad. Los vencedores fueron recibidos como “salvadores” por parte de las instituciones religiosas, que proyectaron para ese año una Semana Santa más penitencial e íntima, protagonizada por un Vía Crucis el Viernes Santo que purificaría la ciudad y vincularía la muerte de Cristo a la de los combatientes por la Cruzada. El acto se tornó en una acción de gracias por el “rescate” de la ciudad por las tropas franquistas y una señal inequívoca de la protección providencial del solar peninsular.¹⁵ El espacio ultrajado durante la “barbarie roja” recuperaba su significación sagrada y patriótica con el Vía Crucis. Las imágenes religiosas escogidas para dicho culto manifiestan la funcionalidad de la religiosidad “popular” en la configuración social del imaginario franquista. La Virgen de los Servitas, imagen de una Hermandad “seria”, representaba los nuevos comportamientos festivos basados en el silencio y la actitud castrense, y el Cristo de la Buena Muerte – imagen calcinada en una de las oleadas iconoclastas-, reflejaba la recatolización de la ciudad y la simbiosis entre Iglesia y ejército, manifestada en la vinculación de la imagen con la Legión desde su fundación.¹⁶ La purificación simbólica también llegó al barrio obrero de El Perchel, donde las imágenes recuperaron el espacio público. “¿No habremos de hacerle llegar (al trono de Dios) el incienso de nuestra penitencia?”¹⁷

Los símbolos y ritos religiosos recuperaron el espacio urbano acompañados del imaginario bélico y falangista. “Las obras responden a los sanos principios de la religión y la moral cristiana.”¹⁸ El Nuevo Estado no dejó margen para las disidencias y trató de homogeneizar desde Burgos los iconos y los discursos

¹⁰ *Patria*, 2 de octubre de 1937.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

¹² BOLIN, Luis Antonio: “Granada y la Unidad de España”, *Patria*, 2 de enero de 1938, p. 9: “No es simple azar de la guerra, sino designio certero de la Providencia y revelación del destino que ha de seguir España, el hecho de que las ciudades que pesaron más en la formación histórica de nuestra Patria y en el logro de la Unidad española, se pronunciaran desde el primer instante por nuestro Alzamiento, como para marcarle orientación y servir de columna vertebral a sus ímpetus patrióticos y redentores.”

¹³ *ABC*, 27 de marzo de 1937, p. 11.

¹⁴ Palabras de Antonio Valdivia en *Boinas Rojas*, 28 de marzo de 1937. La jerarquía eclesiástica concentró sus esfuerzos en la posguerra en implantar el descanso dominical y la asistencia a misa. PLÁ Y DENIEL, Enrique: Carta Pastoral de Entrada en la Archidiócesis de Toledo, “La Restauración Cristiana de la Diócesis de Toledo”, 15 de abril de 1943, en *Escritos Pastorales*. Madrid, Dirección Central de la Acción Católica Española, 1946, p. 161: “Acudid, pues, todos, por lo menos los días festivos, hombres y mujeres, jóvenes y niños (...), pero que no haya desproporción entre hombres y mujeres, porque de la Santa Misa necesitan cuantos tienen un alma redimida por Cristo.” A ello le sumaba la escucha activa de la Predicación y la participación en el Sacramento de la Comunión.

¹⁵ Seguimos los acontecimientos de Málaga a partir de RICHARDS, Michael: “Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939”, en EALHAM, Chris y RICHARDS, Michael (eds.): *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*. Granada, Comares, 2010, pp. 277 y ss. Vid. WOOLSEY, Gamel: *Málaga en Llamas*. Madrid, Temas de Hoy, 1998.

¹⁶ FERNÁNDEZ, Ricardo: “La Legión y el Cristo de la Buena Muerte”, en *Sur*, 17 de abril de 1938: “Pasa la Legión, majestuosa, sublime, encarnación de la virilidad nimbada por el sacrificio (...) Altivos, gallardos, precedidos del Banderín del Cristo de Lepanto cruzan la ciudad escoltando a su Patrón (...). Toques de clarines que suenan a combate (...). Legión mil veces victoriosa que en el ayer de África y en el hoy de nuestra cruzada evidencias que no en balde eras la de Millán Astray, (...). Legión de héroes anónimos que años más tarde cruzabais el estrecho para salvar una Patria y una Civilización.”

¹⁷ VERA, Luis: “Madre Dolorosa”, en *Boinas Rojas*, 20 de marzo de 1937.

¹⁸ Boletín Oficial de la Junta de Defensa Nacional de España (BOJDNE), 9/1936. Vid. FRANCO, Francisco: *Palabras del Caudillo. 19 de abril de 1936. 31 de diciembre de 1938*. Barcelona, Edic. Fe, 1939, p. 177.

para alcanzar una mayor proyección social. Las cruces entraron a formar parte de la “normalidad” del imaginario público, así como las misas castrenses, los “te deum”, el rezo de Rosarios colectivos, las procesiones y la salutación en la entrada y salida de la escuela con un “Ave María Purísima, sin pecado concebida.”¹⁹ Así sucedió con el Cristo de los Favores, crucero granadino situado en una plaza del barrio del Realejo, cuya vinculación con la religiosidad “popular” iba en detrimento. En la Semana Santa del año 1938, cuando “ya amanece España”, volvía a salir a la calle su cofradía.²⁰

III. FASCISTIZACIÓN Y MILITARIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD “POPULAR”

“Estos obispos que levantan los brazos dócilmente durante las grandes desfiles del fascismo, son ellos los que a fin de cuentas lo destruirán”

Manuel Chaves Nogales, 5/06/1938.²¹

La escenificación pública de la Semana Santa sufrió un proceso paulatino de militarización –desfiles, banderas e himnos- y de fascistización –simbólica y retórica-, favorecido por una nueva legislación más restrictiva de las diócesis con la estancia en la calle de las hermandades. Los ritos religiosos se confundieron con desfiles militares, juras de bandera y cruces en recuerdo de los caídos. La omnipresencia de las cruces transformó los espacios públicos y privados, vinculando la Pasión y muerte de Cristo con el sufrimiento y entrega de los caídos por la salvación nacional.

“Entre la Madre de Dios y la madre de los héroes de España se ha establecido para siempre este sagrado parentesco de los que sufren (...). Después del Viernes Santo, viene el Domingo de Gloria. Después de la muerte de los héroes, viene la gloria de su morir fecundo y de su resurrección futura. El dolor es sólo transitorio. Lo definitivo es la alegría del triunfo celestial (...). Tal es el momento actual de nuestra Patria.”²²

En el año 1939, como bien explicara Michael Richards, “todas las esferas de la vida se vieron teñidas por un nacionalismo y un catolicismo extremo”²³, simbolizados en la figura omnipresente del Caudillo. Durante la guerra civil y las conmemoraciones de la

Victoria, “la nación española existió con más intensidad que nunca” y el nacionalismo del Nuevo Estado “se había tragado a España”, afirmaba Ismael Saz, que analizó cómo durante la inmediata posguerra y aunque de una forma superficial o meramente retórica, los nacionalistas fueron más fascistas y más católicos que nunca.²⁴ Los falangistas se presentaron como fervientes católicos y tradicionalistas, así como las élites católicas legitimaron y sacralizaron a las nuevas instituciones, concentradas en la figura del Caudillo.

En el siguiente epígrafe, utilizamos el concepto de fascistización para definir la asunción de una serie de ritos, símbolos y comportamientos inspirados en la estética del fascismo europeo y de la Falange Española, que dotaron de un nuevo significado a las manifestaciones de la religiosidad “popular”.²⁵ La fascistización no entendida como un modelo político totalitario inspirado en los planteamientos mussolinianos, sino más bien como un proceso o acercamiento que, como explicara Ismael Saz, “conduce a determinados sectores de la derecha clásica –sea ésta reaccionaria, conservadora, radical e incluso liberal- que ante el desafío de la democracia (...) adopta una serie de elementos cuya novedad y funcionalidad es claramente imputable al fascismo.”²⁶ No nos referimos, por lo tanto, a un modelo fascista definido, sino a un estado que combina una tradición nacionalcatólica y conservadora con los principios radicales del ideario fascista. Esta simbiosis dentro del falangismo quedó recogida en el punto 25 de su ideario: “Nuestro movimiento incorpora el sentido católico de gloriosa y predominante tradición en España para la reconstrucción nacional.” Sin embargo, el mismo punto advertía la necesidad de mantener repartidas y diferenciadas sus atribuciones, “sin que se admita intrusión o actividad alguna que atente a la dignidad del Estado o a la integridad nacional.”²⁷ Para José Antonio Primo de Rivera, el Nuevo Estado debía mantener el espíritu religioso de la patria española, pero

²⁴ SAZ, Ismael: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 159 y ss.

²⁵ Sobre el predominio político de Falange hasta 1945 y los intentos de la Iglesia por contrarrestar ese poder. Vid. MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*. Madrid, Síntesis, 2000, p. 69 y ss.

²⁶ SAZ CAMPOS, Ismael: *Fascismo y franquismo*. Valencia, Universitat de Valencia, 2004, p. 86. Vid. ANDRÉS-GALLEGO, José: *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*. Madrid, Encuentro, 1997; THOMÀS I ANDREU, Joan María: *La Falange de Franco. Fascismo y fascistización en el régimen franquista: (1937-1945)*. Barcelona, Plaza & Janés, 2001; SAZ CAMPOS, Ismael: “Franco, ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista”, en *Historia y política*, 27 (2012), pp. 27-50.

²⁷ *Doctrina e Historia de la Revolución Nacional Española, FET y de la JONS*. Barcelona, Editora Nacional, 1939, p. 15. Los 27 puntos programáticos de Falange Española –exceptuando el último-, fueron incorporados a la norma del Estado tras el Decreto de Unificación del 19 abril de 1937.

¹⁹ BOE 8/03/1938: se declaran festivos los días de precepto y el descanso dominical. BOE 10/04/1937: establece la salutación en las escuelas. BOE, 10/03/1940: se disponen como días festivos las fiestas religiosas más señaladas. BOE, 14/07/1940: se prohíbe el trabajo en los domingos y en el resto de festivos religiosos.

²⁰ *Patria*, 14 de abril de 1938, p. 2.

²¹ CHAVES NOGALES, Manuel: *Crónicas de la guerra civil*. Sevilla, Espuela de Plata, 1991, [1936-1939], p.74.

²² ARRESE, Domingo: “Dolorosa”, en *Faro de Vigo*, 31 de marzo de 1939.

²³ RICHARDS, Michael: *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*. Barcelona, Crítica, 1999, p. 8.

era necesaria mantener la división de ambos organismos para evitar “intromisiones o maquinaciones de la Iglesia, con daño posible para la dignidad del Estado o para la integridad nacional.”²⁸

A partir de 1945, con la caída de las potencias del Eje, el régimen borró paulatinamente los símbolos y manifestaciones que pudieran recordar la vinculación de la España nacional con Hitler o Mussolini y se centró en la narrativa historicista del nacionalcatolicismo. En este sentido, Manuel Azaña apuntó el 6 de octubre de 1937 en sus *Diarios Completos* que en España no había cabida al fascismo entendido como fenómeno político determinado. “Hay o puede haber en España todos los fascistas que se quiera. Pero un régimen fascista no lo habrá. Si triunfara un movimiento de fuerza contra la República, recaeríamos en una dictadura militar y eclesiástica de tipo español tradicional. (...) Sables, casullas, desfiles militares y homenajes a la Virgen del Pilar. Por ese lado, el país no da para otra cosa.”²⁹

Si bien el falangismo pugnó por espacios de representatividad y poder en la dictadura con tradicionalistas, militares, conservadores y católicos, su programa de estado, a diferencia del fascismo italiano o el nazismo alemán, no se alejó del fenómeno religioso o de la legitimación divina.³⁰ Uno de los primeros actos de confraternización entre las autoridades militares, eclesiásticas y falangistas se celebró el 2 de diciembre de 1937 en el monasterio burgalés de Santa María de las Huelgas. El acto consistió en el juramento ante Dios de “servir y enaltecer a España” del Caudillo, los obispos de Madrid, Santander, Logroño, Pamplona, Salamanca, Tuy, Vigo, Astorga y Coria, encabezados por el Cardenal Gomá, los consejeros nacionales –entre los que se encontraba Pilar Primo de Rivera- y otras autoridades. En el juramento se comprometían a: “Ante Dios juro darme en servicio, exactitud y vigilancia, con milicia y sacrificio de la misma vida, a la grandeza imperial de España. Juro emplearme por entero en la misión encomendada en los Estatutos de Falange Española Tradicionalista y de las JONS, para mantener el rango inmortal de la Patria. Juro lealtad al Caudillo, fidelidad extraordinaria a su mando, custodia a su

persona y entregarme en hermandad cristiana a los demás...”³¹

La simbiosis entre nacionalcatolicismo, simbología fascista y elementos propios de la religiosidad “popular” se concretó en un escenario de asimilación colectiva por el cual la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo se presentaron como metáfora de la propia muerte y resurrección de España. “España fue martirizada y crucificada, con crímenes alevosos, con incendios de iglesias (...), con desenfreno feroz y destructor. (...) Mas después de su crucifixión ha llegado para España su *Resurrexit*.”³² El General Franco había rescatado a la nación del Calvario y a partir de la cruz, los mártires y el orden militar, se disponía a devolverle su destino imperial y evangelizador. “Ha terminado la Pasión de España, casi al mismo comienzo de los días cargados de dramatismo simbólico que la cristiandad dedica a la Pasión del Redentor. España, como Cristo, sufrió todos los dolores y todos los escarnios. Toda ella fue llaga de martirio y sus carnes quedaron rotas y en su costado, indemne, el comunismo dio la brutal lanzada por donde han manado ríos de sangre caliente, joven, rica.”³³

La comunión entre nacionalcatolicismo y religiosidad “popular” dejó su huella en los símbolos y representaciones de la Semana Santa. Si bien la participación de bandas militares e insignias civiles y castrenses habían desfilado en las procesiones desde mediados del siglo XIX, durante el primer franquismo la simbiosis entre elementos patrióticos, militares y religiosos superó el significado festivo y musical, convirtiéndose en un entramado imaginario y memorialístico de legitimación y perpetuación del régimen a través de los iconos de la religiosidad “popular”. Símbolos falangistas y políticos fueron bordados en mantos y estandartes y la propia estética de las procesiones en la calle se dotó de una escenificación militar. La bandera nacional, icono aglutinador de las tradiciones políticas del franquismo, tomó el espacio simbólico de las calles e incluso modificó la estética de los pasos de Semana Santa. El historiador del arte Andrés Luque Teruel ha apuntado cómo a partir de 1939, en Sevilla, se sustituyeron los exornos florales coloridos y silvestres por un sobrio monte de claveles rojos, que sumado al dorado del paso y al rojo de los faldones –tela de terciopelo que oculta el trabajo de los costaleros hasta el suelo- daban como resultado la imagen del emblema nacional. Si bien las carencias económicas favorecían la compra de flores más económicas, como el clavel, la identificación de los pasos cristíferos con los colores nacionales

²⁸ PRIMO DE RIVERA, José Antonio: “Puntos iniciales”, en *Obras*, Madrid, Editorial Almenas, 1971, pp. 92-93. Vid. “Introducción” de BOX, Zira, *España, año cero...*

²⁹ AZAÑA, Manuel: *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 1168-1169.

³⁰ Sin embargo, sus relaciones con las instituciones eclesiásticas, a partir de las celebraciones de la Victoria, fueron cada vez más tensas. La importancia del hecho religioso para el ideario falangista radicaba en la tradición imperial de la patria, que había destacado en su historia por la defensa acérrima del catolicismo. La prensa manifiesta las divergencias entre las diferentes familias políticas del franquismo. Diarios falangistas, como *Patria*, daban más prioridad a las noticias militares y a los acontecimientos europeos, mientras que los católicos, como *Extremadura. Diario Católico*, colmaban sus titulares con referencias religiosas.

³¹ *Patria*, 3 de diciembre de 1937, p. 1.

³² PLÁ Y DENIEL, Enrique: *Escritos Pastorales...*, vol. II, pp. 229-230.

³³ *Ideal*, 25 de marzo de 1937, en HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio: *Granada Azul. La construcción de la “Cultura de la Victoria” en el primer franquismo*. Granada, Comares, 2011, p. 210.

respondía a una estrategia de ideologización y asimilación de la divinidad con los símbolos del Nuevo Estado.³⁴

Fruto de esta vinculación religiosa-castrense se fundó en febrero de 1939 en Málaga la Cofradía Nacional de los Mutilados del Cristo de los Milagros, en torno a la imagen de un crucificado que había sido mutilado durante los ataques anticlericales de 1936 en la Iglesia del Sagrario. Dicha hermandad la formaban veteranos y lisiados de guerra, conjugando procesionalmente su dolor y problemas físicos con los del Cristo Mutilado, en un claro paralelismo entre los soldados de la Cruzada y la propia representación de Dios. "A esta visión [la del Cristo Mutilado en procesión] que conturbará el ánimo de la muchedumbre, habrá que añadir la que ofrecerán los devotos Caballeros Mutilados que acompañando al augusto símbolo de una Divinidad escarnecida, serán ejemplo heroico de una abnegada humanidad doliente."³⁵ La imagen del Cristo se había salvado de la combustión total, lo que dio pie al desarrollo de una importante milagrería en torno a su talla. La Hermandad de los Mutilados escenificó en las salidas procesionales un riguroso orden militar. Sus hermanos no vestían túnica ni capuchón, sino una capa encima del uniforme militar o del de Falange. La estación de penitencia se convirtió en un desfile de lisiados, de condecoraciones y de mártires entregados a Cristo. La imagen del crucificado mutilado purificaba el espacio, militarizaba el rito y, sobre todo, mantenía vivo en el recuerdo la polarización del país y la memoria de aquellos que habían luchado por la "ciudad de Dios." Tras la primera estación de penitencia del Cristo Mutilado en 1939, Millán Astray declaró que "ese Cristo que los rojos, lo mismo que a España, habían mutilado, pero que no habían podido arrancarle ni el corazón, ni el alma, ni la cabeza, solamente mutilarlo como a nosotros (...). Hemos tenido la suerte de derramar nuestra sangre y dar parte de vuestros cuerpos por la Patria. Sois los más gloriosos después de los muertos. Hemos sacado en procesión a ese Cristo aclamado por la multitud por las mismas calles y plazas que lo mutilaron."³⁶

Las imágenes fueron saludadas al modo fascista por el ímpetu de las autoridades del Nuevo Estado y la confusión generada tras la Victoria entre

celebraciones religiosas y paradas militares. La fascistización de los ritos se constató en el encuentro entre las imágenes y las masas, entre la guerra civil y la Victoria, entre el caos y la destrucción republicana y el orden y religiosidad del franquismo. Las autoridades nacionalcatólicas se homenajearon en cada acto religioso público y contribuyeron en la asimilación del personaje central a celebrar, Cristo, y el personaje que emulaba dicha Pasión y permitía la perpetuación del rito: el general o líder destacado. La Semana Santa se convirtió en la oportunidad para celebrar el régimen, confundiendo procesiones y rosarios vespertinos con entierros de falangistas y misas de campaña. Además, desde los púlpitos de templos y pregones cofrades, se exhortaba un modelo de vida "virtuoso" inspirado en la contención social en el día a día de los ciudadanos. Dicha "moralización" se coló en las escuelas, en los hogares, definió el modelo de comportamiento, las costumbres y las tradiciones que se debían mantener o desechar.

La consecuencia directa de la fascistización y militarización de la religiosidad "popular" durante la posguerra fue la pérdida creciente de espontaneidad en los desfiles, la consideración de la Semana Santa como una fiesta religiosa e institucional, no "popular". La religiosidad cofrade se confundió con el exhibicionismo de las nuevas autoridades y la simbiosis entre la deidad y el Nuevo Estado, así como con la ortodoxia católica. "Por Dios y por la patria –afirmaba el delegado de fiestas del Ayuntamiento de Sevilla ante las celebraciones de la Semana Santa del año 1937- nos hallamos entregados en estos momentos en cuenta lucha. La preciada sangre de nuestros hermanos riega el solar sobre el que va edificándose la nueva España. En el horizonte aparecen ya dibujados los contornos de nuestra ejemplar victoria (...). Y así debería ser la Semana Santa de este año, una oración colectiva en un ambiente de religiosa austeridad y militarizada disciplina."³⁷

El saludo fascista estuvo presente en las celebraciones de la Victoria y en las procesiones y fiestas del primer franquismo.³⁸ La Iglesia, como institución, salió reforzada de la Victoria, pese a las tensiones dialécticas que mantenía con el Nuevo Estado por el control simbólico de la educación, el espacio y el tiempo de la nación. La "inflación" de religiosidad se caracterizó por una mayor asistencia a los cultos en los templos, el aumento de vocaciones religiosas, la construcción de seminarios e iglesias en nuevos barrios, el impulso de Acción Católica, etc.

³⁴ Vid. LUQUE TERUEL, Andrés: *Juan Manuel Rodríguez Ojeda. Diseños y bordados para la Hermandad de la Macarena, 1900-1930*. Sevilla, Jirones de Azul, 2011; *Patria*, 17 de marzo de 1940, p. 3: "Todo el esplendor y la belleza de nuestros pasos llevan prendida el alma ingenua y poética de este pueblo que ha sabido morir por Cristo-Señor sabiendo que era la más bella y natural manera de morir por España."

³⁵ *Sur*, 2 de abril de 1939. Vid. BRISSET, Demetrio E., "Ejército y rituales religiosos. Dos estudios de antropología política en la España actual", *Gazeta de Antropología*, n. 27 (2011).

³⁶ *Sur*, 8 de abril de 1939. El último desfile procesional de esta imagen se produjo en 1976, portando a sus pies el bastón de mando del Caudillo.

³⁷ Palabras pronunciadas el 20 de marzo de 1937, en PASTOR, Álvaro, ROBLES, Francisco y ROLDÁN, Manuel Jesús, *Historia de la Semana Santa sevillana*. Sevilla, Jirones de Azul, 2012, pp. 337-338.

³⁸ *BOE*, 4/04/1937: obligatoriedad para los civiles de saludar con el brazo en alto cuando suene el himno nacional, el de Falange Española o el de la Comunión Tradicionalista. Se derogó en *BOE*, 11/09/1945, aunque su práctica se mantuvo durante toda la dictadura.

Durante el primer franquismo fueron habituales que los días de fiestas religiosas significativas se hicieran cuestaciones "Pro-Seminario", lo que favoreció la entrada de nuevos seminaristas y la construcción o ampliación de los mismos. Del mismo modo, cabe destacar la condena de ciertas manifestaciones recreativas como el carnaval –prohibidos en la zona nacional en *BOE*, 5/02/1937- y los espectáculos de variedades. Sin embargo, la intensa campaña de recristianización de la patria obtuvo resultados variables, con profundas diferencias regionales. Destacamos como ejemplo la diócesis de Málaga, por la escasa participación de la comunidad en las festividades eclesiásticas.³⁹

La religiosidad "popular" más romántica, localista o regionalista quedó restringida ante el proceso de militarización de los desfiles procesionales y los esfuerzos de purificación del rito llevado a cabo por las instituciones eclesiásticas. Se prohibieron los aplausos, las ovaciones a los saeteros y otras manifestaciones "folclóricas" no intelectualizadas de espiritualidad. Todos aquellos comportamientos que escaparan al control de la doctrina fueron arrinconados como expresiones de devoción "inculta" y "desviada." La simbiosis escénica militar y fascista de las procesiones dio mayor vistosidad a las procesiones –al desfilar bandas militares e instituciones y lucir las cofradías insignias castrenses-. Sin embargo, no cabe duda que las manifestaciones de la religiosidad "popular" perdieron en espontaneidad y alejaron a amplios sectores de las cofradías. Una Semana Santa jerarquizada, estricta y controlada por las instituciones, reglamentada, donde nazarenos, público y costaleros guardaban la compostura, "sin blasfemias ni detalles de Cabalgata."⁴⁰

En definitiva, tal y como ha sintetizado el historiador José Hurtado Sánchez, "los militares supieron aprovecharse de una Iglesia que había renunciado a su función profética y se había aliado con el nuevo régimen para reafirmar y consolidar su papel de salvadores de la patria."⁴¹ Y más en ciudades como Málaga, Granada o Sevilla, que había sufrido la destrucción iconoclasta durante la II República y en los primeros compases de la Guerra Civil. En este sentido, la gestión del miedo favoreció la simbiosis ritual y la apropiación y resignificación de las manifestaciones "folclóricas" en actos de conmemoración y asimilación al régimen. Del mismo modo, en ciudades muy estratificadas cultural y socialmente en barrios y éstos, a su vez, identificados en cofradías e imágenes religiosas, la extensión del imaginario del Nuevo Estado también

pasaba por marcar su orden de representatividad e introducir sus símbolos en la religiosidad "popular".

IV. CONCLUSIONES

La apropiación de los rituales festivos facilitó la identificación de la sociedad de posguerra española con el régimen y la recatolización del país emprendida por la Iglesia, así como la participación "imaginaria" en el dolor y el sufrimiento de la Patria. El nacionalcatolicismo asimiló la Pasión, muerte y Resurrección de Cristo y los Dolores de María con la Redención de España. En este contexto, las imágenes con mayor devoción adquirieron una especial significación en la construcción de la memoria franquista en las comunidades locales.

El saludo fascista en las procesiones, las misas de campaña o la memoria de los mártires articuló una vinculación providencial entre las autoridades políticas y la deidad. "La sangre de los que cayeron por la Patria no consiente el olvido, la esterilidad ni la traición."⁴² Mediante la guerra civil y la Victoria, la historia de España purgaba sus pecados y reemprendía su destino universal. Las instituciones franquistas, en base a un recuerdo dicotómico del pasado republicano, se presentaron como las perpetuadoras del rito. Franco a nivel nacional, Millán Astray en Málaga o Queipo de Llano en Sevilla, se vincularon a las hermandades y favorecieron la legitimación y el consenso en torno a la dictadura, así como el control simbólico de comunidades muy diversas.

La participación de las instituciones en las procesiones dotó al Nuevo Estado de tradición, arraigo y pasado. Si bien la dictadura supuso una novedad en el devenir de la historia de España, se esforzó en presentarse como el fruto de una continuidad histórica que soportaba sobre sus hombros el peso del destino marcado por la providencia. La utilización simbólica de la religiosidad "popular" permitió que las instituciones crearan una realidad "imaginada", dotada de un significado idealizado. De esta forma, el Nuevo Estado trató de colectivizar el consenso y memoria a partir de una cosmovisión sacralizada que legitimara y dotara de "normalidad" a las instituciones de la dictadura. A la construcción de símbolos, discursos y memorias le siguió su posterior dotación de contenido y significación para, finalmente, extenderse en la sociedad a partir del control del espacio, del tiempo y de las conmemoraciones.⁴³ Sin embargo, el proceso de consenso y asentamiento de la dictadura fue el fruto de múltiples variables ideológicas, memorias y símbolos que confluyeron en la cosmovisión del régimen. La construcción de la memoria franquista distó de ser un proceso unidireccional o estático; más bien, se basó en las tensiones y luchas por el control simbólico del

³⁹ MORENO SECO, Mónica: "Creencias religiosas y política en la dictadura franquista...", p. 23.

⁴⁰ *ABC de Sevilla*, 21 de marzo de 1937.

⁴¹ HURTADO SÁNCHEZ, José: *Cofradías y poderes. Relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*. Sevilla, Castillejo, 2000, p. 94.

⁴² *Patria*, 4 de abril de 1939, p. 1

⁴³ BOX, Zira, *España año cero...*, pp.17-48.

espacio y del tiempo de las diferentes familias del Nuevo Estado.

A partir de 1942, el régimen fascistizado del General Franco comenzó a modificar sus prácticas públicas y el despliegue de simbología falangista. Los rituales de legitimación del Nuevo Estado borraron paulatinamente las significaciones fascistas en aras de la reproducción de unos principios políticos y sociales más cercanos al conservadurismo, el autoritarismo y el nacionalcatolicismo. Una de las explicaciones que la historiografía ha desarrollado para comprender la extraordinaria prolongación en el tiempo de la dictadura fue sus dotes camaleónicas para adaptarse a la coyuntura internacional. Sin embargo, como apuntara Enrique Moradiellos, “a pesar de todos los cambios más o menos profundos operados en el franquismo, hubo un elemento permanente y constante que nunca sufrió menoscabo alguno: el enorme grado de concentración de la autoridad omnímoda en una sola mano y persona.”⁴⁴

Las jerarquías católicas, una vez celebrada la Victoria junto a militares y falangistas, trataron de marcar los límites de representatividad entre los actos religiosos y los militares con el objetivo de recuperar su preponderancia simbólica en la sociedad. El resultado de las tensiones por el control de la religiosidad “popular” provocó la merma de comportamientos “espontáneos” en las procesiones, así como el aumento del espacio de representatividad dedicado a las instituciones políticas, religiosas y militares. Esta situación politizó la participación en las hermandades y alejó de la fiesta a las generaciones siguientes, que vieron en las celebraciones de la Semana Santa un recurso del imaginario franquista.

El interés por el control de la religiosidad “popular” fue decayendo con el paso de los años, sin perder un lugar central en las representaciones del nacionalcatolicismo. La bibliografía y los archivos gráficos muestran cómo se produjo un reseñable retroceso en la participación en las procesiones y en el público que las contemplaba en buena parte de las ciudades españolas. Sin lugar a duda, la utilización política de la religiosidad “popular” había mermado el interés de las nuevas generaciones por las procesiones. La década de los sesenta y setenta fueron especialmente duras para unas celebraciones que, asimiladas a la dictadura, habían perdido su significación socio-cultural con la comunidad, su vinculación con el barrio y su importancia socializadora en las identidades colectivas. Así mismo, la renovación eclesial del Concilio Vaticano II y el surgimiento de comunidades cristianas “de base” en barrios obreros apuntaban a la superación de las festividades de la Semana Santa por carecer de fundamentos dogmáticos y de comportamientos espirituales, así como por

representar una galería de vanidades donde las élites políticas y eclesiales de la dictadura desplegaban su legitimidad.

A partir del proceso de transición política, se produjo un reseñable crecimiento del fenómeno de la religiosidad “popular” en buena parte de la península, cuyas causas trascienden a los límites de nuestro estudio. Sin embargo, cabe apuntar que las celebraciones de Semana Santa se fueron despojando de simbología franquista y, paulatinamente, el fenómeno recuperó “espontaneidad” y su significación como elemento aglutinador de la comunidad, el barrio o la identidad de una ciudad o una región. En este sentido, el periodista Juan Teba destacaba que la Semana Santa sevillana de 1980 se celebró como “una fiesta de siete días, una explosión felizmente recuperada sin consensos ni discursos previos.” Una celebración de “nuestro pueblo” que “ya no presenta ante sus pasos a los hijos distinguidos del sistema anterior cargados de medallas y honores fantasmales.”⁴⁵

⁴⁴ MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: *El franquismo...*, p. 22.

⁴⁵ *Hoja del Lunes*, 7 de abril de 1980.



This page is intentionally left blank