

Mistificaciones de la religiosidad popular durante la II República



CÉSAR RINA SIMÓN
Universidad de Extremadura

RECIBIDO: 22-10-15 / ACEPTADO: 19-04-16

RESUMEN: Durante la II República se produjo un interesante proceso de mistificación y resignificación de la religiosidad popular, fundamental a la hora de comprender las culturas políticas en conflicto. En el siguiente artículo proponemos un acercamiento a las visiones de la religiosidad popular, a los proyectos de purificación de las derechas católicas, al combate político del anti-republicanismo y a la interpretación sensual y báquica de autores como Federico García Lorca, Joaquín Romero Murube, Antonio Núñez de Herrera o Manuel Chaves Nogales.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad popular, II República, Iglesia Católica, Semana Santa

ABSTRACT: During the Second Republic popular religiosity was mystified and redefined within society. To understand that process, it is fundamental to understand the political spectrum of the time. In the following article, share different views on the concept of popular religiosity; the projects of purification led by the Catholic right-wing; the political anti-republicanism diatribe, and the sensual and bacchic interpretation of authors such as: Federico García Lorca, Joaquín Romero Murube, Antonio Núñez de Herrera or Manuel Chaves Nogales.

KEY WORDS: popular Religiosity, The Second Spanish Republic, Catholic Church, Holly Week.

Las sociedades contemporáneas han recurrido a símbolos, imágenes y creencias para comprender el mundo y dirigirlo hacia un horizonte ideológico compartido. Lo «imaginario» permite explicar las catástrofes naturales, las enfermedades, las sequías, pero también otorga un sentido y un rol al individuo dentro de la sociedad, reconduce sus pesares y sus deseos, articula el horizonte social de sus experiencias e identidades: locales, de clase, de barrio, etc. El poder de los iconos vinculados a la religiosidad popular radica en su potencial para abrir puertas entre el mundo de lo sensible y el horizonte de lo ininteligible, un lugar donde conversar, propiciar acontecimientos milagrosos o reclamar justicia. Como apuntara José Luis Ortiz de Lanzagorta, «la Imagen no es un ídolo, ni siquiera una escultura bella. La Imagen es un ser viviente, una presencia que realmente existe en la biografía del cofrade.»¹

1. Palabras de Ortiz de Lanzagorta en PEYRÉ, Joseph. *La pasión según Sevilla*. Sevilla: RC Editor, 1989 [1953], p. 15.

Las imágenes religiosas, bendecidas por las instituciones eclesíásticas pero desprovistas de un contenido doctrinal cerrado, se comportan como deidades autónomas, humanizadas, caracterizadas por un realismo que facilita su individualización y su articulación como referentes personificados en el horizonte simbólico de la comunidad que las rinde culto. Cristos y Vírgenes facilitan de esta forma la identificación colectiva de la deidad con un hombre humilde que recibió una injusta condena. Este hecho diferencial marca una clara distinción entre la religiosidad «oficial», centrada en la celebración de la Resurrección, y la religiosidad popular, reinterpretación de la Pasión y muerte de Cristo. La comunidad se identifica con un Dios que sufre sus mismos pesares y que por su propia experiencia puede comprender las injusticias de la sociedad.

Las relaciones con las imágenes se articulan en torno al rito, que dota de significación al icono y articula simbólicamente la sociedad en base a una serie de principios. Si bien se presentan como fórmulas consuetudinarias, responden a procesos de adaptación y actualización permanentes de los rituales y a las pugnas por la apropiación política o eclesíástica a la que se ven sometidos. El rito conecta la imagen con un universo de símbolos y significados sagrados, cuya función va más allá del hecho religioso. La perpetuación periódica de los rituales genera un estadio atemporal donde las memorias se confunden con los anhelos y donde la utilización del símbolo adquiere una fuerza artística y expresiva colectiva, capacitada para transformar el imaginario social.

La irrupción en el mediodía peninsular de la modernidad, con la economía de mercado, el estado-nación liberal, la secularización y el derecho formal, provocó un déficit de legitimación social y una crisis identitaria que en cierta medida explicaría el entusiasmo cofradiero del primer tercio del siglo XX y su poliédrica articulación entre grupos sociales e ideológicos que en ningún caso podrían ser abordados bajo criterios de alteridad: culto-popular, izquierda-derecha. La complejidad de estas manifestaciones y los combates por resignificarlas fueron transversales a todos los espacios ideológicos y, para su análisis, es preciso articular ejes diacrónicos de la evolución del control de las prácticas populares según coyunturas políticas, culturales o sociales. Los rituales fueron combatidos o exaltados al mismo tiempo por los partícipes de una modernización-europeización del país y por los historicistas proteccionistas de la pureza de la celebración. También, la izquierda y la derecha política los han aprovechado históricamente para simbolizar su centralidad en el universo imaginario de la comunidad.

SENSUALIDAD Y LITERATURIZACIÓN DEL RITO

En el primer tercio del siglo XX y como respuesta en buena medida al anti-flamenquismo, la religiosidad popular se convirtió en un polo de atracción literario, que concebía este cúmulo de ritos y creencias como el «alma» de una España tradicional y genuina, que ofrecía por sí mismo un modelo de civilización diferenciado —aunque no

enfrentado— a la europeización. Así lo entendía, por ejemplo, Juan Ramón Jiménez², Rubén Darío³ o Federico García Lorca. Éste último, había heredado de su madre un especial arraigo por la religiosidad popular, lo que le llevaría a entrar en la Hermandad de la Virgen de la Alhambra y a salir en procesión portando la cruz de guía.⁴ En el *Poema del Cante Jondo*, Lorca dedicaba unos versos a la Semana Santa sevillana que había vivido junto a su hermano Francisco, Manuel de Falla y el diplomático y poeta José María Chacón y Calvo en la primavera de 1922.⁵ «Poema a la saeta» es un canto lírico a las procesiones sevillanas, a las saetas, la noche, los pasos y las procesiones, sin olvidar las referencias a la sensualidad romántica y dionisiaca de la celebración: «Y loca de horizonte, / mezcla en su vino, / lo amargo de Don Juan / y lo perfecto de Dionisio.» Y es que para el poeta de Fuente Vaqueros, la Semana Santa era una celebración popular y colorista donde los límites entre la realidad y la ilusión —metáfora quijotesca— se diluían en una manifestación sensitiva. La Semana Santa era «el triunfo popular de la muerte española.»⁶ Lorca regresaría a Sevilla para las procesiones de 1935, que levantaron especial interés mediático al recuperar las celebraciones, con la CEDA de Gil Robles en el poder, la «normalidad» tras la proclamación de la II República. El poeta se alojó en la casa de Joaquín Romero Murube y disfrutó de la sensualidad y nocturnidad de la fiesta junto a Jorge Guillén, Pepín Bello o Rubio Sacristán: «Los gitanos que me quieren mucho a mí, me hicieron una Semana Santa con el regalo íntimo de sus liturgias y de sus vinos mejores. Pusieron un altar con diez toneles de vino y muchas rosas de papel y candelas encendidas con los retratos de Joselito y de Sánchez Mejías...»⁷

Según Joaquín Romero Murube, miembro del grupo literario *Mediodía*, la Semana Santa era «la materialización de la vida y la historia, de la ciudad y el tiempo, del corazón y la muerte», compuesta por «la muchedumbre, el aparato, el exorno, el bullicio,

2. Escribió destacando la sensualidad de la religiosidad popular «Madrugada de Viernes Santo»: «Sobre las calles que huelen a cera, sobre las azoteas con macetas, se va viendo una luz de plata, y en el fresco y puro azul matutino, aún negro, se oyen volar palomas que no se ven.»
3. Vid. REQUEJO CONDE, María Rosa. *La Semana Santa sevillana en la Literatura de los siglos XIX y XX*. Sevilla: Guadalquivir, 1999, p. 53.
4. GIBSON, Ian. *Federico García Lorca*. Barcelona: Crítica, 2013, [1985], p. 617.
5. Éste último describió su experiencia en la Semana Santa de 1922: «Encontrarse a Lorca en Sevilla en medio de las procesiones religiosas, era como encontrarse con la poesía pura. No era gozar de un momento de poesía, era sentir todos los momentos del día y de la noche como un poesía sin término. Poesía para embriagarse, para desvanecerse...» Cit. en DÍAZ PÉREZ, Eva y RONDÓN, José María. *Semana Santa insólita. Delirios y visiones heterodoxas de la Semana Santa de Sevilla*. Córdoba: Almuzara, 2014, pp. 109-110. Ese mismo año asistieron a la Semana Mayor sevillana el compositor Igor Stravinski y el director de los Ballets Rusos, Serguei Diaghilev.
6. Vid. GARCÍA LORCA, Federico. *Poema del Cante Jondo – Romancero Gitano*. Ed. de Allen Josephs y Juan Caballero. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 153-162. Para SALINAS, Pedro. *Ensayos de literatura hispánica*. Madrid: Aguilar, 1961, pp. 395, Lorca relacionó el culto a la muerte de Andalucía con la Semana Santa y los toros en una serie de rituales que resignificaban la muerte, la convocaban y se transformaba radicalmente en una cultura de vida.
7. Cit. en DÍAZ PÉREZ, Eva y RONDÓN, José María. *Semana Santa Insólita...* ob. cit., p. 112.

las largas comitivas solemnes, las luces, las flores, música, todo el abigarrado conjunto extraño de una ciudad enorme dedicada sólo y unánime, al ejercicio apasionado de su fiesta.»⁸ La fiesta no existía bajo una forma estandarizada, ni como una manifestación fosilizada o pura en sus representaciones si no que, como celebración viva y colectiva, escapaba de la simplificación poética y la explicación antropológica. Por su parte, Blasco Ibáñez, Luis Montoto, Luis Cernuda⁹ o los hermanos Machado cantaron a la Semana Santa desde un punto de vista lírico o sensual, también insertándola en una línea atemporal que conectaba el presente de la comunidad con sus raíces.¹⁰ La celebración de la Semana Santa tomó un cariz idealizado fruto de un proceso abierto de literaturalización del rito en base a criterios estéticos, sensuales y memorialísticos.¹¹ De tal manera, las celebraciones de la religiosidad popular, al menos entendidas como manifestaciones artísticas colectivas y de fuerte enraizamiento comunitario se presentan de forma idealizada, mitificando una serie de comportamientos que no tienen por qué corresponder con la realidad de sus prácticas.

Esta versión mistificada de la religiosidad popular partía de una vindicación del horizonte sensual de la fiesta, de los momentos sublimes, poéticos, de la algarabía y el encuentro social. Así como las autoridades políticas y eclesiásticas trataban de controlar y purificar las celebraciones, también las interpretaciones «sensuales» pretendían encauzar la religiosidad popular hacia unos criterios folclóricos definidos por

8. ROMERO MURUBE, Joaquín. *Sevilla en los labios*. Sevilla, 1938, p. 156.

9. Destaca su poema «Luna llena de Semana Santa» publicado en *Desolación de la quimera* en 1962: «Dense, suave, el aire / oreo tantas callejas, / plazuelas, cuya alma / es la flor del naranjo. / Resuenan cerca, lejos, / clarines masculinos / aquí, allí la flauta / y oboe femeninos. / Mágica por el cielo / la luna fulge, llena / luna de paraseve. / Azahar, luna, música. / Entrelazados, bañan / la ciudad toda. Y breve / tu mente la contiene / en sí, como una mano. / Amorosa. ¿Nostalgias? / No. Lo que así recreas / es el tiempo sin tiempo / del niño, los instintos / aprendiendo la vida / dichosamente, como / la planta nueva aprende / en suelo amigo. Eco / que, a la doble distancia, / Generoso hoy te vuelve, / en leyenda, a tu origen. / Et in arcadia ego.»

10. Vid. REQUENA, José María. «Versión un tanto literaria de la Semana Santa de Sevilla». REQUENA, J. M., CRUZ GIRÁLDEZ, M. C. Y CRIADO FERNÁNDEZ, J. *Las cofradías de Sevilla vistas por un novelista, los escritores y un psiquiatra*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1987, pp. 7-22.

11. Hemos desarrollado el concepto de literaturalización en RINA SIMÓN, César. «Et in arcadia ego. Procesos de literaturalización de la Semana Santa de Sevilla.» *Archivo Hispalense*, 2014, n.º 294-296, pp. 361-387. Vid. también CAMACHO, Ignacio. «Prólogo». ROBLES, F., PASTOR, A. y ROLDÁN, M. J. *Historia de la Semana Santa Sevillana*. Sevilla. Jirones de azul, 2012, p. 13. «En la luz de la primavera, en la exactitud de los ritos repetidos, en el perfume del incienso y del azahar, en la propia geografía urbana engalanada de belleza que recorremos cada año con la esperanzadora iluminación de una primera vez, está el ensueño de la Sevilla simbólica y mítica, la utopía que nos redime de nuestras limitaciones y derrotas.» Encontramos argumentos en contra de la literaturalización en la estancia en Sevilla en 1926 de Mario Praz. Para el crítico italiano, la Semana Santa había perdido su interés cultural, estaba concebida para los turistas en la plaza de San Francisco —«forasteros devoradores de los pintoresco»— y se componía de un conjunto de rituales que aburría a los más entusiastas. El sol, lejos de su idealización, quemaba y la bebida y la comida eran «poco apetitosas». Vid. PRAZ, Mario. *Península Pentagonal (La España antiromántica)*. Córdoba: Almuzara, 2006 [1928]. También NORDAU, Max. *Impresiones españolas*. Córdoba: Almuzara, 2006 [1918-1920], pp. 159 y ss., criticó la vulgarización de la fiesta programada para los turistas y los altos precios para contemplar las procesiones desde los palcos.

la literaturalización del canon. Manuel Chaves Nogales, en su obra *La ciudad*, realizó una reflexión simbolista y costumbrista de Sevilla, donde incidía en la perpetuación de aquellos ritos religiosos que el «pueblo» había asimilado y transformado en unas celebraciones colectivas e igualitarias. Un ejemplo de esta continuidad y de la interpretación popular de una celebración religiosa la constituían las fiestas de las cruces de mayo. «Todas las noches de fiesta del mes de mayo, en el patio del corral, fantásticamente engalanando, se reúnen las mocitas de los barrios; tras ellas acuden los galanes flamencos, pintureros. (...) La Cruz, en tanto, encaramada en los improvisados altares y cubierta con las primorosas colchas trocadas en doseles, preside el festín, complacida, olvidada y sublime.»¹²

CRÍTICA RACIONAL Y ECLESIAÍSTICA

El regeneracionista Eugenio Noel publicó para la Semana Santa sevillana de 1916 un influyente ensayo –muy comentado y criticado durante la II República– en el que concebía la fiesta como un acto costumbrista, de «panderetismo», capaz de desvelar el alma nacional, la psicología decadentista colectiva del pueblo español. Ironizaba con que los toreros necesitaban una patrona, «nuestra señora de las parihuelas», para sacarla en una procesión que sería «muy española y tendríamos un gran éxito en Europa.»¹³ Noel aplicaba una visión laicista y cultural a la religiosidad popular sevillana, fruto de un comportamiento colectivo e irracional alejado de ortodoxias, lo cual despertó los recelos de las autoridades eclesiásticas.¹⁴ «No interesa Jesús, importa la ciudad. Sevilla vive su propia adoración; es su tragedia. (...) Lo que hay es derroche, generosidad, orgullo y paganismo.»¹⁵ Noel incidía en los tópicos románticos en torno a la fiesta: idealización literaria, centralidad del espacio urbano, infabilidad del rito, complejidad de las manifestaciones, personificación de la deidad y condicionantes climáticos y latitudinales. Así mismo, diferenciaba entre las creencias religiosas y el catolicismo español, entendidas las primeras como una manifestación cultural despojada de creencias. «España, que es un país católico y al mismo tiempo tan poco religioso, ¿por qué celebra la Semana Santa con esas vehementes demostraciones de tristeza y dolor? (...) El Nazareno

12. CHAVES NOGALES, Manuel. *La ciudad*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991 [1920], pp. 179-180.

13. NOEL, Eugenio. *Escritos antitaurinos*. Madrid: Taurus, 1967. [1914], p. 103.

14. NOEL, Eugenio. *Semana Santa en Sevilla*. Introd. de J. Jiménez Barrientos y M. J. Gómez Lara. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991, [1916]. El libro provocó la animadversión de la ortodoxia eclesiástica y el *Boletín Oficial Eclesiásticas del Arzobispado de Sevilla*, 9/11/1916 condenó la obra como «blasfema y herética.» Las instituciones eclesiásticas trataban de controlar los ritos y a lo largo del siglo XX se sucedieron las directrices encaminadas a reconducir los aspectos folclóricos de la religiosidad popular, con especial predicamento durante la Guerra Civil y la Dictadura. Remitimos a nuestro trabajo RINA SIMÓN, César. *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular. 1936-1949*. Badajoz: Diputación de Badajoz, 2015.

15. NOEL, Eugenio. *Semana Santa...* ob. cit., p. 69.

es un hijo del pueblo; la Dolorosa, una madre, la sangre hace todo lo demás.»¹⁶ En los rituales relacionados con la religiosidad popular, el clero tendría un mero papel simbólico, siendo la comunidad la protagonista. Es por esto que Eugenio Noel insistía en el papel secundario de los sacerdotes en la Semana Santa. «El cura sólo tiene una cosa que hacer; hacer lo que le digan. (...) Las Parroquias están desiertas, a la Catedral no va nadie, y, sin embargo, no hablan de otra cosa que de las procesiones.»¹⁷

La literatura regeneracionista y noventayochista había criticado la religiosidad barroca y colectivista por sus «carencias» espirituales, enfrentada a una devoción racional e individual. Es el caso de Miguel de Unamuno, influido por la obra de Ernest Renan *Vida de Jesús*, publicada en 1863; Antonio Machado —«no quiero cantar ni puedo, a ese Jesús del madero, sino al que anduvo en la mar»—; Mario Praz —«Todos esos Cristos tan parecidos, eran cada uno de ellos otro Cristo, como tantas otras divinidades, y cada uno tenía sus celosos devotos, que los exaltaban sobre los demás»¹⁸—; Max Nordau —«se disfruta de un espectáculo espléndido y de la misma manera que se presencia el paso de un cortejo de Carnaval»¹⁹— o el político y embajador en Italia durante la II República, Gabriel Alomar. De fondo había una visión despectiva de las masas como grupo ignorante, incapaz de comprender ideas filosóficas y espirituales y dirigido por la Iglesia Católica hacia una fe nacionalista que permitía el sustento de sus privilegios renunciando por el camino a los principios constitutivos de los Evangelios.²⁰ Gabriel Alomar reconocía sentir una fuerte debilidad por las liturgias sagradas y el silencio espiritual de los templos. Sin embargo, las procesiones y todo lo referente a la religiosidad popular eran comportamientos primitivos, impuros. «El pueblo, sometido a otra herencia bien diversa, tenía también su fiesta, su Danza de la muerte (...), su comedia.»²¹ Las procesiones no tenían justificación en la espiritualidad cristiana ni en el progreso intelectual de las civilizaciones modernas. «Mascarada interminable de pseudopenitentes en hábito siniestro, tocados con altas y agudas caperuzas, algunos de ellos descalzos y arrastrando cadenas, sugiriendo el recurso odioso de las expiaciones inquisitoriales.»²² Según Alomar, ese sentido idolátrico había sido infundido por una Iglesia Católica interesada en mantener al «pueblo» adoctrinado en base a unos ritos primitivos. «Así el antropomorfismo, congénito en los pueblos latinos, ha perdido el valor poético de

16. *Ibidem*, pp. 76-76.

17. *Ibidem*, pp. 148-169.

18. Vid. PRAZ, Mario. *Península Pentagonal...* ob. cit., p. 72.

19. NORDAU, Max. *Impresiones españolas...* ob. cit., pp. 165-166.

20. JULIÁ, Santos. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004, p. 139, ha detallado el distanciamiento de los intelectuales del «pueblo», que pasó de engendrar los valores originarios y esenciales de la nación a representar el atraso, convirtiéndose en una de las causas explicativas de la decadencia nacional. Una de las obras que mejor representa el temor intelectual a las masas es el ensayo de José Ortega y Gasset *La rebelión de las masas*, publicado en 1929.

21. ALOMAR, Gabriel. *La política idealista. Proyecciones y reflejos del alma*. Barcelona: Minerva, 1923, p. 111.

22. *Ibidem*, pp. 111-112.

sus mitos (...). Las imágenes no son ya representación de las divinas abstracciones, sino de las multitudes que las construyeron divinizando sus propias pasiones.»²³ El cristianismo había desvirtuado sus principios en la conmemoración exclusiva de la Muerte, en la sensualidad de sus ritos y en la nacionalización de sus iconos religiosos. A la pregunta de si es España un país religioso, Gabriel Alomar respondía tajantemente que no. «Recuerdo la impresión de sacrilegio que me produjo, en mi niñez, leer que los carlistas habían nombrado su generalísimo a la Virgen de los Dolores ¡Ahora la Virgen del Pilar ha sido nombrada, sacrílegamente, patrona de la Guardia Civil!»²⁴ De esta manera, denunciaba la conversión de la religión en mecanismo de nacionalización de las masas en base a criterios carentes de racionalidad. «Toda la religiosidad española está constituida hoy sobre un culto de reliquias, de vetustez mental y moral. El creyente español se encuentra unido, no ya a espectros, sino a cadáveres. Todo su patriotismo, hechura de su religión, es un cortejo de exequias.»²⁵

Hilari Raguer ha reproducido el informe de dos colaboradores del que fuera arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer –Lluís Carreras y Antoni Vilaplana–, fechado el 1 de noviembre de 1931, en el que incidían en la línea purificadora que debieran seguir las instituciones religiosas.

El oficialismo católico de España, durante la monarquía, a cambio de innegables ventajas para la Iglesia, impedía ver la realidad religiosa del país y daba a los dirigentes de la vida social católica, y a los católicos en general, la sensación de hallarse en plena posesión de la mayoría efectiva (...). El esplendor de las grandes procesiones tradicionales, la participación externa de los representantes del Estado en los actos extraordinarios del culto, la seguridad de la protección legal para la Iglesia en la vida pública, el reconocimiento oficial de la jerarquía, etc., producían una sensación espectacular tan deslumbrante que hasta en los extranjeros originaba la ilusión de que España era el país más católico del mundo (...), y les hacía creer que continuaba aún vigente la tradición de la incomparable grandeza espiritual, teológica y ascética de los siglos de oro.²⁶

Sin embargo, concluía el informe «bajo aquella grandeza aparente, España se empobrece religiosamente...» Críticas a las que se sumó Isidro Gomá en su primera pastoral como arzobispo primado de Toledo. «A la roca viva de nuestra vieja fe ha

23. *Ibidem*, p. 112.

24. *Ibidem*, p. 116.

25. *Ibidem*, p. 117.

26. RAQUER, Hilari. «La cuestión religiosa en la Segunda República». DRONDA, J. y MAJUELO, E. (eds.). *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Pamplona: UPNA, 2007, p. 32. Para la nacionalización de los iconos religiosos y la propuesta religiosa de la modernidad vid. RAMÓN SOLANS, Francisco Javier. *La Virgen del Pilar Dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.

sustituido la arena móvil de una religión de credulidad, de sentimiento, de ruina e inconsistencia.»²⁷

Así mismo, encontramos aquellos planteamientos que concebían las procesiones como fenómenos estrictamente religiosos y que, ante una legislación republicana restrictiva con las fuentes de financiación pública de las hermandades y laica, debían quedar restringidos a la esfera íntima de los templos. Las procesiones no tendrían sentido bajo el modelo republicano y los comportamientos festivos debían ser purificados de elementos costumbristas. Nos referimos, en su mayoría, a las instituciones eclesiásticas y a los partidos católicos, conservadores y monárquicos.

SIGNIFICACIONES DEL RITO

Entre estas concepciones polarizadas de entender y definir la religiosidad popular antes y durante la II República, podemos señalar también la alteridad basada en criterios sociales, culturales y geográficos. Las cofradías «serias», situadas en los centros urbanos y conformadas por un grupo mayoritario de propietarios, burgueses, clérigos y nobles, hacían gala de una estricta estación de penitencia y de respetar las directrices teologales emanadas de los obispados.²⁸ En el polo opuesto, encontramos las denominadas hermandades de «barrio», de los arrabales, conformadas por una mayoría de brazeros, artesanos y obreros –aunque en sus directivas destacasen sectores de la incipiente burguesía– que manifestaban una religiosidad por sus imágenes diferenciada del culto teologal a los dogmas y sacramentos y cuyas salidas procesionales se asemejaban más a un rito festivo en el que el barrio manifestaba su identidad grupal acudiendo al centro de la ciudad.²⁹ Blasco Ibáñez describía así la procesión de la Macarena: «Bulliciosa noche hecha día en la calle Sierpes y en la plaza de San Francisco: freidurías, vendedores ambulantes, luces, bebidas, medidas del paso de la Virgen (...). Los armaos sin orden, los nazarenos sin antifaces y todos bebiendo copas de Cazalla y Rute (...). Todo ello es la manifestación de la religiosidad de un pueblo vitalista (...), la alegría y la sensualidad lo invaden todo.»³⁰ Descripción que completaba en clave anticasticista Eugenio Noel: «Vemos borrachos algunos nazarenos. (...) Los macarenos

27. Cit. en GRANADOS, Anastasio. *El cardenal Gomá, primado de España*. Madrid: Espasa Calpe, 1969.

28. BLASCO IBÁÑEZ, Vicente. *Sangre y arena*. Valencia y Madrid: F. Sempere y Cía., 1919, [1908], p. 266, refiriéndose a la Hermandad del Gran Poder: «Era la cofradía de los señores, y el torero, al verse camino de la fortuna, ingresó en ella, huyendo de las cofradías populares, en las que la devoción iba acompañada de embriaguez y escándalo.»

29. PÉREZ LUJÍN, Alejandro. *Currito de la Cruz*. Madrid: Rivadeneyra, 1922 [1912], p. 455: «Algunos nazarenos de las cofradías de los colores vistosos, (...) ponían una nota pintoresca en el cortejo con su alejamiento del espíritu religioso del acto. (...) sentábanse en las sillas vacías a departir con los curiosos, desertaban a refrescar en las tabernas (...) piropeaban a las muchachas y bromeaban con los conocidos, y sobre todo con las conocidas.»

30. REQUENA, J. M., CRUZ GIRÁLDEZ, M. y CRIADO FERNÁNDEZ, J. *Las cofradías de Sevilla...* ob. cit., p. 28.

tienen mala fama, y esta mala fama es la delicia de Sevilla. (...) Su Cofradía caminará a la Catedral entre un vocerío espantable y ruido, mucho ruido. Se detiene cuantas veces se lo piden, sea quien sea; es democrática, y nada niega a nadie.»³¹ Por su parte, Manuel Chaves Nogales definía la Madrugada como «gran negocio para cafés, restaurantes, para puestos al aire libre y para vendedores ambulantes de comestibles y bebidas,»³² lo que incide en el carácter festivo, alejado de la penitencia. «Noche típica, noche alegre, debiendo de ser de todo lo contrario. Noche de bulla, debiendo ser de recogimiento. (...) Noche de cantaores. Noche de luna. Noche de amor.»³³

Los esfuerzos de las instituciones eclesiásticas desde los orígenes de las procesiones de Semana Santa se han centrado en contrarrestar este ambiente festivo que consideraran desviado de la recta doctrina desarrollada en los templos, bajo la dirección de un sacerdote. Especial relevancia tuvo el intento del Cardenal de Sevilla Eustaquio Illundain de imponer un Hermano Mayor en la Hermandad de la Macarena en 1928, hecho que impidieron los vecinos y hermanos mostrando los límites infranqueables entre la religiosidad popular y la Iglesia. Así mismo, el Cardenal publicó en 1930 el *Decreto de los Prelados*, por el cual pretendía regular la vida interna de las hermandades y evitar que familias se perpetuaran en la dirección de las mismas. Fruto de este documento, la Hermandad de los Negritos destituyó al Cardenal como Hermano mayor, cargo honorífico que ocupaban los arzobispos hispalenses desde el siglo XIX.

Manuel Chaves Nogales, en su investigación periodística sobre la Semana Santa de Sevilla del año 1935, dio en una de las claves explicativas del fenómeno de la religiosidad popular: «La Semana Santa sevillana no es obra, ni de los curas ni de los gobernantes, sino de los cofrades, de una organización netamente popular y de origen gremial, que ha estado siempre en pugna con los poderes constituidos. Los dos enemigos natos de la Semana Santa son el cardenal y el Gobernador (...). El buen capillita se pasa la vida hablando mal de ellos y protestando contra sus decisiones.»³⁴

31. NOEL, Eugenio. *Semana Santa...* ob. cit., pp. 335-338.

32. *El Liberal*. 28/03/1920.

33. GALERÍN. *El Liberal*. 20/04/1916. El 29/03/1902, en el mismo diario se afirmaba: «Pero si el día de hoy en las iglesias ha sido de luto y de dolor, (...) fuera de aquellos recintos todo ha estado convertido en alegría y juergas, consecuencia precisa de pasar la madrugada como todos sabemos.» O MAS, José. *El Liberal*. 19/04/1916: «Se oyen requiebros, carcajadas, y el vocerío sube, se extiende a medida que avanza la mañana. El drama del Gólgota se ha olvidado. Queda, en cambio, un canto, formidable, bello y portentoso a la vida, a la luz, al color.»

34. CHAVES NOGALES, Manuel. *Andalucía Roja y la Blanca Paloma*. Córdoba: Almuzara, 2012, p. 97. Original en «Semana Santa en Sevilla». *Ahora*. 5/04/1935. NOEL, Eugenio. *Semana Santa...* ob. cit., p. 257, reiteraba: «Delante de las Cofradías, en medio y detrás de los Pasos, va el pueblo; él los ha creado, son suyos, y él los escolta.»

MISTIFICACIONES Y USOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Si bien las autoridades republicanas recién constituidas en 1931 y la Carta Magna aprobada no impedían las manifestaciones de la religiosidad popular, las autoridades católicas y la oposición monárquica trataron de utilizar las celebraciones para incidir en el rechazo al laicismo republicano, manipular las sensibilidades religiosas colectivas y oponerlas al régimen republicano.³⁵ El artículo III y XXVI de la nueva Constitución establecía un estado laico y sometía los actos públicos de fe a la regulación civil. Así mismo, declaraba que el Estado no tenía religión oficial y que cualquier confesión podría ejercer libremente sus cultos dentro de los templos. España, al menos oficialmente, había dejado de ser católica, tal y como afirmara Manuel Azaña en las Cortes el 14 de diciembre de 1931.³⁶ Pero el punto clave era la prohibición expresa de utilizar el espacio público sin la autorización del Gobierno Civil. A ello había que sumarle una serie de decretos relacionados con la laicidad del Estado: matrimonio civil, secularización de cementerios o expulsión de los jesuitas.

A la inquietud de las directivas de las hermandades, que a diferencia de sus bases, pertenecían generalmente a estratos sociales altos, contribuyó la instrumentalización política de las derechas integristas y monárquicas.³⁷ Éstas vieron en la religiosidad popular el medio para extender sus principios ideológicos, pero revistieron dicha manipulación como una defensa de las «tradiciones» del «pueblo» y de sus iconos devocionales. Un caso paradigmático de esta manipulación la encontramos en Sevilla, en la salida procesional que realizó la Hermandad de la Estrella en la Semana Santa de 1932.

35. CHAVES NOGALES, Manuel. *Andalucía Roja...* ob. cit., p. 56. «¿Habéis traído la República? –decían (los monárquicos)-. Pues se acabaron las cofradías. ¿No sois laicos? Pues quedaros sin procesiones. (...) Vinculaban a su monarquismo la conmemoración de la Semana Santa como en toda España se pretendía por entonces que la religión fuera patrimonio único y exclusivo de los monárquicos.»

36. Una encuesta realizada por los párrocos sevillanos en 1932 constataba que la asistencia a la misa dominical y a la comunión semanal era importante en las parroquias del centro de la ciudad: San Isidoro, San Miguel y El Salvador, mientras que en los arrabales la participación en la eucaristía bajaba hasta niveles que preocupaban a las instituciones eclesiásticas. La dicotomía entre centro y arrabal también respondía a unas profundas desigualdades económicas y sociales y al arraigo de partidos políticos diferenciados. Vid. DOMÍNGUEZ LEÓN, José. «La Semana Santa sevillana de 1932 y la cuestión del miedo». *Actas del Primer Congreso nacional de cofradías de Semana Santa*. Zamora: Diputación de Zamora, 1987, pp. 291-410. En esta misma tipología de encuesta, Eduardo Martínez Laorden, párroco de Rociana, en la provincia de Sevilla, informaba del estado decadente de la religiosidad en el pueblo. «Estado de Moralidad y vida cristiana: Regular nada más. Misa dominical: Asiste el 7% de los feligreses. El descanso: Se observa bastante poco. Descuidan este precepto: El 93%. Cumplimiento pascual: Lo abandonan el 95%. Últimos sacramentos: Casi todos se niegan o los descuidan. Enseñanza cristiana: Regular.» Cit. en ESPINOSA MAESTRE, Francisco. *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*. Barcelona: Crítica, 2006.

37. Vid. MORENO, Isidoro. «Las cofradías sevillanas en la época contemporánea. Una aproximación antropológica». *Las Cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1985, pp. 35-50; ESCALERA REYES, Javier. 1998. «Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía». ÁLVAREZ, C., BUXO, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos – Fundación Machado, 1998, pp. 458-470.

Tras una campaña de la derecha integrista para boicotear durante la fiesta al régimen republicano y dotar a la religiosidad popular de eclesialidad –canalizada por las hermandades en la Comisión de Cofradías de Sevilla y su provincia³⁸–, la Hermandad de la Estrella, afincada en el barrio obrero de Triana, fue la única en romper el boicot y salir en procesión, la cual contó con un gran apoyo del público, sufriendo en el recorrido varios altercados. «Esta cofradía, que es del pueblo se debe, que es tanto como decir que se debe al Régimen constituido legalmente.»³⁹

La salida de la Hermandad de la Estrella en procesión el 25 de marzo de 1932 contra el boicot de las derechas y los partidos católicos fue explicada durante la dictadura como una gesta de valentía al salir a la calle ante la prohibición de las instituciones laicistas republicanas.⁴⁰ Las autoridades eclesiásticas y los partidos monárquicos presentaron la legislación laicista de la II República como un combate religioso, en el que o se estaba con Cristo y su Iglesia o contra él. El 21 de febrero de 1932, en un mitin celebrado en la plaza de toros hispalense, el líder local de Acción Nacional, Jesús Pabón, mostró su rechazo a las procesiones de Semana Santa como mecanismo simbólico de oposición política de monárquicos y católicos: «es precisamente la política quien quiere que salgan y es la Religión precisamente la que se ha negado (...), no volveremos a celebrar la Semana Santa hasta que la Religión esté triunfante.»⁴¹

Un proceso similar de utilización por parte de las derechas católicas y monárquicas de la religiosidad popular lo encontramos en el pueblo de Almonte y en la romería del Rocío. Francisco Espinosa retrotrae la conflictividad política almonteña al año 1932, cuando la corporación municipal republicana, presidida por Francisco Villarán, cumpliendo con las leyes del estado laico, planteó la retirada del consistorio de dos azulejos colocados durante la dictadura de Primo de Rivera: uno con la imagen de la Virgen del Rocío y otro con la del Sagrado Corazón de Jesús. La retirada de los azulejos provocó la respuesta violenta de la aristocracia local, que se valió del fervor localista e identitario por la Virgen del Rocío para movilizar a la población contra la legislación republicana. El alcalde tuvo que abandonar la población y el Gobierno Civil de Huelva restableció la normalidad con la ayuda de los cabecillas de la conspiración. La Virgen del Rocío fue trasladada en procesión a Almonte en acto de desagravio y las aristocracias locales vieron en la canalización de la devoción mariana de la comarca un medio de legitimación de sus intereses socioeconómicos. En junio de 1936, el Gobierno del Frente Popular declaró el Coto de Doñana como bien de utilidad social, propiciando

38. Origen circunstancial de la Federación de Hermandades, Cofradías y Asociaciones Pías de la Diócesis de Sevilla que, a raíz de su integración con Acción Católica, quedó subordinada a la autoridad diocesana.

39. *El Liberal*. 2/02/1932.

40. *ABC de Sevilla*. 22/03/1937: «[La Estrella], a la que no arredraron en 1932 las balas, piedras e insultos de aquella Sevilla roja.» Manipulación desarrollada en MORENO, Isidoro, *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982.

41. Cit. ROBLES, F., PASTOR, A. y ROLDÁN, M. J. *Historia de la Semana Santa...* ob. cit., p. 312.

la respuesta violenta de los terratenientes almonteños a partir del 18 julio, lo que Francisco Espinosa ha denominado la «venganza final.»⁴² En definitiva, el uso público de la cuestión religiosa desempeñó un destacado papel en la movilización antirrepublicana.

Las hermandades tenían serios problemas económicos para salir en procesión desde su reconfiguración mediados del siglo XIX a lo que su sumaría durante la II República que las delegaciones del Gobierno no pudieran garantizar el mantenimiento del orden público. Por ello, los cortejos procesionales iban acompañados de la Guardia de Asalto, encargada de asegurar la seguridad del público y los cofrades. El 18 de julio de 1936, las hermandades se encontraban en una situación difícil, asfixiadas por la prohibición constitucional –artículo XXVI de la Constitución– de recibir fondos públicos –en ciudades como Sevilla el problema se solucionó al ceder el Ayuntamiento a las hermandades los beneficios del alquiler de las sillas de la «carrera oficial»– y temerosas de perder más patrimonio artístico y devocional en manos de la violencia anticlerical. Dicha violencia no puede ser explicada sólo desde un punto de vista iconoclasta, ya que manifestaba unas profundas diferencias sociales y económicas así como una tolerancia ascendente del recurso a la violencia.⁴³

LA VIOLENCIA ICONOCLASTA

Entre 1931 y 1936, y a tenor de la quema de conventos y de la destrucción de imágenes religiosas practicadas en diferentes ciudades de la geografía peninsular, las hermandades sufrieron pérdidas patrimoniales importantes y vieron peligrar sus propias manifestaciones religiosas. El terror a estos sucesos alentó que muchas hermandades protegieran su patrimonio con blindajes especiales, patrullas de vigilancia, sistemas antiincendios e incluso el ocultamiento de Cristos y Vírgenes en casas particulares.⁴⁴

42. ESPINOSA MAESTRE, Francisco. *Contra la República. Los «sucesos de Almonte» de 1932. Laicismo, integrista católico y reforma agraria*. Sevilla: Aconcagua, 2012. El autor presta especial atención a la situación geográfica de Almonte y al aprovechamiento económico de su gran término municipal, claves para entender los intereses de las aristocracias locales y el problema de los jornaleros sin tierra. Desiguales estructuras de propiedad de la tierra se repiten en los pueblos cercanos de Villamanrique, Pilas, La Palma, Moguer o Sanlúcar de Barrameda, con una amplia tradición terrateniente y rociera. Vid. RINA SIMÓN, César. «Análisis cultural e historiográfico de la romería del Rocío en el documental de Fernando Ruiz Vergara». *Historia actual online*, 2013, nº 32, pp. 175-186.

43. Vid. escalada de violencia en GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo. «El simbolismo de la violencia durante la Segunda República, 1931-1936». EALHAM, C. y RICHARDS, M. (eds.). *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil*. Granada: Comares, 2010, pp. 29-54. En esta misma obra Vid. VINCENT, Mary. «Las llaves del reino: Violencia religiosa en la guerra civil española. Julio-agosto de 1936». *España fragmentada...* ob. cit., pp. 91-119. Una panorámica historiográfica en GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo. «La historiografía sobre la violencia política en la Segunda República española: una reconsideración», *Hispania Nova*, 2013, nº 11.

44. Vid. RECIO, Juan Pedro. *Las Cofradías de Sevilla en la II República*. Sevilla: Abec, 2011; SALAS, Nicolás. *La Guerra Civil en Sevilla. Antecedentes. Frente Popular y 18 de julio del 36. Las represiones de ambos bandos (1931-1959)*. Sevilla: Guadalturia, 2009. Para el anticlericalismo: DELGADO RUIZ, Manuel. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España Contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2001;

El temor a la violencia anticlerical favoreció la mistificación de las derechas católicas y antirepublicanas, que se autoproclamaron las perpetuadoras del rito religioso; los partidos políticos de izquierda, liberales, demócratas y republicanos o socialistas, por contraposición, en «hordas de iconoclastas.»

Como ha destacado el historiador del arte David Freedberg, la violencia iconoclasta le concede a las imágenes mayor relevancia que el propio devoto. Fruto de esta sobrevaloración del icono surgen sus intentos de destruirlo, porque cree que al destruir la imagen, se termina con los significados que transmite.⁴⁵ La violencia anticlerical que afectó a las cofradías españolas durante la II República facilitó su posterior asimilación con el franquismo y una mayor humanización e identificación con un «pueblo» que había sufrido en sus carnes la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo así como los dolores de la Virgen, en la línea narrativa palingenésica del fascismo.⁴⁶

En la ciudad de Granada, en 1932, las iglesias del barrio «rojo» del Albaycín fueron quemadas o saqueadas y las cruces situadas en espacios públicos, destruidas. El terror ante estos ataques, la incapacidad de las instituciones por prevenirlos y el uso político de los partidos católicos provocó que hasta 1940 las procesiones no salieran a la calle y los cultos en Semana Santa se centraran en los templos y en la liturgia oficial de la Iglesia.⁴⁷ Las instituciones eclesiásticas vieron con buenos ojos el aumento del número de fieles en los oficios del Jueves Santo y aprovecharon la indecisión para tratar de dirigir la religiosidad popular de una fe emocional y antropocéntrica hacia otra centrada en los rituales en los templos y en los dogmas católicos.

El ambiente que vivieron las ciudades fieles a las instituciones republicanas los días posteriores al alzamiento del 17 de julio de 1936 fue de una auténtica revolución social. En la ciudad de Málaga, como constató Gerald Brenan, se sucedieron las matanzas a cargo de milicianos, la quema de patrimonio religioso y la toma de los barrios céntricos y burgueses. Destacó por su simbolismo la destrucción del palacio Larios, sede de Acción Popular.⁴⁸ No sólo se trataba de un estallido de violencia en defensa de principios ideológicos, sino de una conquista simbólica de los centros urbanos,

CUEVA MERINO, Julio de la. «El anticlericalismo en la Segunda República y en la Guerra Civil». LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.). *El anticlericalismo español Contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.

45. FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, Cátedra: 1992.

46. Vid. SAZ, Ismael. *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003; RINA SIMÓN, César. «La experiencia de Dios en el Nuevo Estado. Militarización y fascistización de la Semana Santa, 1936-1945». *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europe/Amérique*, 2015, nº 14.

47. Vid. HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio. 2011. «Un conflicto cultural: Anticlericalismo, iconoclastia y poder en Granada (1931-1936)». GONZÁLEZ CALLEJA, E. y NAVARRO COMAS, R. (eds.), *La España del Frente Popular. Política, sociedad, cultura y conflicto en la España de 1936*. Madrid: Universidad Carlos III, 2011, pp. 139-153; BARRIOS ROZUAL, Juan Manuel. *Iconoclastia, 1930-1936. La ciudad de Dios contra la Modernidad*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

48. BRENNAN, Gerald. *The Face of Spain*. Londres: Turnstile Press, 1950, pp. 74-96.

conservadores, burgueses y aristocráticos por parte de grupos procedentes de barrios periféricos, obreros y jornaleros.

Esta lucha por el imaginario del control de la ciudad se dirimía entre dos conceptos urbanos bien diferenciados en infraestructuras, servicios y conformación socio-cultural. La oleada de incendios de iglesias en Sevilla siguió una línea imaginaria en torno a la periferia de la ciudad y los barrios obreros: San Román, Santa Marina, La O, Omnium Sanctorum, Montesión, San Roque, San Bernardo, Santa Ana o San Gil, con la excepción de la céntrica capilla de San José. Por su parte, en Málaga, la violencia se trasladó al centro desde la orilla oeste del río Guadalmedina, que partía la ciudad en dos estratos sociales y en dos concepciones políticas diferenciadas. Es el caso que nos narra Arturo Barea en *La forja de un rebelde* para la ciudad de Madrid. Tras la sublevación militar, una oleada anticlerical se extendió por las calles madrileñas y, más concretamente, por sus barrios con mayor tradición obrera, como era el caso de Lavapiés. El 19 de julio de 1936, narra Barea, ardieron las iglesias de San Nicolás y San Andrés en La Latina y San Cayetano, San Lorenzo y las Escuelas Pías —desde las que se habían atrincherado francotiradores falangistas— en Lavapiés.⁴⁹ Otras iglesias corrieron mejor suerte, al entregar sus sacerdotes las llaves a la milicia, evitando así la destrucción del patrimonio, como en la iglesia de la Paloma en La Latina, San Sebastián en la calle Atocha y San Ginés en la calle Arenal. Además del componente anticlerical, no podemos entender la quema de iglesias y conventos sin la consideración de la toma simbólica de los espacios del poder y la riqueza local.

Sin embargo, debemos matizar la polarización social en función de barrios y creencias religiosas. Las hermandades articulaban la vida en los barrios y, al menos, en Sevilla, como atestiguará en 1934 Antonio Núñez de Herrera en su célebre ensayo sobre la Semana Santa plural y abierta, no estaba reñido salir en las procesiones o visitar las imágenes con el hecho de ser anarquista o comunista. «No se trataba de Largo Caballero. Pero, ¡cuidado!, tampoco del Sumo Pontífice. Se trata de la Semana Santa. (...) En la puerta del Ayuntamiento unos jóvenes tradicionalistas gritaban: ¡Viva la Religión Católica Apostólica Romana! Y él fue uno de los diez mil que pusieron las cosas en su sitio: ¡No! ¡Que viva la Semana Santa! Son dos asuntos, señor. El nazareno envuelve sus sandalias en el último número de *El Socialista*.»⁵⁰ De hecho, las hermandades afincadas en barrios periféricos tenían un fuerte sustrato político de izquierdas, y la propia procesión permitía la toma simbólica del centro de la ciudad por parte de grupos marginados. Como apuntaba Nicolás Salas, «para muchos militantes de

49. BAREA, Arturo. *La Forja de un Rebelde. La llama*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1946], p. 144.

50. NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Teoría y realidad de la Semana Santa*. Sevilla: Espuela de Plata, 2006, [1934], pp. 55-56. *Ibidem*, pp. 101-102: «No hay inconvenientes para que los sindicalistas, por ejemplo, se sintieran nazarenos. Bajo el capuchón la CNT y en los estandartes el SPQR.» Vid. LOUZAO VILLAR, Joseba. «No es la religión de Cristo. La figura de Jesús de Nazaret en el socialismo español hasta 1936». *Annis. Revue de civilisation contemporaine Europe/Amérique*, 2012, n° 11.

izquierda, eran perfectamente compatibles la Macarena y Lenin, el Gran Poder y Stalin (...). Tanto es así que sus fotografías se exhibían conjuntamente en (...) los mercados de abastos, en las tabernas, carbonerías y otros establecimientos.»⁵¹

En Málaga, los barrios marginales de la Trinidad o el Perchel reprodujeron sus vínculos con la religiosidad popular a partir de imágenes como la Virgen de los Dolores, que aglutinaba los desahogos de una comunidad doliente que manifestaba su identidad grupal en Semana Santa. Una de las explicaciones de la polarización de la violencia la encontramos en las diferencias socioeconómicas de las ciudades, agrandadas desde finales del siglo XIX por un importante flujo migratorio que se asentaba en chabolas en los extrarradios y que se oponía al esplendor de los nuevos ensanches burgueses. En estos nuevos núcleos, los partidos y sindicatos obreros cobraron especial relevancia, lo que no evitó que surgieran hermandades aglutinadoras de la religiosidad popular y que sus vecinos fueran los costaleros asalariados de los pasos de Semana Santa.⁵² Para los hermanos de cofradías situadas en los arrabales, la participación de sus imágenes en procesiones en el centro político y religioso de la ciudad suponía una toma simbólica del espacio en clave de igualdad. El puente de Isabel II en Sevilla o el puente de Tetuán en Málaga actuaban como puertas imaginarias de entrada a una ciudad esplendorosa que el resto del año se mantenía «cerrada» al barrio. Esta concepción colectiva de la religiosidad popular favoreció que ante la violencia anticlerical contra imágenes de contrastada devoción en barrios humildes, la dictadura franquista se presentara como una solución a la anarquía que había destruido el patrimonio devocional de las comunidades.

El poeta de la generación de la República, Rafael Alberti, publicó en 1979 el poemario *Coplas de Juan Panadero*, donde relacionaba la religiosidad popular con la respuesta colectiva de la comunidad a la opresión de las instituciones. Para ello, identificaba las imágenes de mayor devoción con el sufrimiento de los obreros y de las clases más bajas, como en estos versos dedicados a la Virgen Esperanza del populoso arrabal de Triana. «Oh Virgen de la Esperanza, / novia de los marineros, / yo sé que nada se alcanza / sin el campo y los obreros.» E incluso identificaba la Virgen Esperanza Macarena, la mayor devoción sevillana, con el Partido Comunista: «Déjame esta madrugada

51. SALAS, Nicolás. *Sevilla fue la clave: República, alzamiento, Guerra Civil (1931-1939)*. Barcelona: Castillejo, 1992, p. 97. Esto mismo señalaba CHAVES NOGALES, Manuel. *Andalucía roja...* ob. cit., p. 63: «Esos miles y miles de penitentes que desfilan delante de los pasos con la cara tapada (...) lo hacen por pura devoción o bien por un espíritu de solidaridad y emulación, cuyo origen no es la religiosidad verdadera, ni siquiera el culto al sevillanismo, sino una fórmula social que se basa en una vida de relación restringida a las auténticas relaciones vitales del individuo: el barrio en que vive, el tallerito donde trabaja, su parroquia, sus vecinos, su calle, su familia, su taberna.»

52. Entre 1880 y 1930, la población de Málaga se duplicó, alcanzando los 190.000 habitantes aproximadamente. En Sevilla se pasó en 1877 de 158.287 habitantes a 205.529 en 1910. Vid. ÁLVAREZ REY, Leandro. «Sevilla en la crisis del siglo XX: El fracaso de los regeneracionismos (1874-1936)». *Las Cofradías de Sevilla en el siglo XX*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, pp. 15-44.

/ lavar tu llanto en mi pena, / Virgen de la Macarena, / llamándote Camarada. / (...) Muchacha de Andalucía, / la más clamorosa alhaja / de la sola cofradía / de la gente que trabaja.»⁵³

Previamente lo había hecho Alfonso Camín en un poema del exilio publicado en la combativa edición parisina *Mi Revista. Ilustración Latino-Americano* dedicado a la Semana Santa de Sevilla de 1946. El autor, en «La Macarena y el Cachorro» identificaba al Cristo y la Virgen la España republicana, escoltada en Semana Santa por las calles de la ciudad por las fuerzas fascistas vencedoras: «La Madre de Dios, Madre de España, / hace diez años que también camina / de cuneta en cuneta, / de ciudad en ciudad, de campo en campo, / de la llanura inhóspita a la sierra, / aquí descalza y aterida y triste, / a un viento de pavor la caballera, / enjugando a las madres españolas / el llano y el pesar. Pena por pena, / desgracia por desgracia, / tragedia por tragedia, / calvario por calvario / y cruz por cruz, galera por galera.» Identificaba, como hiciera Alberti, a las imágenes religiosas con el «pueblo español»: «El Cristo del Cachorro / es el Pueblo Español; la Macarena / es la Nación que escarnecéis a diario, / de norte a sur, desde Levante a Huelva. / (...) ¿Para qué? Toda España / es, desde Portugal a Cartagena, / (...) una Persecución, un Prendimiento / y una Semana Santa en la tiniebla.» Por eso exhortaba a que: «En la Semana Santa de Sevilla / de este abril en tinieblas, / no saquéis al Cachorro trianero, / ni a la Virgen de nardo y azucena.» El poema concluía con una dura condenar a la represión franquismo, que había convertido al país en un Calvario de muerte:

Cristo es prisionero de Mahoma,
se escarnece a la Virgen Nazarena;
Barrabás es el jefe
de los de «cara al sol», triunfa y arenga,
se llama rey de reyes,
se burla de Jesús, Dimas y Gestas;
corta el pelo a las mozas,
manda a cortar cabezas
y aún le pregunta al Cristo por qué sangra
y llora de dolor la Macarena.
¡Llora por el Cachorro,
por el Pueblo español, llora por Ella;
llora por esos Cristos andaluces,
por el que abre los brazos en Palencia,
por los Cristos del Norte marinero,
por la raza dispersa
que siendo grande cuando Dios quería,

53. ALBERTI, Rafael. *Coplas de Juan Panadero*. Barcelona: Bruguera, 1979, pp. 180-184.

hoy se va hacia los mares, se destierra
 y se queda sin brazos,
 sin voz y sin hogar y sin bandera!
 (...)

hoy toda España es espolón de Burgos,
 un cura, una beata, una alcahueta,
 un Escorial de pompas en ceniza
 y un Pardo de hemofílicas gangrenas.⁵⁴

CONCLUSIONES

Durante la década de los años treinta, se produjo un intenso debate por el control y los significados de la religiosidad popular, entendida por los partidos de izquierda en el gobierno como una manifestación cultural espontánea de un pueblo que no entendía el integrismo católico; para los sectores socialistas y anarquistas, el elemento más significativo de la religión como opio del pueblo; para las instituciones eclesiásticas, como una banalidad, una desviación doctrinal, a la que había que reconducir en los templos; y, para los partidos políticos católicos y antirrepublicanos, un medio ideológico susceptible de ser utilizado para llegar a estratos sociales que, por su vinculación gremial o su lugar de residencia, tenían una larga tradición obrera de izquierdas. A ello hay que sumarle criterios turísticos, económicos y folcloristas que dividieron los postulados políticos, de forma simplificada, en dos grandes grupos. Por un lado, los esfuerzos de la Iglesia y de los partidos católicos por purificar y reconducir el rito por el camino de la ortodoxia. Por otro, los partidarios de continuar los ritos religiosos populares como manifestación cultural de un pueblo que, además, beneficiaba a la ciudad por la atracción de turistas y capitales. Un tercer subtipo estaría representado por la noción iconoclasta que se oponía radicalmente a las procesiones.

Las celebraciones de la religiosidad popular se vieron profundamente influenciadas por la quema de patrimonio, sobre todo en una serie de noches concretas: en 1931 tras la proclamación de la República, en abril de 1932 tras el intento de golpe de estado del General Sanjurjo y en julio de 1936 tras el alzamiento militar. No cabe duda que las instituciones republicanas no participaron de estos acontecimientos iconoclastas, más bien, los condenaron y la justicia persiguió a los culpables, lo que no evitó que la opinión pública conservadora, mediatizada por medios de comunicación monárquicos y católicos, atribuyera estos actos vandálicos a la proclamación de la República. Es un tópico de ciertos planteamientos historiográficos las referencias al desorden público durante la II República provocado por las instituciones o partidos de izquierda exclusivamente, obviando que la dialéctica de los puños y las pistolas estaba asentada en los dos polos más radicalizados de la política española.

54. Cit. en DÍAZ PÉREZ, E. y RONDÓN, J. M. *Semana Santa insólita...* ob. cit., pp. 63-65.

En último término, destacamos que las fiestas relacionadas con la religiosidad popular son un fenómeno con múltiples significados, polivalentes e incluso contradictorios, que escapan en cualquier caso a una explicación simplista o dicotómica. Estos rituales presentan comportamientos heredados del barroco, combinación de «los medios expresivos, una exaltación de lo sensual, una puesta en tensión de todos los sentidos, desde una visión antropocéntrica del mundo.»⁵⁵ Es por esta conjunción comunitaria en el espacio público que las celebraciones han despertado desde sus orígenes el interés de las instituciones políticas, económicas y eclesiásticas, así como el de grupos de presión que han pretendido históricamente aprovechar el potencial simbólico y colectivo de la fiesta para apropiarse del rito y dotarlo de un significado restrictivo. La tensión entre los intentos de utilización y la dinámica interna de las celebraciones confluyen en una serie de rituales heterogéneos de especial significación simbólica para la sociedad. El control por parte de las instituciones políticas y eclesiásticas así como su participación en las mismas constituyen un elemento fundamental a tener en cuenta en los estudios de los imaginarios contemporáneos.

55. MORENO, Isidoro. *La Semana Santa...* ob. cit., p. 224.