



Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

41, 1/2020

Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano
(1931-1936)

Combates políticos y culturales por la significación de la religiosidad popular durante la II República

César RINA SIMÓN

Per citare questo articolo:

RINA SIMÓN, César, «Combates políticos y culturales por la significación de la religiosidad popular durante la II República», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano (1931-1936)*, 41, 1/2020, 29/03/2020,

URL: < http://www.studistorici.com/2020/03/29/rina-simon_numero_41/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea → <http://www.diacronie.it>

ISSN 2038-0925

Rivista storica online. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di direzione: Naor Ben-Yehoyada – João Fábio Bertonha – Christopher Denis-Delacour – Maximiliano Fuentes Codera – Tiago Luís Gil – Anders Granås Kjøstvedt – Deborah Paci – Mateus Henrique de Faria Pereira – Spyridon Ploumidis – Wilko Graf Von Hardenberg

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Gianluca Canè – Luca G. Manenti – Fausto Pietrancosta – Elisa Tizzoni – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.

3/ Combates políticos y culturales por la significación de la religiosidad popular durante la II República

César RINA SIMÓN

RESUMEN: *La religiosidad popular ha sido a lo largo de la contemporaneidad un espacio de conflicto y una potente herramienta en la construcción de legitimidades e imaginarios culturales. Este trabajo es un abordaje teórico del concepto de popular y de los múltiples significantes de sus ritos, aplicado a un período de especial efervescencia política: la experiencia democrática de la II República. En este contexto, la Semana Santa, por su potencial en la visibilización de las élites y en la construcción de identidades, fue un campo de combate entre diferentes formas de entender la cultura popular, la tradición y lo sagrado. Nos hemos centrado en el caso significativo del boicot antirrepublicano en Sevilla, que fue emulado en otras ciudades andaluzas y que ejemplifica los usos políticos de estos fenómenos festivos e identitarios.*

ABSTRACT: *Throughout the contemporaneity popular religiosity has been a space of conflict and powerful tool in the construction of cultural legitimacies and imaginaries. This work is a theoretical approach to the concept of "popular" and of the multiple meanings of its rites, applied to a period of special political effervescence: the democratic experience of the Second Republic. In this context, Holy Week, for its potential in the visibility of elites and in the construction of identities was a combat ground among different ways of understanding popular culture, tradition and the sacred. We have focused on the noteworthy case of the anti-Republican boycott in Seville, which was emulated in other Andalusian cities and which exemplifies the political uses of festive and identity phenomena.*

Durante la II República, los ritos de la religiosidad popular fueron escenario de intensos combates políticos por dirimir el perfil de sus significantes. En 1931, en muchas ciudades españolas, especialmente en las andaluzas, éstos se habían convertido en fiestas identitarias locales que desbordaban con creces los significantes religiosos y en las que participaban miles de personas con expectativas políticas y realidades sociales poliédricas. Pese a la narrativa de su antigüedad, estos rituales habían surgido en el siglo XIX como respuestas historicistas a las transformaciones de la modernidad y también como referentes de las identidades locales.

En este trabajo abordaremos el modelo exitoso sevillano de configuración de un tiempo festivo cargado de significantes comunitarios y de atractivos para el visitante. Los conflictos en torno a la apropiación simbólica de las procesiones y romerías ya eran patentes, pero entre 1931 y 1936 éstos adquirieron la dimensión de combates culturales por dirimir los perfiles ideológicos de lo popular. La Iglesia, las élites políticas primorriveristas, los hosteleros y comerciantes o los estratos sociales obreros y más vinculados a la izquierda y al sindicalismo pugnaron por

apropiarse de unas fiestas que además de su continente cristiano, funcionaban como marcadores identitarios cíclicos de la comunidad y articulaban un espacio privilegiado de visibilización para las élites y para los grupos subalternos.

La temática presenta amplios vasos comunicantes con la “cuestión religiosa” del período republicano, si bien en las ciudades en las que el rito contaba con más raigambre, como Sevilla, Málaga, Granada o Cuenca, sus fronteras trascendían del conflicto religioso¹. Las autoridades republicanas al tiempo que desplegaron una serie de medidas laicistas, apoyaron en determinadas ciudades la continuidad de manifestaciones con amplios anclajes sociales y que a la vez suponían un reto para la legitimidad del régimen.

La religiosidad popular forma parte de los ritos festivos locales modernos, si bien ha sido utilizada históricamente por la Iglesia para ocupar el espacio público y los significantes de los encuentros colectivos. El análisis de sus ritos nos permite cuestionar las teorías sociológicas clásicas que plantearon la modernidad como el triunfo de la secularización². Ésta, que hace referencia a la pérdida de centralidad de las creencias religiosas, su decaimiento como fuente de legitimidad política y su reclusión a la esfera privada, ha sido cuestionada en las últimas décadas, ya que el fenómeno religioso, lejos de desaparecer, se ha intensificado en la contemporaneidad, disperso entre múltiples creencias no sólo teístas. Por lo tanto, no podemos interpretar la modernidad contraponiéndola a la religión, en tanto que ésta generó sus propias respuestas y dinámicas modernas adaptadas a contextos cambiantes.

Es preciso abordar las dimensiones de la religiosidad popular atendiendo a los factores que determinaron sus formas contemporáneas. El culto a imágenes y los rituales paralelos a los celebrados en los templos presentan múltiples lecturas, desde la vindicación localista a la sacralización del espacio. También fueron el resultado del interés de la burguesía local por ennoblecerse con estrategias arcaizantes, ocupando cargos directivos en hermandades de matriz popular; de los vecinos de los arrabales por participar en el programa festivo de ciudades

¹ Diferencias locales de la cuestión religiosa en LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España Republicana*, Barcelona, Rubeo, 2008; ID., *El conflicto católico-republicano desde abajo, 1931-1936*, in CUEVA MERINO, Julio de la, MONTERO, Feliciano (eds.), *Laicismo y catolicismo: el conflicto político religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 289-422; RAGUER, Hilari, *La cuestión religiosa en la Segunda República*, in DRONDRÁ MÁRTINEZ, Javier, MAJUELO GIL, Emilio (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, UPNA, 2007, pp. 15-40.

² BERGER, Peter (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001; CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2010; LOUZAO, Joseba, «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España Contemporánea», in *Hispania Sacra*, 121, 2008, pp. 331-354; MORENO NAVARRO, Isidoro, *Religiones, sacralidades laicas y globalización. El papel de las religiones en tiempos de sacralización del Mercado*, in TAMAYO ACOSTA, Juan José (dir.), *Religión, género y violencia*, Sevilla, UIA, 2010, pp. 17-41.

sometidas a flujos migratorios conflictivos³; de la Iglesia por utilizar el potencial comunitario de los ritos para, al tiempo que planteaba su purificación, utilizarlos políticamente como expresión del catolicismo consustancial del pueblo español; de los comerciantes y hosteleros por hacer de los ritos expresiones atractivas para el consumo; y de las autoridades por aprovechar el palco de visibilización que ofrecían⁴. Sin olvidar el fenómeno de atracción turística, convertido ya a finales del Ochocientos en el vellocino de oro de la regeneración económica. Estos imaginarios colisionaron durante el período republicano en los rituales de la religiosidad popular, donde se dirimían las fuentes de legitimidad del Estado y su implicación en las tradiciones o las raíces imaginarias y sagradas de la comunidad.

1. Apuntes teóricos sobre la cultura y la religiosidad popular

La cultura popular es un tema poco transitado por la historiografía, en buena medida por la indefinición de sus perfiles – a medio camino entre la historia, la antropología y la literatura – y por las dificultades a la hora de interpretar fenómenos de apariencia religiosa pero connotados de heterodoxia⁵. El punto de partida para el análisis de estas manifestaciones es su consideración diacrónica, es decir, superar su idealización de pasado recreado para abordarlas como celebraciones dinámicas y sometidas a cada contexto, que a la vez eran un altavoz potente – por la masa que congregan y el espacio identitario que propician – para la consolidación de narrativas políticas.

La religiosidad popular sí ha sido ampliamente abordada en el campo de la antropología y la teología, sin llegar a consensuar sus límites conceptuales⁶. Ante la imposibilidad epistemológica

³ Málaga entre 1880 y 1930 vio duplicada su población, alcanzado los 190.000 habitantes. Sevilla pasó de tener 158.287 habitantes en 1877 a 205.229 en 1910. Todas las capitales provinciales andaluzas aumentaron su población significativamente durante el primer tercio del siglo XX y en ellas se generaron amplios espacios chaboleros con problemas estructurales y carencia de servicios. Las procesiones de los arrabales y barrios de extrarradio se convirtieron en conquistas simbólicas de los centros de poder. Triana, la Macarena y San Bernardo en Sevilla o la Trinidad y el Perchel en Málaga.

⁴ KERTZER, David, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988; STREET, John, *Política y cultura popular*, Madrid, Alianza, 2000; ESCALERA REYES, Javier, *Sociabilidad, relaciones de poder y cultura política en Andalucía*, in AGUDO TORRICO, Juan, MORENO NAVARRO, Isidoro (coords.), *Expresiones culturales andaluzas*, Sevilla, Aconcagua - CEA, 2012, pp. 127-163; MORENO NAVARRO, Isidoro, *Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de producción de identidad en Andalucía*, in CÓRDOBA MONTOYA, Pierre, ÉTIENVRE, Jean-Pierre (coords.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa Velázquez - Universidad de Granada, 1990, pp. 91-103.

⁵ ZARDIN, Danilo, «La religione popolare: interpretazioni storigrafiche e ipotesi di ricerca», in *Memorandum. Memory and history in Psicology*, 1, 2001, pp. 41-60; URÍA, Jorge, *La cultura popular y la historiografía española contemporánea. Breve historia de un desencuentro*, in ORTIZ HERAS, Manuel, RUIZ GONZÁLEZ, David, SÁNCHEZ, Isidro (coords.), *Movimientos sociales y estado en la España contemporánea*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2001, pp. 323-378.

⁶ ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, BUXÓ, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds.), *La religiosidad popular. Antropología e Historia*, 3 voll., Barcelona, Anthropos - Fundación

de levantar un entramado definitivo para el término, abogamos por su uso como categoría operativa, es decir, como herramienta conceptual que nos permita adentrarnos en un universo de prácticas, experiencias, significantes y memorias que escapan con creces de los cauces interpretativos de la historia de la religión⁷.

En primer lugar, debemos superar la tensión dialéctica entre los dos usos políticos clásicos de lo popular. Por un lado, la explicación esencialista de una comunidad primigenia que perpetúa anualmente ritos fosilizados sin mancha de modernidad. Esta visión fue ampliamente utilizada por el romanticismo y retomada en clave identitaria por las políticas nacionalistas de la República, el franquismo y el Estado autonómico. Según éstas, procesiones y romerías eran formas telúricas de expresión popular. El otro polo es la interpretación “orientalista” que establece una lectura negativa de las prácticas y creencias del pueblo – identificadas con lo irracional y la escasa cultura y preparación espiritual – y redundante en sus aspectos festivos menos “civilizados”. Esta visión se articuló en el horizonte racionalista de la Ilustración y fue asumida por parte de la cultura política de izquierdas y especialmente por la Iglesia, que ejerce una constante purificación y catequización sobre ritos que considera repletos de reminiscencias paganas y escasas aptitudes para la trascendencia.

El diálogo historiográfico con la antropología permite cuestionar la tensión entre estos dos modelos escleróticos. La religiosidad popular, concebida como práctica significativa y no tanto como creencia, está atravesada por múltiples niveles de significación y aglutina expectativas políticas e interpretaciones culturales de amplio espectro. En las últimas décadas, lo popular y sus expresiones festivas, identitarias y espectaculares han adquirido centralidad en el análisis de la política contemporánea, asentada sobre un parámetro que éstas ponen en valor: la legitimidad sagrado-popular.

El camino irregular que ha convertido a la religiosidad popular en tema de interés historiográfico bebe de tres fuentes principales. En primer lugar, el horizonte de «Annales» y de la historia de las mentalidades e imaginarios, que colocó en el centro interpretativo no tanto las instituciones sino las creencias y los consensos colectivos. El autor más influyente en este caso fue Michel Vovelle. La segunda línea fue la recuperación en los sesenta de los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci, en los que lo popular no formaba parte de los sistemas clásicos marxistas de alienación sino que era el campo en el que las clases subalternas construían estructuras alternativas a las hegemónicas. Por lo tanto, estos rituales y creencias tenían también una dimensión de rebeldía, de apropiación y reinterpretación de lo sagrado. La apertura de los estudios materialistas al concepto de hegemonía sustentó las teorías de la formación de la clase

Machado, 1998; MALDONADO, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985.

⁷ RINA SIMÓN, César, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 2015, pp. 33-46.

obrero de E. P. Thompson, las interpretaciones del carnaval de Mijaíl Bajtín o los estudios subalternos planteados por Ranahit Guha y continuados en los *Postcolonial Studies*. Así mismo, sirvió de sustento interpretativo a la antropología social andaluza, que identificó en las fiestas intensos combates políticos por la construcción de legitimidades y puso el foco en lo popular, no como resultado unívoco de la dominación, sino como forma de contestación⁸. De ambas vertientes se nutrió la tercera y principal fuente, la historia cultural, que ha tenido en la historiografía española escaso impacto aunque ha aportado buena parte de los enfoques interpretativos más relevantes de las últimas décadas⁹. En relación a la religiosidad popular, diferentes barómetros realizados entre sus participantes y promotores han constatado que la religión no representa el primer motor del ritual, lo cual invita a buscar otras explicaciones. Hay en este punto un acuerdo interpretativo en torno a su comprensión como espacios de conflictos constantes por la generación de significantes entre las autoridades políticas y religiosas y la plural panoplia de propiciadores.

Algunos investigadores han planteado las insuficiencias del término “religiosidad popular”, bien por la apropiación esencialista del concepto “pueblo”, bien porque los ritos festivos no supondrían una expresión diferenciada de la ortodoxia católica, que desde sus orígenes compaginó los planteamientos teológicos con la fagocitación de todo tipo de fiestas y la ósmosis entre significantes culturales y religiosos. Esta segunda objeción ha sido expuesta por Manuel Delgado, que destaca cómo la Iglesia históricamente ha ocupado al mismo tiempo el templo y el espacio público con fórmulas sincréticas¹⁰. Si bien estos cuestionamientos presentan entramados teóricos muy bien sustentados, consideramos que no resuelven la tensión irresoluble entre la Iglesia como institución y una serie de ritos que desde sus orígenes se le escapan y provocan su continua normativización.

⁸ MORENO NAVARRO, Isidoro, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*, Madrid, Siglo XXI, 1972; ID., *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974; GÓMEZ GARCÍA, Pedro (ed.), *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*, Granada, Universidad de Granada, 1992; BRISSET, Demetrio E., *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*, Girona, Luces de Galibo, 2009.

⁹ YEO, Stephen, BURKE, Peter, RICHARDS, Jeffrey, SMITH, Dai, BRIGGS, Asa, «¿Qué es la historia de la cultura popular?», in *Historia Social*, 10, 1991, pp. 151-162. Vid. una genealogía de los debates en ELEY, Geoff, *Una línea torcida: de la historia cultura a la historia de la sociedad*, Valencia, PUV, 2008. Ha sido fundamental en la historiografía española la recepción de GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990.

¹⁰ DELGADO, Manuel, «La religiosidad popular. En torno a un falso problema», in *Gazeta de Antropología*, 10, 1993, URL: <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html> [consultado el 13 de febrero 2020]; CÓRDOBA MONTROYA, Pierre, *La religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*, in ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, BUXÓ, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds.), *op. cit.*, pp. 70-81; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces», in *Gazeta de Antropología*, 28, 2012, URL: <<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4011>> [consultado el 13 de febrero 2020]; CASTÓN BOYER, Pedro (coord.), *La religión en Andalucía. (Aproximación a la religiosidad popular)*, Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985.

El antropólogo Salvador Rodríguez Becerra ha señalado una serie de puntos que permitirían diferenciar de forma operativa la religiosidad popular y la oficial: 1. Tensión teológica y ritual entre las prácticas y creencias de la Iglesia y las que se organizan y se celebran al margen de su control directo; 2. Carácter festivo de las manifestaciones populares con funciones identitarias; 3. Participación colectiva en el espacio siguiendo patrones de jerarquía no estrictamente eclesiásticos. 4. El estatus político y socioeconómico no determina la participación en la fiesta, en la que es bien acogido el “héroe popular”; 5. Aquellos ritos que la Iglesia identifica como incultos, heterodoxos o supersticiosos; 6. La no necesaria fe de los participantes en las celebraciones populares, que encuentran otros intereses relacionados con la ocupación simbólica del espacio, el culto a la tradición, la celebración del grupo o la búsqueda de anclajes a las incertidumbres de la modernidad; 7. Escasa repercusión de las normas eclesiales, pues es en el seno de la propia fiesta en la que se dirimen sus significantes; 8. Formas más sensitivas y sensuales, callejeras, festivas y báquicas; 9. Culto al icono religioso personificado, que cobra vida y sacralidad a través del rito y en relación de competitividad con otros iconos; 10. Posibilidad de establecer lazos sociales en un ambiente de relajación socio-política; 11. Alteración del *status quo* de forma momentánea – tregua festiva ; 12. Relación directa y emocional con las imágenes religiosas sin intercesión directa¹¹. Este conjunto de pautas nos ayudan a abordar la religiosidad popular como espacio autónomo. De ahí que apostemos por escindir el estudio de lo popular de la historia de la Iglesia, pues la relación con la institución no es central en el rito¹².

2. Usos políticos de la religiosidad popular durante la II República

La II República fue un período de intensos combates entre diferentes culturas políticas por significar y apropiarse de lo popular. No se pueden comprender sin tener en cuenta los ataques iconoclastas concentrados en mayo de 1931 en respuesta a la creación del Círculo Monárquico, en 1932 tras el golpe fallido de Sanjurjo, en 1934 al calor de la revolución de Asturias y en julio de 1936 como respuesta a la sublevación militar¹³. Estos ataques generaron inquietud y miedo en el

¹¹ RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, 2000.

¹² RINA SIMÓN, César, *Rituales de pasión, muerte y resurrección: la religiosidad popular y la legitimidad sagrada del franquismo*, in COBO ROMERO, Francisco, HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio, DEL ARCO BLANCO, Miguel Ángel (eds.), *Fascismo y modernismo: política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)*, Granada, Comares, 2016, pp. 171-184.

¹³ La violencia anticlerical e iconoclasta ha sido ampliamente abordada: BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, *Iconoclastia, 1930-1936. La ciudad de Dios contra la Modernidad*, Granada, Universidad de Granada, 2007; DE LA CUEVA MERINO, Julio, *El anticlericalismo en la Segunda República y en la Guerra Civil*, in LA PARRA LÓPEZ, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301; DELGADO, Manuel, *Lucas iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España*

seno de las cofradías, que ocultaron sus imágenes en casas privadas, cambiaron su posición en los templos, reforzaron los sistemas antiincendios y los blindajes de puertas y altares e incluso organizaron turnos de vigilancia nocturna¹⁴. Las autoridades republicanas no participaron de estos ataques, que condenaron y la justicia persiguió a los responsables, lo cual no evitó que la prensa antirrepublicana y católica los utilizara para oponerse al régimen constituido.

La violencia anticlerical e iconoclasta alcanzó mayores dimensiones en Sevilla tras la sublevación de julio de 1936. No sólo se trataba de un estallido en defensa de principios ideológicos, sino de una conquista simbólica de los centros de poder, conservadores, burgueses y aristocráticos por parte de grupos de barrios periféricos, obreros y campesinos. Como destacara Gerald Brenan para el caso malagueño, la violencia anticlerical tenía una dimensión de venganza por el abandono de la Iglesia y manifestaba la profunda religiosidad de un pueblo que se rebelaba contra sus pastores, no en sí contra lo sagrado¹⁵.

Las luchas por el control simbólico de la ciudad se dirimían entre dos conceptos urbanos bien diferenciados en infraestructuras, servicios y conformación social, económica y 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, San Marcos, San Julián, La O, Omnium Sanctorum, Montesión, San Roque, San Bernardo, Santa Ana o San Gil, salvándose aquellas que tenían casas colindantes y otras por la intervención vecinal. 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 mayorías políticas diferenciadas.

Sin embargo, cabe matizar la polarización social en el marco festivo de la religiosidad popular. Las hermandades articulaban la sociabilidad en los barrios y, al menos en Sevilla, como atestiguará en 1934 Núñez de Herrera – periodista, primer secretario del consistorio republicano y uno de los intérpretes más destacados de las poliédricas dimensiones de estos ritos –, no estaba reñido salir en procesión o visitar las imágenes con la pertenencia a partidos socialistas, comunistas o anarquistas. «No hay inconvenientes para que los sindicalistas, por ejemplo, se sintieran nazarenos. Bajo el capuchón la CNT y en los estandartes el SPQR». Porque la Semana Santa trascendía de lo político y religioso. «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

contemporánea, Barcelona, Ariel, 2001; ID., «Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939», in *Ayer*, 27, 1997, pp. 149-180.

¹⁴ Informe detallado para el caso sevillano en RECIO, Juan Pedro, *Las Cofradías de Sevilla en la II República*, Sevilla, Abec, 2011.

¹⁵ BRENNAN, Gerald, *The Face of Spain*, London, Turnstile Press, 1950, teoría continuada por G. ROMERO, Pedro, *Sacer. El martirio de las cosas*, Sevilla, ICAS, 2016. Vid. también BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, «La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la República», in *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 12, 1999, pp. 179-224.

nazareno envuelve sus sandalias en el último número de *El Socialista*¹⁶. Esto mismo señaló Unamuno para Medina de Rioseco, donde identificó que eran los socialistas los que llevaban los pasos: «¿y por qué han de resistirse a la secular tradición si en nada se opone a la reciente tradición socialista?»¹⁷. Las hermandades afincadas en barrios periféricos tenían un fuerte sustrato político de izquierdas y la procesión permitía la toma simbólica del centro de la ciudad por parte de grupos marginados el resto del año de los espacios de poder. En los mercados y carbonerías compartían las paredes imágenes de la Macarena y de Lenin, y era común que anarquistas y comunistas participaran en las procesiones, especialmente en las situadas en el conocido como “Moscú Sevillano.”

Hay un sinnúmero de tópicos historiográficos de matriz nacionalcatólica sobre la cuestión religiosa durante la II República que convendría visitar. Ni la Iglesia adoptó una actitud pasiva y apolítica, ni los gobiernos republicanos prohibieron las procesiones y otros ritos religiosos públicos ni fomentaron los ataques anticlericales e iconoclastas. La Constitución no impidió las manifestaciones públicas de religiosidad popular. Los artículos 3, 26 y 27 decretaron la secularización del Estado y sometían los actos públicos de fe a la regulación civil y a la autorización de las instituciones públicas, pero en ningún caso se prohibían. De hecho, fueron dos diputados sevillanos del Partido Radical – Rodrigo Fernández García de la Villa¹⁸ y Miguel García Bravo-Ferrer¹⁹ – los que sacaron adelante una enmienda en las Cortes Constituyentes que salvó la Semana Santa de toda España. En las ciudades donde los rituales festivos contaban con arraigo, las autoridades encontraron mecanismos legales para garantizar la continuidad y subvención de unas celebraciones que trascendían con creces al hecho religioso. En Sevilla, el Ayuntamiento cedió el alquiler del espacio a las hermandades a modo de subvención. Las autoridades hicieron todo lo que estuvo en su mano para garantizar la continuidad de los ritos. Fueron, por el contrario, las derechas católicas y monárquicas las que boicotearon las procesiones. Éstas vieron en la

¹⁶ NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio, *Sevilla: Teoría y Realidad la Semana Santa*, recogido en GONZÁLEZ ROMERO, David, RINA, César, RONDÓN, José María, *Estampas. Literatura y periodismo de vanguardia. Obra completa de Antonio Núñez de Herrera*, Sevilla, El Paseo, 2018, p. 144.

¹⁷ UNAMUNO, Miguel de, «Jueves Santo en Rioseco», in *El Sol*, 27 marzo 1932.

¹⁸ Había pertenecido a la línea de izquierdas del partido liberal de Santiago Alba durante la Restauración. Fue concejal en Sevilla entre 1920 y 1923 y durante la República fue el primer alcalde constituido. Abandonó la alcaldía tras las elecciones del 28 de junio de 1931 porque fue electo diputado nacional. En 1933 fue nombrado Consejero de Estado y en 1934 se integró en la ruptura progresista del Partido Radical liderada por Martínez Barrios. Por sus relaciones de amistad con algunos líderes de la sublevación en Sevilla, consiguió salvar su vida. En paralelo a su actividad política, entre 1925 y 1930, fue el máximo mandatario de la Hermandad de los Negritos. Vid. su entrada en ÁLVAREZ REY, Leandro (ed.), *Los diputados por Andalucía de la Segunda República, 1931-1939*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2009.

¹⁹ De convicciones católicas y republicanas, durante la Restauración había liderado el movimiento social católico. Fue electo diputado en 1931 por el Partido Radical y en 1933 ingresó en el Partido Republicano Conservador de Miguel Maura. Por su actividad política recibió duras críticas de la prensa monárquica, «ABC», y tradicionalista, «La Unión». Se salvó de la represión de Queipo por su relación con el general. Se adaptó al nuevo estado, presidió el colegio de abogado y fue pregonero de la Semana Santa en 1953 y hermano mayor de El Valle. Remitimos a *Ibidem*.

religiosidad popular, en consonancia con el arzobispado, un medio para combatir a la República. En la cúspide de las hermandades se encontraban las élites socioeconómicas y políticas vinculadas a las derechas antirrepublicanas, que pusieron la fiesta al servicio del combate político²⁰. «¿Habéis traído la República? – decían [los monárquicos, según recogía Chaves Nogales] –. 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 entonces que la religión fuera patrimonio único y exclusivo de los monárquicos»²¹.

A grandes rasgos, el conflicto enfrentaba los esfuerzos de la Iglesia y de las derechas por purificar, nacionalizar y reconducir el rito a la ortodoxia y las visiones culturalistas y republicanas para las que la Semana Santa era un fenómeno identitario y festivo que, además, beneficiaba por la atracción de turistas. Así lo entendieron en el primer tercio del siglo XX escritores republicanos como Federico García Lorca, Eugenio Noel, Antonio Núñez de Herrera o Manuel Chaves Nogales²². Éste último abordó con profundidad las múltiples dimensiones de la religiosidad popular en una serie de artículos publicados sobre la Semana Santa hispalense en marzo y abril de 1935 en el diario «Ahora». La tesis central era que el rito no era 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 [...]» Las cofradías, explicaba Chaves Nogales, se habían formado de espaldas y a pesar de la Iglesia y del poder político. «Sin las hermandades, [...] no habría Semana Santa en Sevilla por mucho que se empeñase en ello la Iglesia o los gobiernos»²³.

²⁰ ÁLVAREZ REY, Leandro, *La derecha en la Segunda República: Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Ayto. de Sevilla, 1993, p. 232, cuantificó que el 85% de los responsables de la Federación estaban afiliados a partidos monárquicos, a Acción Popular o al partido Carlista.

²¹ CHAVES NOGALES, Manuel, *Andalucía Roja y la Blanca Paloma*, Córdoba, Almuzara, 2012, p. 56, original en «Semana Santa en Sevilla», in *Ahora*, 5 abril 1935.

²² RINA SIMÓN, César, «Mistificaciones de la religiosidad popular durante la II República», in *Archivo Hispalense*, 300-302, 2016, pp. 261-278

²³ CHAVES NOGALES, Manuel, *Andalucía roja*, cit., p. 97.

3. El boicot antirrepublicano a la Semana Santa de Sevilla²⁴

Pese a la buena voluntad manifestada en todos los foros por las autoridades republicanas, la prensa conservadora hispalense alentó rumores, desde el 14 de abril de 1931, de una posible prohibición de las procesiones, lo cual no sólo afectaba a los cofrades sino también a los comerciantes, hosteleros, obreros y a la ciudad en general, donde la celebración se había convertido en una seña de identidad y un rito integrador. La alcaldía, el gobernador civil y la mayoría de grupos políticos desmintieron estos rumores y garantizaron la normal celebración de la Semana Santa. El primer alcalde del ayuntamiento constituido, Rodrigo Fernández García de la Villa, señaló que las procesiones eran «imprescindibles» y que contarían «con toda la posible colaboración de los concejales que, aparte de su peculiar ideología, no habrán de olvidar nunca que son administradores del pueblo de Sevilla»²⁵. A García de la Villa le sucedió José González Fernández la Bandera, alcalde entre el 26 de junio de 1931 y el 30 de diciembre de 1933, que también aseguró en diferentes medios la perpetuación de la fiesta. En octubre de 1931 se desplazó a Madrid para solicitar a los diputados que protegiesen legislativamente la Semana Santa, argumentando que desbordaba con creces lo religioso. No cabe duda que la importancia identitaria de la Semana Santa en Sevilla facilitó que las autoridades se volcaran en su fomento.

Las garantías de apoyo económico de las autoridades fueron contestadas por los monárquicos, que consideraban que el alcalde pretendía comprar con dinero el espíritu católico de las cofradías. Uno de los primeros críticos fue Miguel Conradi, que en octubre de 1931 ya hizo llamamientos al boicot de la fiesta en un Estado laico para no convertir las procesiones en «cabalgatas», «comparsas» o en «mascaradas desprovistas de su función principal: la profesión de fe»²⁶. La alcaldía cumplió sus promesas y en noviembre de 1931 comenzó a abonar los retrasos de la subvención del año anterior. El 3 de diciembre, el alcalde se reunió con los hermanos mayores y con asociaciones culturales y sociales para tratar el asunto de la Semana Santa de 1932. En la reunión se vislumbró el boicot que se estaba organizando, ya que catorce hermanos mayores, de hermandades “serias” y de centro, no asistieron a la reunión. Fernández de la Bandera pidió una

²⁴ Abordamos estos acontecimientos a partir del análisis hemerográfico de toda la prensa hispalense: «ABC», «El Liberal», «El Correo de Andalucía», «El Noticiero Sevillano» y «La Unión»; de la documentación disponible en el Archivo Histórico Municipal de Sevilla (AHMS) y en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS) y de la bibliografía existente: MORENO NAVARRO, Isidoro, *Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva. Pasado y Presente*, in RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *Religión y Cultura*, vol. I, Sevilla, Fundación Machado, 1999, pp. 335-354; ID., *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982; ÁLVAREZ REY, Leandro, «La Semana Santa en la Sevilla Republicana (1931-1936)», in *Actas del primer Congreso de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, Dip. de Zamora, 1987, pp. 411-427; DOMÍNGUEZ LEÓN, José, «La Semana Santa sevillana de 1932 y la cuestión del miedo», in *ibidem*, pp. 391-410.

²⁵ *Nuevo Mundo*, 12 junio 1931.

²⁶ *El Noticiero Sevillano*, 18 y 22 octubre 1931.

«verdadera acción de ciudadanía y patriotismo» a los cofrades para salir en procesión. Así mismo propuso la cesión del usufructo del alquiler de las sillas de la carrera oficial a modo de subvención encubierta. Los llamamientos a la normalidad fueron celebrados por los hosteleros y las sociedades culturales de la ciudad, pero no así entre los hermanos mayores, que en paralelo estaban planeando boicotear la fiesta. La reunión transcurrió en calma hasta que tomó la palabra el teniente alcalde socialista, Alberto Fernández Ballesteros, que asistía en calidad de miembro de la Comisión de Iniciativas y Turismo. Contradijo al alcalde y se refirió a las cofradías como «anacronismo», avisando que su grupo se opondría a la subvención. Esta intervención fue magnificada por la prensa católica y monárquica para argumentar que el Ayuntamiento tenía posturas anticofradieras. Otro concejal que tomó la palabra fue Alberto Pazos Barrero, de la órbita de Martínez Barrios, hermano de la Macarena y miembro de la Comisión de Ferias y Festejos, que matizó las palabras de Fernández Ballesteros y se puso a disposición de las hermandades, defendiendo la posibilidad de ser cofrade y republicano al mismo tiempo, afirmación que asintió el alcalde²⁷.

El 4 de febrero de 1932, el pleno del Ayuntamiento aprobó la cesión de la explotación de la vía pública a las cofradías. Los concejales del Partido Republicano Radical-Socialista abandonaron la sala de plenos antes de la votación y el Partido Socialista no apoyó la propuesta de subvención, si bien sus votos no eran condicionantes para que saliera adelante. Sin embargo, sí votaron a favor del cambio de nombre de calle para dedicarle un espacio simbólico a Sor Ángela de la Cruz, nomenclátor que promovió la alcaldía «por su labor humanitaria que en favor de los pobres hizo para admiración de todos». Falleció el 2 de marzo de 1932 y el día 6 ya contaba con una calle en el centro de la ciudad. Fue una singularidad, ya que a partir de julio de 1931 se retiraron todos los nombres religiosos del nomenclátor en toda Andalucía, con contadas excepciones de significativa raigambre popular: Gran Poder y Esperanza en Sevilla. También se mantuvieron los azulejos y monumentos como el de la Inmaculada de la plaza del Triunfo.

El 5 de febrero, el alcalde volvió a manifestar en las páginas de «El Liberal» que «Sevilla resurgirá en la próxima primavera [...], mostrándose una vez más espléndida como siempre» por «los deberes que tiene para con su [...] grandeza y prosperidad». Para encajarlas en el estado laicista, Fernández de la Bandera las denominaba «solemnidades públicas tradicionales». Pero al mismo tiempo, la alcaldía, previendo la consumación del boicot, trató de revitalizar el carnaval y situarlo como fiesta identitaria sustitutiva de la Semana Santa junto a la Feria de Abril. Por ello trasladaron los festivales del Jueves y Viernes Santo a los días de Feria.

El gobernador civil, Vicente Sol, también lideró las gestiones institucionales para garantizar la celebración de la Semana Santa. A comienzos de febrero, visitó al cardenal Eustaquio Ilundain

²⁷ Acta de la reunión y otra documentación relevante en AHMS, *Negociado de Ferias y Festejos*, 1931, Exp. 21.

para pedirle intercesión con las cofradías, proposición que rechazó. El día 5, Vicente Sol convocó a los hermanos mayores para animarles a salir. Asistió también Miguel García y Bravo Ferrer, el diputado del Partido Radical que había logrado la enmienda a la Constitución, que pidió firmeza a los cofrades ante los intentos de manipulación política. El gobernador reiteró su ofrecimiento a las cofradías y garantizó el orden público. También anunció que asistiría en señal de apoyo el Presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora. Le respondió Manuel Sarasúa, presidente de la Federación de Hermandades y líder monárquico, que enumeró los problemas que aconsejaban suspender las procesiones: falta de religiosidad generalizada, miedo a ataques, mercantilización y uso republicano del rito y desconfianza hacia las autoridades. Criticaba que los mismos que pretendían organizar la Semana Santa estuvieran desmantelando la confesionalidad del Estado. Otros hermanos mayores como Antonio Flipo o González Santos centraron su argumentación en «dificultades de índole espiritual, por las cuales, y a pesar de la buena voluntad de las autoridades, no se podía llevar al ánimo de los hermanos la tranquilidad y la seguridad»²⁸. En el fondo, todos hablaban de política aunque utilizaran argumentos de índole tradicional o espiritual. «¿Cómo voy yo a sacar tranquilo a la calle un Cristo que se lo quitan a mi niño de las escuelas?»²⁹. El detonante eran las medidas laicistas y la estrategia de las derechas de combatir el régimen a través de los ritos de la cultura popular. Antes de que acabara el mes, todas las hermandades se comprometieron a celebrar cabildos y notificar a la alcaldía si saldrían o no en procesión. Esa misma semana el cardenal Ilundain publicó una carta pastoral con motivo de la Cuaresma que venía a sancionar el boicot cofradiero para mostrar que la Semana Santa no era una fiesta turística, identitaria o cultural, sino una manifestación pública de fe católica.

El boicot a la Semana Santa se había gestado en la recién constituida Federación de Hermandades, Cofradías y Asociaciones Píodosas de la Diócesis de Sevilla, creada por las élites conservadoras en consonancia con el arzobispado. En su seno se planteó una alternativa a la Semana Santa festiva con unos actos de purificación centrados en la adoración eucarística de las hermandades en la catedral. La Federación tuvo una incesante actividad política de oposición antirrepublicana y quedó totalmente integrada en Acción Católica al servicio del arzobispado. Sus estatutos, firmados el 14 de febrero de 1932 y acordes con el espíritu normativo del cardenal, proclamaban que las cofradías eran baluartes contra el laicismo y que se constituían con el objetivo de «incrementar y perfeccionar» la espiritualidad de los cofrades, fomentar la unidad de acción de las hermandades y «unificar e intensificar los trabajos de todas ellas en defensa de los sacrosantos derechos de la Iglesia Católica». La Federación nacía «considerando que [...] ha de redundar en aumento de la piedad cristiana en nuestra diócesis [...] y en el espíritu de la religiosa

²⁸ *El Liberal*, 6 febrero 1932.

²⁹ *Ibidem*.

piEDAD y de perfecta subordinación a la Autoridad de la Iglesia»³⁰. Se asentaba sobre tres pilares: control, purificación y oposición a la República. Sus funciones desde el inicio fueron políticas: «fomento del espíritu religioso que las forma y unificar los trabajos de todas ellas en defensa de los Sacrosantos derechos de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica»³¹.

Los hermanos mayores se armaron de múltiples argumentos para convencer a sus cofrades de suspender las procesiones. Uno de ellos fue la prohibición de exhibir símbolos monárquicos por la Ley de la Defensa de la República del 22 de octubre de 1931. Las insignias de las cofradías estaban plagadas de estos emblemas, pero no fue un problema para la celebración de la Semana Santa cuando llegaron al gobierno las derechas. Se insistió en el ambiente de hostilidad hacia lo religioso, las blasfemias, silbidos o insultos que las cofradías tendrían que soportar. Incluso se desconfiaba de los costaleros, cargadores del muelle y pertenecientes en su mayoría a sindicatos comunistas y anarquistas. Rápidamente, el líder del Sindicato Sevillano de Transportes vinculado al Partido Comunista, Saturnino Barneto, concedió una entrevista a «El Liberal» defendiendo la dimensión laica y económica de la fiesta y garantizando que los obreros sacarían los pasos. «Nada tenemos nosotros contra las hermandades. Las cofradías las estimamos nosotros como un trabajo más a realizar.» Eso sí, advertía que exigirían la tarifa acordada, «pero negarnos nosotros [...] ¿por qué?» Estas declaraciones eran sintomáticas de las múltiples significaciones de una fiesta que la Iglesia y los monárquicos pretendían patrimonializar.

La tesis más extendida, la del miedo, no fue, sin embargo, determinante para que el 15 de agosto de 1931 saliera con normalidad la procesión de la Virgen de los Reyes. Algunos hermanos mayores pronto reconocieron las motivaciones políticas del boicot: «no es por miedo [...]. Es por falta de respeto religioso de una minoría que, con serlo, bastaría para entorpecer el curso solemne y habitual de la Semana Santa sevillana»³². En las páginas del diario «El Sol», Miguel Bermudo insistió en las causas políticas. También fue muy crítico con el hermano mayor de la Estrella, que pretendía quebrar el boicot, acusando a sus cofrades de «capiroteros» y de tomar partido por una dimensión cultural y festiva del rito. El miedo no era el motivo de la suspensión, «no creemos que pudiera ocurrir nada». El problema «es sólo un sentimiento vivo de nuestra religión, de nuestro catolicismo herido por las decisiones del Gobierno en estas materias»³³.

En aquel frenético mes de febrero, comenzaron a llegar noticias de la suspensión de la Semana Santa en otras ciudades, como en Huelva o Jerez de la Frontera, por boicots similares. Los cabildos de cada hermandad confirmaron la suspensión de las procesiones, a excepción del de la Estrella. Esta hermandad, afincada en el barrio obrero y gitano de Triana, fue la única que salió en

³⁰ AGAS, sign. 5060.

³¹ Palabras de Miguel Bermudo, uno de sus promotores, en *El Correo de Andalucía*, 1 diciembre 1931.

³² Testimonios de diferentes hermanos mayores en esta línea en *Estampas*, febrero-marzo 1932.

³³ *El Sol*, 7 febrero 1932.

procesión, contando con numerosos incidentes pero también con un gran apoyo popular³⁴. La nota que remitieron al Ayuntamiento confirmando su salida es un ejemplo magnífico de la noción identitaria y popular de la Semana Santa, así como de la convivencia posible entre la fiesta y la República. La cofradía saldría porque «pertenece al pueblo [...], que es tanto como decir que se debe al régimen constituido legalmente» y tiene «fervientes deseos de no producirse de forma contraria al interés general»³⁵.

El aldabonazo definitivo al boicot lo dio el líder derechista de Acción Popular, José María Gil Robles, de visita en Sevilla. Aplaudió públicamente a las hermandades por «el notorio agravio que a la fe de España entera se ha inferido. [...] ¿Es que creían que por salir con eso del turismo, ibais a vender vuestra espiritualidad [...]? Toda España os tributa aplausos por vuestra decisión de ser consecuentes con la piedad de esas instituciones, no exhibiéndolas [...] porque habéis demostrado que no es una manifestación pagana lo que hacíais, como se cree en muchas partes»³⁶.

El domingo 21 de febrero se celebró un gran mitin de Acción Popular en la plaza de toros de la Maestranza con la participación de Gil Robles bajo el lema «Religión, Orden, Propiedad, Familia y Trabajo». Allí, Jesús Pabón certificó que «es precisamente la política quien quiere que salgan y es la religión precisamente la que se ha negado. Porque a Cristo lo sacaba por las calles de Sevilla nuestra Fe» y, con República, «no puede porque la fe sevillana, la fe española, está, golpe a golpe, crucificada [...] Y no volveremos a celebrar la Semana Santa hasta que la Religión esté triunfante». Al finalizar el mitin, los líderes de la Federación de Cofradías acompañaron a Gil Robles a orar en las capillas de Pasión y del Gran Poder.

La *velá* en la Catedral, organizada por la Federación como alternativa a la Semana Santa, movilizó principalmente a las hermandades de centro, con un sustrato político más conservador y cuyas directivas lideraban la oposición a la República. Durante todo el Jueves y Viernes Santo, y en turnos de una hora por hermandad, fueron pasando una por una con sus estandartes para realizar la adoración. La Federación realizó un conteo de los hermanos que participaron por cada cofradía³⁷. En términos numéricos, fue un fracaso rotundo, aunque el arzobispado mostró su satisfacción por haber reconducido los rituales festivos al templo. El cardenal Ilundain fue muy activo en el combate por la significación del espacio público, boicoteando la Semana Santa, prohibiendo la creación de nuevas hermandades, abriendo numerosas capillas de adoración eucarística, apoyando partidos políticos y creando periódicos a través de los cuales contrarrestar los imaginarios culturales republicanos. El boicot se repitió en 1933, año simbólico en el que se

³⁴ Crónica completa en la prensa hispalense del 26 de marzo de 1932.

³⁵ Nota publicada en *El liberal*, 2 febrero 1932.

³⁶ *El Correo de Andalucía* y *El Liberal*, 16 febrero 1932.

³⁷ AGAS, sign. 5060.

celebraba el segundo milenio de la muerte y resurrección de Cristo. Esta vez sin la excepción de la Estrella, ya domesticada y puesta al servicio de la purificación del ritual y del combate político.

La documentación y la prensa analizada constatan que las procesiones no salieron en 1932 y en 1933 por el boicot que tramaron las élites cofradieras junto a los partidos antirrepublicanos y el arzobispado. Sin embargo, las derechas construyeron una narrativa que ponía el foco en una supuesta prohibición del régimen republicano, convirtiendo a la hermandad de la Estrella en una “valiente” que había salido en procesión en 1932 contra el régimen político. No sólo fue una narrativa franquista. Desde que las derechas vencieron en las elecciones de 1933, explicaron la recuperación de la Semana Santa como superación de un período de prohibiciones.

Las disputas políticas en el seno de la religiosidad popular continuaron durante toda la República. La campaña electoral de finales de 1933 estuvo protagonizada por los debates sobre la continuidad de la Semana Santa. Las derechas repartieron octavillas con mensajes mixtificados que incidían en una supuesta prohibición de las cofradías: «Tres millones de duros entraban en Sevilla, por las cofradías, todos los años. Por causa de laicos y masones no salen las cofradías. Votad contra laicos y masones, enemigos del bien espiritual y material de Sevilla»; o «Hace dos años que no salen las Cofradías sevillanas. ¡Piensa en tu Cofradía, sevillano, antes de votar!» El poder demográfico de las hermandades era ínfimo, pero no así su arraigo, prestigio y el espacio central que ocupaban en los ritos festivo-identitarios.

En 1934, con el gobierno de Lerroux y el estímulo de los hosteleros y de las asociaciones culturales burguesas, las hermandades de corte popular decidieron volver a salir en procesión. Las derechas andaluzas, ahora en el poder, fomentaron las salidas procesionales constatando su compromiso con la fiesta y consolidaron el mito de la prohibición del bienio reformista. El nuevo alcalde de Sevilla, Emilio Muñoz-Rivero del Olmo, también del Partido Radical, reanudó las gestiones para retomar la Semana Santa apoyándose en Antonio de la Peña López, presidente del Círculo Mercantil y erigido en portavoz de los hosteleros y promotor de una Comisión Pro-Salida. La solución propuesta era la misma que había planteado Fernández de la Bandera y que las hermandades rechazaron en 1932, es decir, la cesión de las rentas del alquiler de la vía pública, un sistema de subvención encubierta que no incumplía la ley que prohibía sufragar actividades y asociaciones religiosas. Los únicos cambios que sugería Antonio de la Peña eran hacer festivales locales el Jueves y Viernes Santo, que la Guardia Civil velara por la seguridad de las procesiones, que se prohibiese contemplarlas desde azoteas y balcones para evitar que se arrojasen objetos a los pasos, que se mantuviera la subvención municipal, que se levantase el Monumento en la catedral y que se regulara el tráfico rodado en las calles con procesiones.

En la Semana Santa de 1935, las cofradías de centro, cansadas del boicot parcial, también salieron a la calle, tranquilizadas sus directivas por la represión de la revolución de octubre que llevó a la cárcel a centenares de sevillanos. No había excusa en una República de derechas y de

orden para no salir en procesión. Nuevamente, las gestiones estuvieron promovidas por Antonio de la Peña, que puso el foco en hacer campaña turística por el resto de España anunciando el regreso esplendoroso de la Semana Santa. Ocurrió lo mismo en el resto de poblaciones andaluzas, cuyos ayuntamientos conservadores se volcaron en restituir la fiesta. Esta vez, los católicos llamaron a los andaluces a salir en procesión para demostrar que la tierra de María Santísima no era “roja”.

En Sevilla, la organización de la Semana Santa recayó en el teniente alcalde y delegado de festejos Manuel Bermudo Barrera, dirigente de la CEDA. El objetivo era recuperar la fiesta pero pasándola por el tamiz de la domesticación, controlando horarios y amenazando con multas económicas y con no pagar la subvención a las hermandades que no los cumplieran o cuyo comportamiento en la calle no fuera apropiado. Llegó a seleccionar las composiciones musicales permitidas para que redundaran en «el mayor lucimiento de las cofradías» y en el «buen nombre de Sevilla»³⁸. En las elecciones de 1935 las derechas sevillanas volvieron a utilizar la Semana Santa como arma arrojadiza antirrepublicana: «¿no te acuerdas de los años que estuviste sin Semana Santa? Pues prepárate a no tenerla nunca más si entran las izquierdas... ¡No ves que son laicos... y enchufistas!»

En Málaga, también en 1935, volvieron a organizarse las procesiones, si bien las cofradías se encontraban mermadas por los ataques iconoclastas de 1931. El nuevo gobernador civil, Alberto Insúa, lideró su recuperación. El 14 de abril de 1935 emitió un comunicado en clave turística anunciando que apoyaba estas celebraciones para darles «brillantez y el orden más perfecto». Y «si alguna minoría detractora, de espíritu selvático y primitivo, viese con criminal malicia en estas expresiones populares la pugna de alguna tendencia política frente a otras del linaje que fueren», las reprimiría con vehemencia³⁹. La Semana Santa granadina también volvió a celebrarse en 1935 con procesiones, que adquirieron rango de recristianización, purificación del espacio, reconquista simbólica y martirologio: «enorme irresponsabilidad de quienes afirman que el cristianismo ha muerto. Tal instigación constituye un crimen contra la civilización [...] nada existe más perfecto que el cristianismo», cuya «influencia es indestructible»⁴⁰. Aquel año se volvió a hablar de ciudades convertidas en templo, de la fe del pueblo español, de la conversión de los obreros, de actos de desagravio, de reconstrucción del patrimonio eclesiástico, de reposición de cruces y se exaltó a la Guardia Civil y a los militares que habían reprimido la sublevación de Asturias.

En Granada, en 1936, las cofradías decidieron no salir por la victoria del Frente Popular pese a la buena voluntad manifestada por las autoridades. Nuevamente argumentaron que no podían

³⁸ *La Unión*, 16 enero y 12 abril 1935.

³⁹ *La Unión Mercantil*, 14 abril 1935.

⁴⁰ *Ideal*, 19 abril 1935.

hacerlo en un Estado laico o con un gobierno que no garantizaba su seguridad. Hasta 1940, la Semana Santa se celebró en los templos con el beneplácito del arzobispado que trató de utilizar el conflicto para reconducir el rito a los templos y reforzar la cristianización de la ciudad. Sin embargo, rituales populares como el del Viernes Santo ante el Cristo de los Favores en el Campo del Príncipe se siguieron celebrando de forma pública durante la República y el Cristo nunca fue objeto de ningún ataque⁴¹.

A partir de febrero de 1936 por primera vez la alcaldía de Sevilla recayó en un político de izquierdas, Horacio Hermoso Araujo. El diario tradicionalista «La Unión» inmediatamente propuso retomar el boicot de años precedentes para evitar convertir la Semana Santa en fuente de diversión para los turistas y de legitimidad republicana. Sin embargo, era demasiado tarde, pues los preparativos en la mayoría de las cofradías ya estaban lanzados y el Ayuntamiento ya había aprobado la subvención, celebrándose la fiesta con normalidad.

En Huelva, los acontecimientos fueron muy similares. Los hermanos mayores de las cofradías eran al mismo tiempo militantes de partidos políticos antirrepublicanos y pusieron todas las herramientas simbólicas de los ritos para combatir el régimen. Los integristas consiguieron boicotear las procesiones excepto las de 1935⁴². En términos turísticos y festivos, el presidente de la Agrupación de Cofradías onubense se refería a la Semana Santa como la fiesta de la ciudad, “porque de ella disfruta el creyente como el no creyente, hasta tal extremo que estas manifestaciones religiosas están conceptuadas [...] más como del pueblo que de la Iglesia”⁴³. Tras la victoria del Frente Popular, las hermandades retomaron el boicot y cuando la ciudad fue tomada el 29 de julio por las tropas de Queipo, se pusieron rápidamente al servicio de la legitimación del espíritu de cruzada y del franquismo.

4. Conclusiones

Como hemos podido comprobar en el análisis del boicot antirepublicano en las Semanas Santas andaluzas, los combates políticos por la significación de estos ritos festivo-identitarios trascendieron de la cuestión religiosa. Al mismo tiempo contribuyen a cuestionar los planteamientos historiográficos basados en modelos de alteridad: Iglesia frente a laicismo. Las dinámicas y los posicionamientos ideológicos fueron mucho más transversales en los horizontes

⁴¹ HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio, *Un conflicto cultural: Anticlericalismo, iconoclastia y poder en Granada (1931-1936)*, in GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, NAVARRO COMAS, Rocío (eds.), *La España del Frente Popular. Política, sociedad y conflicto en la España de 1936*, Madrid, Universidad Carlos III, 2011, pp. 139-153.

⁴² MANCHA CASTRO, José Carlos, «La Semana Santa y la recatolización de Huelva. Un acercamiento a la construcción simbólica del franquismo de posguerra», in *Pasado y Memoria*, 17, 2018, pp. 413-452.

⁴³ Escrito de Francisco García Prieto, presidente de Agrupación de Cofradías de Huelva, 20 febrero 1935, cit. in SUGRAÑES GÓMEZ, Eduardo J., *Historia de la Semana Santa de Huelva*, Huelva, Fund. El Monte, 1998, p. 12.

de la religiosidad popular, pues como fenómeno que trascendía de los significantes católicos, sus horizontes comunitarios planteaban formas alternativas de concebir lo sagrado, lo popular, lo tradicional y lo local. Era tal su arraigo y su capacidad integradora en las capitales andaluzas de los años treinta, que las culturas políticas rivalizaron por apropiarse de sus dimensiones desde la óptica republicana de manifestaciones culturales telúricas, desde los esfuerzos purificadores y la crítica a su popularidad de la Iglesia y desde el uso público de las derechas monárquicas en el boicot a la República a través de las fiestas. Como hemos demostrado para el caso sevillano, la Semana Santa fue objeto de múltiples usos políticos y ocupó la centralidad en conflictos ideológicos que dirimían sus mecanismos de legitimidad en los ritos festivos populares.

EL AUTOR

César RINA SIMÓN es doctor internacional en Historia contemporánea e investigador-profesor Juan de la Cierva en la Universidad de Extremadura, ha desarrollado una de sus líneas de investigación en torno a la religiosidad popular como escenario de conflictos políticos en la contemporaneidad. Ha publicado una decena de artículos sobre la temática en revistas de referencia científica y el libro *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular* (Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 2015).

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#RinaSimon> >