

La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad “popular”, 1931-1945

The Construction of the Francoist Imaginary and the “Popular” Religiosity, 1931-1945

César Rina Simón

Universidad de Extremadura
cesrina@unex.es

Recibido: 21-IV-2015

Aceptado: 3-IX-2015

Resumen

Las celebraciones vinculadas a la religiosidad “popular”, como manifestaciones de fuerte arraigo en la comunidad, desempeñan una relevante función en la articulación de símbolos, discursos e identidades sociales, susceptibles de presentar diferentes lecturas ideológicas. El nacionalcatolicismo se valió de este conjunto de rituales y creencias para legitimar la dictadura en principios supraterrrenales. Los imaginarios franquistas pugnarón por la apropiación y resignificación de los símbolos relacionados con la religiosidad “popular”, bien desde una perspectiva eclesiástica purificadora o bien desde una praxis fascista.

Palabras clave: Imaginarios franquistas, Religiosidad “popular”, Memoria, Rituales, Nacionalcatolicismo, España, Siglo XX.

Abstract

The festivities associated with “popular” religiosity play an important role through the representation of symbols, discourses, and social identities that were used by the different ideological factions to their own convenience. National Catholicism used these rituals and religious contexts to legitimize the dictatorship in accordance with divine principles. Francoist imaginary focuses on appropriating and redefining the symbols associated with “popular” religiosity, from a purifying ecclesiastical perspective or fascist rhetoric.

Keywords: Francoist Imaginary, “Popular” Religiosity, Memory, Rituals, National Catholicism, Spain, 20th Century.

Las instituciones políticas contemporáneas, legitimadas sobre la base de un conjunto de metarrelatos teleológicos, explican su existencia a partir de una serie de hitos imaginarios que trascienden a los análisis de historia política y socioeconómica. Las fuentes de poder político, cultural o religioso descansan en la utilización de múltiples recursos simbólicos. El resultado de los equilibrios y tensiones entre estas fuentes de legitimidad permite la perpetuación de los modelos de estado. El historiador Emilio Gentile hizo hincapié en el proceso de legitimación de las instituciones a partir del uso y la conducción de fórmulas sagradas, elementos propios de una “religión política” que encontramos representada en la dictadura franquista.¹

El Nuevo Estado franquista llevó a cabo un intenso proceso de fascistización y militarización de las manifestaciones relacionadas con la religiosidad “popular”, al tiempo que las autoridades eclesiásticas aprovecharon la connivencia con las instituciones para limpiar de “impurezas” folclóricas y espontáneas sus celebraciones. La simbiosis entre rituales y significados políticos, militares y religiosos permitió la rápida implantación de la dictadura a partir de discursos dicotómicos y esencialistas dotados de sacralidad. Nos referimos al mito de la Cruzada; de la Pasión, Muerte y Resurrección de la Patria, de la Redención de los Caídos, del esencialismo católico e historicista que hunde sus raíces en Menéndez Pelayo; del culto sagrado a la figura del Caudillo como agente de la providencia; de los modelos femeninos de madre y esposa y, en última instancia, de la dirección de las instituciones católicas en la construcción del sistema sociopolítico y educativo del franquismo.

¿Podemos hablar de religiosidad “popular”?

La conceptualización de la religiosidad “popular” presenta dificultades metodológicas debido a la plasticidad del término y a la compleja manifestación del fenómeno social. La utilización del concepto “popular” implica necesariamente la disolución y simplificación de comportamientos sociales polimórficos e inaprensibles en un colectivo singularizado. Así mismo, puede desviarnos

1. GENTILE, Emile, *Les religions de la politique. Entre la démocraties et totaliresme*, Paris, Seuil, 2005. Para el caso español vid. BOX, Zira, “Sacrificio y martirio nacional. Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera”, *Historia del Presente*, nº 6 (2005), pp. 191-218; Idem, “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, nº 62 (2006), pp. 195-230. FELDMAN, Matthew; TURDA, Marius (coords.), “Clerical Fascism” in *Interwar Europe*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, nº 2 (2007), pp. 203-450 han destacado la movilización católica en el crecimiento exponencial de las derechas radicales de entreguerras. Vid. GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, *Contrarrevolucionarios. Radicalización violenta de las derechas durante la Segunda República, 1931-1936*, Madrid, Alianza, 2011.

hacia una consideración maniquea de la religiosidad: “popular” asimilado a espontáneo y enfrentado a lo “oficial.” O por el contrario, lo “popular” relacionado con lo supersticioso frente a una religiosidad “cultura”, teológica y exclusivista, guiada por la razón y, por lo tanto, más cercana a la “verdad.”² Si nos decantamos por el empleo del término “popular”, debemos advertir la tendencia a relacionarlo con el concepto romántico de “pueblo”, entendido como una comunidad espiritual –*volkgeist*– homogénea en su composición y “pura” en sus manifestaciones culturales.³

El antropólogo Salvador Rodríguez Becerra caracterizó una serie de puntos comunes que permitían la diferenciación explicativa de una religiosidad “popular” y otra “oficial.” Los rituales colectivos relacionados con la religiosidad “popular” tendrían en común el objetivo de satisfacer las necesidades culturales, identitarias y vitales –propiciar lluvias, salud, etc.– de sus participantes a partir de la creencia en una serie e imágenes y exvotos con poderes sobrenaturales que escapan al control y a las pautas conmemorativas de las instituciones católicas, que consideran estos rituales festivos y colectivizantes de comportamientos “marginales”, “supersticiosos”, “primitivos” e “incultos” de acercamiento a la divinidad, pero fundamentales en la homogeneización y legitimación del catolicismo.

Las celebraciones de la religiosidad “popular” se caracterizarían por la participación horizontal de la mayoría de los miembros de la comunidad, con independencia de su estatus socioeconómico, de sus afinidades políticas o de sus creencias religiosas; la ausencia de dogmas o catecismos reglados por las autoridades eclesiásticas, ya que son las memorias, las tradiciones y las tensiones entre los participantes las que marcan el devenir de los ritos; la preponderancia de formas intuitivas y sentimentales así como báquicas y dionisiacas –“fiesta para la emoción y el sentimiento, mucho más que para el intelecto”⁴–, frente a las prácticas silenciosas de los templos; la vinculación histórica y cultural

2. Para un acercamiento a la religiosidad “popular”: CASTÓN BOYER, P., *La religión en Andalucía. (Aproximación a la religiosidad “popular”*, Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985; ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; BUXO, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La Religiosidad “popular.” I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos – Fundación Machado, 1998; CORDOBA, P.; ÉTIENVRE, J. P. (coords.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa Velázquez – Universidad de Granada, 1990; HURTADO SÁNCHEZ, J. (ed.), *La religiosidad “popular” sevillana*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000.

3. BURKE, P. 1998. “De la historia cultural a la historia de las culturas”, en VÁZQUEZ DE PRADA, V.; OLÁBARRI, I.; CASPISTEGUI, F. J. (eds.), *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural. VI Conversaciones internacionales de Historia*, Pamplona, Eunsa, 1998, pp. 3-20.

4. MORENO NAVARRO, I., *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974, p. 175.

de las celebraciones con ritos ancestrales de culto a la naturaleza, a la fertilidad de la tierra o a los ciclos astrales; la búsqueda de respuesta a planteamientos metafísicos que encuentran sentido en el culto a imágenes, iconos o milagros; la posibilidad de establecer lazos de socialización al margen de las jerarquías en un horizonte de libertad simbólica; la alteración del *status quo* de la comunidad durante la celebración del ritual y la posibilidad de los individuos de ser actores y espectadores al mismo tiempo; la relación directa y sensitiva entre las deidades y la comunidad, en un diálogo de tú a tú sin la intermediación eclesiástica; la existencia de un abanico amplio de creencias heterodoxas que tienen cabida en el seno del ritual; el carácter festivo y sensual de las celebraciones en un horizonte de pensamiento metafórico y vivencial⁵; y, en último lugar, la existencia de una dualidad entre los sistemas de creencias y valores de los comportamientos de la comunidad y los preconizados por las autoridades eclesiásticas, diferenciando la cultura ideal moralizante del comportamiento trasgresor de las prácticas.⁶

Sin embargo, frente a las visiones esquemáticas e idealizadas de lo “popular”, proponemos la flexibilización del término y la comprensión de esta religiosidad como un fenómeno trascendente y sociocultural que recurre a una serie de símbolos e iconos dotados de sacralidad que adquieren un significado compartido en celebraciones públicas, sin la intercesión directa de las instituciones eclesiásticas. La Iglesia Católica y la religiosidad “popular” se complementan a partir de un complejo y frágil equilibrio de legitimidad. Ésta última precisa de la bendición eclesiástica de sus formas e imágenes, y la Iglesia, como institución, utiliza los rituales colectivos para destacar su influencia social y cultural.

Desde que el Concilio de Trento potenciara el culto a las imágenes, los rituales de la religiosidad “popular” han estado sometidos a los intentos por parte de las instituciones políticas y eclesiásticas de purificar, resignificar y controlar las celebraciones en beneficio de su discurso teológico o ideológico, tensión que conformaría las celebraciones a partir de una dialéctica entre autoridades y participantes.⁷

5. Estas celebraciones, como desarrollara Demetrio Brisset, suponen también la plasmación de la idea de “libertad” de una comunidad que articula sus tradiciones y sus rituales al margen de los dogmas religiosos o de las restricciones de las instituciones. Esto las dota de un afán colectivista, igualitario y mágico. Vid. BRISSET, D. E., *La rebeldía festiva. Historia de fiestas ibéricas*, Girona, Luces de Galibo, 2009.

6. RODRÍGUEZ BECERRA, S., *Fiesta y Religión. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, 2000, p. 32.

7. Las advocaciones del Sagrado Corazón de Jesús y María, así como el culto a San José Obreiro, la Virgen de Fátima o la Virgen de Lourdes o las celebraciones del Corpus Christi fue-

Debates durante la II República en torno a la religiosidad “popular”

“La Semana Santa Sevillana no es obra, ni de los curas ni de los gobernantes, sino de los cofrades (...). 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.”

MANUEL CHAVES NOGALES⁸

Para comprender el control simbólico que ejerció la dictadura sobre la religiosidad “popular” es fundamental retrotraernos al período republicano. La presentación dicotómica de la política española en base a dos ciudades, la de Caín y la de Abel, y la simplificación de los procesos en un binomio maniqueo permitió la asimilación entre el Nuevo Estado y la Cruzada emprendida contra los enemigos del cristianismo, que lo eran también de España.⁹ Las nuevas instituciones utilizaron en clave dicotómica el recuerdo del período de persecución y quema de patrimonio que sufrieron las cofradías en 1931, tras la proclamación de la República, en 1932, tras el intento de golpe de estado del General Sanjurjo y en 1936, tras el alzamiento militar del General Franco.¹⁰ El temor a la vio-

ron promocionadas por las autoridades católicas en un intento e apropiación y purificación de los ritos, en tanto que estas imágenes llamaban a la oración, al sacrificio y a la obediencia a la Iglesia y sus conmemoraciones se celebraban en los templos bajo la autoridad sacerdotal, y no en el colectivo de una forma festiva. En el sentido contrario encontramos las romerías, las procesiones de Semana Santa, el carnaval, las fiestas taurinas o las cruces de mayo. Vid. HARRIS, R., *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Books, 1999; RODRÍGUEZ BECERRA, S., “La Virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas”, GONZÁLEZ CRUZ, D. (coord.), *Virgenes, reinas y santas: modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Universidad de Huelva, 2007, pp. 247-262; RAMÓN SOLANS, F. J., “Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea”, *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europe/ Amériques*, nº 11 (2012).

8. CHAVES NOGALES, M., *Andalucía Roja y la Blanca Paloma*, Córdoba, Almuzara, 2012, p. 97. Original publicado en *Ahora*, 5-IV-1935.
9. XIMÉNEZ SANDOVAL, F., *La camisa azul*, Valladolid, s. e., 1938, p. 248: “Los sin Patria y sin Dios, los sin alma y sin luz, los enemigos negros de la tiniebla rusa, los sin madre...” Vid. una síntesis de los orígenes religiosos de la Guerra Civil en RAGUER, H., “La cuestión religiosa en la Segunda República”, DRONDA MARTÍNEZ, J.; MAJUELO GIL, E. (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, UPNA, 2007, pp. 15-40; LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, “Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada”, ORTIZ HERAS, Manuel (coord.), *De la cruzada al desencanche: La Iglesia Española entre el Franquismo y la Transición*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 21-50.
10. Los ataques iconoclastas generaron una amplia literatura durante el primer franquismo: HERNÁNDEZ DÍAS, J.; SANCHO CARBACHO, A., *Estudio de los edificios religiosos y objetos de culto de la ciudad de Sevilla, saqueados y destruidos por los marxistas*, Sevilla, Junta Conservadora del Tesoro Artístico, 1936; Idem, *Edificios religiosos y objetos de culto*

lencia anticlerical favoreció que las nuevas instituciones militares, con la bendición eclesiástica, fueran recibidas como las perpetuadoras del rito religioso y de la tradición española. Sin embargo, debemos superar determinados tópicos historiográficos que relacionan el inicio de la Guerra Civil con desornes públicos provocados por las instituciones, en una línea causa-efecto que en cierta medida viene a justificar históricamente el alzamiento militar. Las instituciones republicanas no participaron de los ataques iconoclastas, más bien, los condenaron y persiguieron a los responsables, lo que no evitó que la opinión pública conservadora, mediatizada por medios de comunicación monárquicos y católicos, atribuyera estos actos vandálicos a la propia constitución republicana, y no a grupos extremistas de tradición iconoclasta.¹¹

En la década de los años treinta, el debate de la religiosidad “popular” giró en torno al control y al significado de los rituales públicos. Para la izquierda moderada en el gobierno, la religiosidad “popular” era una manifestación cultural espontánea de un pueblo que rechazaba el integrista católico y, si bien presentaba los rasgos propios de la alienación religiosa, su potencial podía ser encauzado contra las instituciones católicas; para las autoridades religiosas, las romerías, fiestas y procesiones eran una banalidad, una desviación doctrinal a la que había que reconducir en los templos; para los partidos católicos y/o antirrepublicanos, las celebraciones eran 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; y, en último lugar, comunistas y anarquistas iconoclastas consideraban la religiosidad “popular” como un instrumento más de la Iglesia Católica para extender su control social.

Así mismo, la religiosidad “popular” generaba posturas enfrentadas en el horizonte intelectual y cultural de entreguerras. Por un lado, Juan Ramón Jiménez, Luis Montoto, Luis Cernuda, los hermanos Machado, Joaquín Romero Murube, Manuel Chaves Nogales, Rafael Alberti, Antonio Núñez de Herrera o Federico García Lorca, interpretaban desde una perspectiva folclórica y sensual

saqueados y destruidos por los marxistas en los pueblos de la provincia de Sevilla, Sevilla, Junta Conservadora del Tesoro Artístico, 1937; PÉREZ DE OLAGUER, A., *El terror rojo en Andalucía Oriental*, Burgos, Ediciones Antisectarias, 1938; RIVERA, J. F., *La persecución religiosa en la Diócesis de Toledo (1936-1939)*, Prol. Cardenal Enrique Plá y Deniel, 3 vols. Toledo, s. e., 1958 [1945]; MONTERO MORENO, A., *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, Editorial Católica, 1961.

11. Para el anticlericalismo vid.: DELGADO RUIZ, M., *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España Contemporánea*, Barcelona: Ariel, 2001; DE LA CUEVA MERINO, J., “El anticlericalismo en la Segunda República y en la Guerra Civil”, LA PARRA LÓPEZ, E.; SUÁREZ CORTINA, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.

celebraciones como la Semana Santa. El poeta de Fuente Vaqueros había heredado de su madre un especial arraigo por la religiosidad “popular”, lo que le llevó a salir en procesión en la Hermandad de la Virgen de la Alhambra y a escribir numerosos poemas destacando el componente dionisiaco, festivo y sensitivo de las celebraciones.¹² Esta versión idealizada de la religiosidad “popular” partía de una vindicación del horizonte sensual y literaturizado de la fiesta, de los momentos sublimes y poéticos, de la algarabía y del encuentro social. “Todas las noches de fiesta del mes de mayo –explicaba Manuel Chaves Nogales–, en el patio del corral, fantásticamente engalanado, 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 de primorosas colchas trocadas en doseles, preside el festín, complacida, olvidada y sublime.”¹³

En el sentido opuesto, la literatura regeneracionista y noventayochista había criticado la religiosidad barroca y colectiva por sus “carencias” espirituales, enfrentada a una devoción racional e individualizada. Es el caso de Miguel de Unamuno –muy influenciado por la obra de Ernest Renan *Vida de Jesús* (1863)– o del embajador en Italia durante la II República, Gabriel Alomar. Como telón de fondo había una visión despectiva de las “masas” como grupo “ignorante” e incontrolable, incapaz de comprender ideas filosóficas y espirituales y dirigidas por la Iglesia Católica a través de los ritos hacia una fe “nacionalista”, que permitía el sustento de sus privilegios históricos, renunciando por el camino a los principios constitutivos de su fe. Las celebraciones y los rituales de la religiosidad “popular” no tenían justificación en la espiritualidad cristiana ni en el progreso intelectual de las civilizaciones modernas.¹⁴ En este mismo sentido, Lluís Carreras y Antoni Vilaplana, colaboradores del arzobispo de Tarragona Vidal i Barranquer, advertían que “bajo aquella grandeza aparente –de rituales, fiestas solemnes y procesiones–, España se empobrecía religiosamente.”¹⁵

En último término, encontramos aquellos planteamientos que concebían las procesiones como fenómenos estrictamente religiosos y que, ante una legis-

12. GIBSON, I., *Federico García Lorca*, Barcelona, Crítica, 2013 [1985], p. 617. Vid. GARCÍA LORCA, F., *Poema del Cante Jondo – Romancero Gitano*, Ed. de A. Josephs y J. Caballero, Madrid, Cátedra, 2009 [1977].

13. CHAVES NOGALES, M., *La ciudad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991 [1920], p. 170.

14. ALOMAR, G., *La política idealista. Proyecciones y reflejos del alma*, Barcelona, Minerva, 1923, pp. 111-112, definía las procesiones como “mascarada interminable de pseudo-penitentes en hábito siniestro” y criticaba que “toda la religiosidad española” estuviera asentada “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.”

15. Cit. en RAGUER, H., “La cuestión religiosa en la Segunda República” ..., p. 32.

lación laica restrictiva con las fuentes de financiación de las cofradías, debían reducirse al espacio íntimo 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. Como explicara Manuel Chaves Nogales, estos partidos “vinculaban a su monarquismo la conmemoración de la Semana Santa como en toda España se pretendía por entonces que la religión fuera el patrimonio único y exclusivo de los monárquicos.”¹⁶

Los imaginarios franquistas y el control simbólico de la religiosidad “popular”

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

JOSÉ PEMARTÍN¹⁷

Los mecanismos estatales de dominación y legitimación no pueden sostenerse exclusivamente bajo criterios materiales o racionales. Toda relación de dominación con ánimos de perpetuación, tal y como desarrollara Max Weber, requiere de unos complejos engranajes de socialización basados en mitos, lugares de la memoria y símbolos que permiten la aceptación colectiva de los principios de legitimidad del estado. Son fundamentales las ideas que tienen los individuos de sí mismos y de la comunidad a la que pertenecen.¹⁸

La sublevación militar de julio de 1936 fue el acontecimiento fundacional del franquismo y en torno a su recuerdo se configuraron una serie de mitos de legitimación del régimen. La guerra civil abrió una etapa en la que diferentes

16. CHAVES NOGALES, M., *Andalucía Roja y la Blanca Paloma...*, p. 56. Un caso paradigmático de los intentos de apropiación de las derechas monárquicas de la Semana Santa durante la II República la encontramos en la procesión de la Hermandad de la Estrella de Sevilla en 1932, estudiada en profundidad por MORENO NAVARRO, I., *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.

17. PEMARTÍN, J., *¿Qué es lo nuevo? Consideraciones sobre el momento español presente*, Santander, Aldus Artes Gráficas, 1938 [1937], p. 85.

18. WEBER, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1993 [1921], pp. 170 y ss. Por “imaginarios” nos referimos al conjunto de ideas y creencias que articulan el consenso de una comunidad y legitiman sus instituciones a partir de la transmisión de memorias, rituales, valores y concepciones políticas. Una mentalidad compartida, forjada y consolidada a partir de la reiteración de rituales encaminados a transformar y consensuar la percepción social. Vid. COBO ROMERO, F., “El franquismo y los imaginarios míticos del fascismo” *Ayer*, nº 71 (2008), pp. 13-24.

tradiciones políticas y élites locales se enfrentaron por el control y el monopolio de las instituciones productoras de información, con el objeto de transformar los imaginarios públicos según su particular concepción del mundo. Pasado, presente y futuro convergieron en el relato franquista así como en la ritualización de la religiosidad “popular.” Un pasado idealizado, un presente rescatado y encaminado hacia un futuro fosilizado y eternizante.

Un análisis superficial de la religiosidad “popular” podría llevarnos a confundir los rituales con celebraciones, usos y costumbres pretéritas. Sin embargo, los comportamientos de las cofradías y devotos fueron tamizados y adaptados a los nuevos condicionantes ideológicos en pugna por un mayor peso simbólico en la memoria pública de la dictadura. Las instituciones franquistas buscaron en estas celebraciones colectivas articular un discurso homogéneo y sacralizado de la figura del Caudillo y de la consustancialidad católica de la representación individualizada y compacta del “pueblo” español.¹⁹

La connivencia política y religiosa del nacionalcatolicismo se escenificó en el campo simbólico de los rituales de la religiosidad “popular” en torno a tres actuaciones: recatolización del espacio público, militarización y fascistización de las celebraciones y purificación de los elementos heterodoxos y festivos. El objetivo de la instrumentalización política, militar o eclesiástica de las celebraciones era vincular la historia de la nación al catolicismo y a las nuevas instituciones con el pasado imperial y teleológico de España. De esta forma, la apropiación de la cultura devocional de las comunidades permitió la articulación de un “consenso” duradero entre las diferentes culturas políticas del franquismo. Las celebraciones religiosas facilitaron la legitimación del Nuevo Estado, que articuló el orden de representatividad de la dictadura en la participación de las autoridades en procesiones, cultos y romerías. Muchas imágenes religiosas recibieron títulos, honores y condecoraciones militares, en el intento de las instituciones por vincular el alzamiento, la guerra civil y la dictadura con las devociones más veneradas y con una serie de hitos representativos que comenzaron a jalonar el espacio simbólico urbano de cruces.²⁰

19. Encontramos análisis de la construcción de las “memorias” públicas del franquismo en BOX, Z., *España, año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza, 2010; HERNÁNDEZ BURGOS, C., *La construcción de la Cultura de la Victoria durante el primer franquismo*, Granada, Comares, 2011; RINA SIMÓN, C., *La construcción de la memoria franquista en Cáceres. Héroes, espacio y tiempo para un nuevo estado, 1936-1942*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2012; COBO ROMERO, F.; DEL ARCO BLANCO, M. A.; FUENTES NAVARRO, M. C.; ORTEGA LÓPEZ, T. M., “La construcción del franquismo en Andalucía. Perspectivas teóricas y metodológicas”, *Ayer*, nº 85 (2012), pp. 129-154.

20. Giuliana di Febo fue pionera en la valoración de los componentes alegóricos, las ceremonias, las historias, los rituales y la simbiosis de signos católicos, militares y fascistas

La importancia simbólica de la religiosidad “popular” fue percibida desde el primer momento por los militares sublevados, que transformaron sus manifestaciones públicas en un medio de aceptación del Nuevo Estado y de socialización bajo los nuevos principios del nacionalcatolicismo. El franquismo se valió de todo un entramado de imaginarios y memorias para presentarse como el baluarte de los ritos tradicionales y “populares”, consustanciales a la identidad inmemorial de la nación. Las nuevas instituciones y su conformación antirrepublicana e integrista católica alteraron el simbolismo y las funciones de la religiosidad “popular” para transformar las cofradías en catequesis de los principios políticos del régimen, modificando la representatividad y socialización de las mismas. A través de estos acontecimientos festivos, el franquismo proyectó sus valores y su escala jerárquica, aprovechando las manifestaciones colectivas para “evangelizar” y homogeneizar el pensamiento gracias a la simbiosis entre procesiones y desfiles militares.

El control simbólico de la religiosidad “popular” que ejerció la dictadura se amoldó a la idiosincrasia de cada territorio. Si el patronazgo oficial del Estado recayó en Santiago Apóstol y en la Virgen del Pilar, las élites locales adaptaron los mecanismos de legitimación y apropiación de los símbolos sagrados a las “tradiciones” de cada territorio, reinventando y favoreciendo las manifestaciones públicas de fe. Las cofradías más relevantes pusieron el ajuar, la corona y otras joyas al servicio de las necesidades de la guerra, como hiciera la Hermandad de la Macarena de Sevilla o la de la patrona de Granada. Eran más bien actos simbólicos, en cuanto que las autoridades militares no aceptaban la preciada donación, pero sí reconocían el mutuo apoyo y legitimación durante la guerra. “Por eso ha donado [la Hermandad de la Virgen de las Angustias de Granada] sus joyas, ejemplo magnífico, y si ellas sirven para alejar el peligro, o vencer a los enemigos de Dios y de la Patria española, de la nación mariana por excelencia, está bien que vayan esas joyas a robustecer el tesoro con el cual se mantiene la lucha contra el enemigo de nuestras almas y de nuestras vidas.”²¹ Fue tal la simbiosis entre el consistorio, la hermandad y el ejército, que el Ayuntamiento ofreció el estandarte de la ciudad a la Patrona de Granada.

Las directivas de las cofradías se afanaron por estrechar lazos con los poderes civiles y militares, en un intento de mutua legitimación y apoyo financiero

durante la dictadura. DI FEBO, G., *La Santa de la Raza: Teresa de Ávila. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988; *Idem, Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

21. *Granada Gráfica*, octubre de 1936, cit. HERNÁNDEZ BURGOS, C., *La construcción de la Cultura de la Victoria...*, p. 286. Vid. EALHAM, C.; RICHARDS, M. (eds.), *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*, Granada, Comares, 2010.

a los proyectos de recuperación patrimonial de las hermandades. Dicha unión se consolidó simbólicamente en el espacio colectivo de las ciudades, lo que permitió al Nuevo Estado presentarse como el redentor de los pecados de la nación y el baluarte de las manifestaciones “populares” de la nación y sus creencias religiosas. Los vínculos entre autoridades militares, civiles y religiosas con las hermandades se caracterizaron por presentar diferentes niveles de significación y de aprovechamiento mutuo. Para las cofradías, contar entre sus hermanos de honor con los líderes del Movimiento suponía un reconocimiento político a sus funciones, así como una muestra de gratitud hacia los “salvadores” de la idiosincrasia espiritual española. Pero, del mismo modo, las hermandades humildes buscaban en la connivencia obtener prebendas económicas y prestigio en una creciente escalada de competitividad por el apoyo “popular.” Además, la presencia de militares y bandas castrenses en los desfiles procesionales los dotaban de mayor vistosidad y solemnidad, dentro del gusto fascista de la guerra y del primer franquismo. La búsqueda de boato y la rivalidad entre hermandades facilitó la simbiosis de las manifestaciones religiosas con el ejército. Las instituciones militares y políticas, por su parte, aceptaron los agasajos a cambio de presidir el horizonte simbólico de las representaciones así como controlar e ideologizar las directivas de hermandades situadas en barrios periféricos y obreros.

Fascistización y militarización de los rituales

La representación pública de la religiosidad “popular” sufrió un proceso paulatino de militarización –desfiles, banderas e himnos– y de fascistización,²²

22. Utilizamos este concepto para referirnos a la asunción de una serie de ritos, símbolos y comportamientos inspirados en la estética del fascismo europeo y de la Falange Española. La fascistización no entendida como un modelo político estrictamente totalitario, sino como el proceso de acercamiento que, como explicara SAZ CAMPOS, I., *Fascismo y franquismo*, Valencia, Universitat de Valencia, 2004, p. 86: “conduce a determinados sectores de la derecha clásica –sea ésta reaccionaria, conservadora, radical e incluso liberal– que ante el desafío de la democracia (...) adopta un serie de elementos cuya novedad y funcionalidad es claramente imputable al fascismo.” *Idem*, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003; *Idem*, “Franco, ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista”, *Historia y política*, nº 27 (2012), pp. 27-50. Sobre fascistización vid. ANDRÉS-GALLEGO, J., *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-194*, Madrid, Encuentro, 1997; THOMÁS I ANDREU, J. M., *La Falange de Franco. Fascismo y fascistización en el régimen franquista: (1937-1945)*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001; MORADIELLOS GARCÍA, E., *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2000. Por su parte, GALLEGO, F., *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelona, Crítica, 2014 aboga por identificar al franquismo como un modelo fascista.

favorecida por una legislación más restrictiva con la estancia en la calle de las hermandades. Los ritos religiosos se confundieron con desfiles militares, juras de bandera y memoriales en recuerdo de los caídos. La omnipresencia de las cruces transformó los espacios públicos y privados, vinculando la Pasión y Muerte de Cristo con el sufrimiento y entrega de los caídos por la salvación nacional:

“Entre la Madre de Dios y la madre de los héroes de España se ha establecido para siempre este sagrado parentesco de los que sufren (...) Después del Viernes Santo, viene el Domingo de Gloria. Después de la muerte de los héroes, viene la gloria de su morir fecundo y de su resurrección futura. El dolor es sólo transitorio. Lo definitivo es la alegría del triunfo celestial (...) Tal es el momento actual de nuestra Patria.”²³

En el año 1939, como explicara Michael Richards, “todas las esferas de la vida se vieron teñidas por un nacionalismo y un catolicismo extremo.”²⁴ Durante la guerra civil y las conmemoraciones de la Victoria, “la nación española existió con más intensidad que nunca” y el nacionalismo del Nuevo Estado “se había tragado a España”, afirmaba Ismael Saz, que analizó cómo durante la inmediata posguerra y aunque de una forma superficial o meramente simbólica, los nacionalistas fueron más fascistas y más católicos que nunca.²⁵ Los falangistas se presentaron como fervientes católicos y tradicionalistas, así como las élites católicas legitimaron y sacralizaron a las nuevas instituciones, representadas en la figura omnipresente del Caudillo.

Esta interrelación no era ajena a la cultura política del falangismo, ya que en el punto 25 de su ideario se recogía: “Nuestro movimiento incorpora el sentido católico de gloriosa y predominante tradición en España para la reconstrucción nacional.” Sin embargo, el mismo punto advertía de la necesidad de mantener repartidas y diferenciadas sus atribuciones, “sin que se admita intrusión o actividad alguna que atente a la dignidad del Estado o a la integridad nacional.”²⁶ Para José Antonio Primo de Rivera, el Nuevo Estado debía sustentar el espíritu religioso de la patria española, pero dividiendo ambos organismos para evitar “intromisiones o maquinaciones de la Iglesia.”²⁷

23. ARRESE, D., “Dolorosa”, *Faro de Vigo*, 31-III-1939.

24. RICHARDS, M., *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 8.

25. SAZ, I., *España contra España...*, pp. 59 y ss.

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

27. Primo de Rivera, J. A. “Puntos iniciales”, *Obras*, Madrid: Editorial Almenas, 1971, pp. 92-93.

La simbiosis entre nacionalcatolicismo, simbología fascista y elementos propios de la religiosidad “popular” se concretó en un escenario de asimilación colectiva por el cual la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo se presentaron como metáforas de la propia muerte y resurrección de España. “España fue martirizada y crucificada, con crímenes alevosos, con incendios de iglesias (...), con desenfreno feroz y destructor. (...) Mas después de su crucifixión ha llegado para España su *Resurrexit*.”²⁸ El General Franco había rescatado a la nación del Calvario y a partir de la cruz, los mártires y el orden militar, se disponía a devolverle su destino imperial y evangelizador.

La comunión entre nacionalcatolicismo y religiosidad “popular” dejó su huella en los símbolos y representaciones de la Semana Santa. Si bien las bandas militares e insignias civiles y castrenses habían desfilado en las procesiones desde mediados del siglo XIX, durante el primer franquismo la simbiosis entre elementos patrióticos, militares y religiosos superó el significado festivo y musical, convirtiéndose en un entramado imaginario y memorialístico de legitimación y perpetuación del régimen a través de los iconos de la religiosidad “popular”. Símbolos falangistas y políticos fueron bordados en mantos y estandartes y la propia estética de las procesiones en la calle se dotó de formas militares. La bandera nacional, icono aglutinador de las tradiciones políticas del franquismo, tomó el espacio simbólico urbano e incluso modificó la estética de los pasos de Semana Santa. El historiador del arte Andrés Luque Teruel ha apuntado cómo a partir de 1939, en Sevilla, se sustituyeron los exornos florales coloridos y silvestres por un sobrio monte de claveles rojos que, sumado al dorado del paso y al rojo de los faldones –tela de terciopelo que oculta el trabajo de los costaleros hasta el suelo– daban como resultado la imagen del emblema nacional.²⁹

Fruto de esta vinculación religiosa-castrense se fundó en febrero de 1939 en Málaga la Cofradía Nacional de los Mutilados del Cristo de los Milagros, en torno a la imagen de un crucificado que había sido mutilado durante los ataques anticlericales de 1936 en la Iglesia del Sagrario. Dicha hermandad la formaban veteranos y lisiados de guerra, conjugando procesionalmente su dolor y problemas físicos con los de Cristo, en un claro paralelismo entre los solda-

28. PLÁ Y DENIEL, E. *Escritos Pastorales*, Vol. II, Madrid, Dirección Central de la Acción Católica, 1946, pp. 229-230.

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

dos de la Cruzada y la propia representación de Dios. La imagen se había salvado de la combustión total, lo que dio pie al desarrollo de una importante milagrería en torno a su talla. La Hermandad de los Mutilados escenificó en las salidas procesionales un riguroso orden castrense. Sus hermanos no vestían túnica ni capuchón, sino una capa encima del uniforme militar o falangista. La estación de penitencia se convirtió en un desfile de lisiados, de condecoraciones y de mártires entregados a Cristo. La imagen del crucificado mutilado purificaba el espacio, militarizaba el rito y, sobre todo, mantenía vivo en el recuerdo la polarización del país y la memoria de aquellos que habían luchado por la “ciudad de Dios.” Tras la primera estación de penitencia del Cristo de los Milagros en 1939, Millán Astray declaró que “ese Cristo que los rojos, lo mismo que a España, habían mutilado, pero que no habían podido arrancarle ni el corazón, ni el alma, ni la cabeza, solamente mutilarlo como a nosotros (...). Hemos tenido la suerte de derramar nuestra sangre y dar parte de vuestros cuerpos por la Patria. Sois los más gloriosos después de los muertos. Hemos sacado en procesión a ese Cristo aclamado por la multitud por las mismas calles y plazas que lo mutilaron.”³⁰

Las imágenes fueron saludadas al modo fascista por el ímpetu de las autoridades del Nuevo Estado y la confusión generada tras la Victoria entre celebraciones religiosas y paradas militares. Las autoridades nacionalcatólicas se homenajearon en cada acto religioso público y contribuyeron en la asimilación del personaje central a celebrar, Cristo, y el personaje que emulaba dicha Pasión y permitía la perpetuación del rito: el general o líder local destacado. La religiosidad “popular” se convirtió en la oportunidad de celebrar el régimen, confundiendo procesiones y rosarios vespertinos con entierros de falangistas y misas de campaña. Además, desde el púlpito de los templos y de los pregones cofrades, se exhortaba un modelo de vida “virtuoso” inspirado en la contención social y en los valores del nacionalcatolicismo. Dicha “moralización” se coló en las escuelas, en los hogares, definió el modelo de comportamiento, las costumbres y las tradiciones que se debían mantener o desechar.

La consecuencia directa de la fascistización y militarización de la religiosidad “popular” durante la posguerra fue la pérdida creciente de espontaneidad en los desfiles y la consideración de la Semana Santa como una fiesta religiosa e institucional, no “popular” ni sensual. La religiosidad cofrade se nutrió del exhibicionismo de las nuevas autoridades y la simbiosis entre la deidad, el Nuevo Estado y la ortodoxia católica:

30. *Sur*, 8-IV-1939. El último desfile procesional de esta imagen se produjo en 1976, portando a sus pies el bastón de mando del Caudillo. Vid. Richards, M. “Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939”, *España fragmentada...*, p. 277 y ss.

“Por Dios y por la Patria –afirmaba el delegado de fiestas del Ayuntamiento de Sevilla ante las celebraciones de la Semana Santa del año 1937– nos hallamos entregados en estos momentos en cruenta lucha. La preciada sangre de nuestros hermanos riega el solar sobre el que va edificándose la nueva España. En el horizonte aparecen ya dibujados los contornos de nuestra ejemplar victoria (...). Y así debería ser la Semana Santa de este año, una oración colectiva en un ambiente de religiosa austeridad y militarizada disciplina.”³¹

Purificación de las celebraciones

El catolicismo se había convertido, dentro de la narración historicista del régimen, en el hilo conductor silente del pueblo español, el motivo de la historia y la misión providencial que la Patria entregaba al Caudillo.³² “España sin catolicismo no sería nada”, afirmaba Serrano Súñer.³³ Las manifestaciones de la religiosidad “popular” perdieron buena parte de su espontaneidad ante los avatares de la guerra y la apropiación simbólica de las instituciones. El ayuntamiento hispalense, en la Semana Santa de 1937, pidió a las hermandades que ante “las excepcionales circunstancias” de la guerra, se incrementara “el espíritu de sacrificio” y la devoción mística y respetuosa en un acto colectivo de oración en el que la ciudad pidiese la intercesión divina para una pronta culminación de la guerra civil.³⁴ En esta línea, el Gobernador Civil de Sevilla, Pedro Parias, remitió una misiva a la alcaldía en la que insistía en el momento excepcional –de resurgir– que vivía la Patria y ordenó una serie de restricciones para salvaguardar el orden público, como respetar los horarios, acudir a la Catedral por el recorrido más corto, evitar desórdenes entre los costaleros, censurar composiciones musicales poco acordes con las procesiones y prohibir aplausos y saetas.³⁵

31. Palabras pronunciadas el 20 de marzo de 1937, cit. en PASTOR, A.; ROBLES, F.; ROLDÁN, M. J., *Historia de la Semana Santa sevillana*, Sevilla, Jirones de Azul, 2012, pp. 337-338.

32. Ley de Principios del Movimiento Nacional, *Boletín Oficial del Estado*, 18-III-1958: “I. España es una unidad de destino en lo universal. El servicio a la unidad, grandeza y libertad de la patria es deber sagrado y tarea colectiva de todos los españoles. II. La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.”

33. *ABC de Sevilla*, 3-IV-1938. Vid. relación entre nacionalismo y catolicismo en LOUZAQ, Joseba, “Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica”, *Ayer*, nº 90, 2013, pp. 65-89.

34. *ABC de Sevilla*, 21-III-1938. El Vicario General de la Archidiócesis, Armario Rosado, invitó a las Cofradías a “cumplir lo dispuesto por las autoridades, dando así un santo ejemplo de fervor y penitencia y pedir a Dios por una España tradicional, imperial y grande.

35. *Ibid.*

Concluidas las celebraciones de la Victoria, el Cardenal Gomá publicó el 1 de septiembre de 1939 la carta pastoral: *Lecciones de la guerra y deberes de la paz*, donde cuestionaba los orígenes cristianos de las prácticas conmemorativas falangistas, en un intento de marcar los límites entre conmemoraciones civiles y religiosas:

“Aún nos queda otro deber que cumplir: el de perpetuar la memoria de los que sucumbieron por Dios y por la Patria (...). Hay formas de traducir este pensamiento y este hecho universal que tal vez desdigan del pensamiento cristiano sobre Dios y patria, y hasta de la idea cristiana del heroísmo y de la muerte. Una llama que arde continuamente en un sitio público, ante la tumba convencional del “soldado desconocido”, nos parece una cosa bella, pero pagana. Es símbolo de la inmortalidad, de la gratitud inextinguible, de un ideal representado por la llama que sube, pero sin expresión de una idea sobrenatural.”³⁶

El conflicto entre sacralidad y cultos mortuorios falangistas concentró las disputas entre las diferentes familias del Nuevo Estado hasta 1945. Finalizada la guerra, la Iglesia encontró el camino libre para recatolizar la nación y llevar a cabo su programa de salvación. Debemos comprender dicha politización de las instituciones religiosas a partir de una construcción intelectual que se remontaba al pensamiento neocatólico decimonónico y a la obra de Menéndez Pelayo –“el hombre tal vez más sabio de nuestra Patria (...), conocedor de nuestra Teología, de nuestra historia y de nuestra literatura como ninguno”³⁷–, que unió el destino de la historia de la nación con el catolicismo. A ello habría que sumarle el complejo proceso de secularización iniciado por los estados liberales, los contextos y significados del anticlericalismo y las relaciones de la Iglesia con la burguesía y el movimiento obrero. El resultado de este proceso de largo recorrido fue la participación de las instituciones eclesíásticas en el Nuevo Estado como fuente de legitimación simbólica a través de los rituales y la educación.

Ante la simbiosis ritual entre la tradición católica española y la nueva simbología y praxis fascista, fueron numerosas las voces que criticaron la confusión de celebraciones patrióticas, militares y religiosas, en un intento claro de purificar las manifestaciones devocionales de elementos políticos. Una de las voces discordantes fue la del Marqués de la Cadena, que reprobó la utilización del Nuevo Estado y, sobre todo, de Falange, de los rituales religiosos. La apropiación de la religiosidad exigía, según el marqués, “un límite, un cauce”, que limitara la confusión de la Iglesia con las formas patrióticas. Y se preguntaba: “¿Y de

36. Cit. en GRANADOS, A., *El Cardenal Gomá, Primado de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

37. SEGURA Y SÁEZ, P., *En torno al VII Centenario de la Conquista de Sevilla*, Sevilla, Editorial Católica Española, 1948.

dónde ha salido esa equivocación de saludar brazo en alto a todos los estandartes de una procesión o al paso de la Custodia? Ante Dios, en la calle o en el templo, que es su casa, se descubre uno o se postra de rodillas. Eso hicimos siempre los católicos, y creíamos que hacíamos bien sin esperar lecciones de los que ahora se creen más católicos que nadie, más patriotas que nadie...”³⁸.

La prensa católica, una vez finalizada la guerra y celebrada la Victoria, centró el discurso de sus editoriales y artículos de opinión en purificar de elementos “populares”, “sensuales”, “fascistas” y “castrenses” la Semana Santa y las manifestaciones de religiosidad en la calle. Ese fue el objetivo del periodista Manuel Sánchez del Arco, que publicó un breve ensayo donde defendía la fiesta como una liturgia de culto a Dios, verdadera, y no como un espectáculo de atracción turística o pintoresca.³⁹ Si bien se mantuvieron ciertos discursos historicistas y providencialistas de legitimación del régimen, el análisis hemerográfico documenta un giro argumentativo y unos esfuerzos continuados en dotar de espiritualidad y recogimiento a la Semana Santa, así como purificarla de significados, formas y funciones ajenos a las prácticas de la Iglesia.

Conclusiones

Las dificultades metodológicas del acercamiento a la religiosidad “popular” no impiden que desde planteamientos historiográficos interpretemos el peso simbólico en las comunidades del fenómeno y su significación política y social. En el caso del primer franquismo, la simbiosis entre retórica militar, falangista y religiosa tuvo una especial relevancia al convertirse en un elemento legitimador del Nuevo Estado. La apropiación de los rituales festivos facilitó la identificación de la sociedad de posguerra española con el régimen y la recatolización del país emprendida por la Iglesia, así como la participación colectiva e “imaginaria” en el dolor y el sufrimiento de la Patria.

En este contexto, las imágenes con mayor devoción adquirieron una especial significación en la construcción de la memoria franquista de las comunidades locales. La participación de las instituciones en las procesiones dotó al Nuevo Estado de tradición, arraigo y pasado. Si bien la dictadura supuso una novedad en el devenir de la historia de España, se esforzó en presentarse como el fruto de una continuidad histórica que soportaba sobre sus hombros el peso del destino marcado por la providencia. La utilización simbólica de la religiosi-

38. MARQUÉS DE LA CADENA, *Entre Rojos y entre azules*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1939, pp. 209-210. Vid. RAMÓN SOLANS, F. J., *Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la Guerra de la Independencia al primer franquismo*, t. d., Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2012, pp. 448-449.

39. SÁNCHEZ DEL ARCO, M., *Cruz de guía*, Madrid, Editorial Nacional, 1943.

dad “popular” permitió que las instituciones crearan una imagen histórica dotada de significados idealizados. De esta forma, el Nuevo Estado trató de colectivizar el consenso y la memoria a partir de una cosmovisión sacralizada que legitimara y dotara de “normalidad” a la dictadura.

A la construcción de símbolos, discursos y memorias le siguió su posterior dotación de contenido y significación para, finalmente, extenderse en la sociedad a partir del control del espacio, del tiempo y de las conmemoraciones.⁴⁰ Sin embargo, el consenso y asentamiento de la dictadura fue el fruto de múltiples variables ideológicas, memorias y símbolos que confluyeron en la cosmovisión del régimen. La construcción de la memoria franquista distó de ser un proceso unidireccional o estático; más bien, se basó en las tensiones y luchas por el control simbólico del espacio y del tiempo de las diferentes familias del Nuevo Estado.

El interés por el control de la religiosidad “popular” fue decayendo a partir de 1945, sin perder un lugar central en las representaciones del nacional-catolicismo. Los archivos gráficos muestran cómo se produjo un reseñable retroceso en la participación en las procesiones y en el público que las contemplaba en buena parte de las ciudades españolas. Sin lugar a dudas, la utilización política de la religiosidad “popular” había mermado el interés de las nuevas generaciones por las procesiones. La década de los sesenta y setenta fueron especialmente duras para unas celebraciones que, asimiladas a la dictadura, habían perdido su significación sociocultural con la comunidad, su vinculación con el barrio y su importancia socializadora en las identidades colectivas. Así mismo, la renovación eclesíastica del Concilio Vaticano II y el surgimiento de comunidades cristianas “de base” en barrios obreros apuntaban a la superación de las festividades de la religiosidad “popular” por carecer de fundamentos dogmáticos y de comportamientos espirituales, así como por representar una galería de vanidades donde las élites políticas y eclesíásticas de la dictadura despleaban su legitimidad.

40. Box, Z., *España año cero...*, pp. 17-48.