

Csar Rina SimAn

*Received: 16 December 2013 Accepted: 3 January 2014 Published: 15 January 2014***Abstract**

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

Index terms— intercambio, ropiciadas, parámetros, articulación, políticas.

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

1 GJHSS-D Classification : FOR Code : 0210399

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

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

La simbiosis entre rituales y significados políticos, militares y religiosos permitió la rápida implantación del Nuevo Estado en base a discursos dicotómicos y esencialistas dotados de sacralidad. Nos referimos al mito de la Cruzada; de la Pasión, Muerte y Resurrección de la Patria; del pecado, castigo, perdón y Redención del pueblo español; del esencialismo Author: Universidad de Navarra. e-mail: cesrina@gmail.com católico e historicista de

2 II. RESIGNIFICACIÓN DE LA SEMANA SANTA

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

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

59 Las celebraciones religiosas facilitaron la legitimación del Nuevo Estado y articularon el orden de representatividad
60 de la dictadura en la participación de las autoridades en procesiones, cultos y romerías. Muchas imágenes
61 religiosas recibieron títulos, honores y condecoraciones militares, en el intento de las instituciones de vincular el
62 alzamiento, la guerra civil y la dictadura con los referentes devocionales más venerados y con una serie de hitos
63 representativos que comenzaron a jalonar el espacio simbólico urbano de cruces y monumentos a los caídos. ??
64 El historiador Emilio Gentile ha incidido en el proceso de legitimación de las instituciones a partir del uso y
65 la conducción de las formas de religiosidad que son consideradas más tradicionales, elementos propios de una
66 "religión política." 2 Franco, se produjo una sacralización de la actividad política del Caudillo a través de su
67 vinculación con una serie de ritos, símbolos y manifestaciones de apoyo. En definitiva, la religiosidad "popular"
68 dota de sentido sagrado a la sociedad, extiende su espacio a partir de ceremonias, aúna voluntades individuales
69 en torno a sus símbolos y moviliza a la comunidad gracias a su sustrato colectivo, sensual, festivo y barroco.

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

80 "La Semana Santa, como fenómeno cultural de fuerte enraizamiento y participación popular, ha sido objeto, de
81 forma constante, de intentos de utilización, e incluso de manipulación, en beneficio tanto de intereses personales
82 como de grupos (?). Desde las décadas centrales del XIX, y sobre todo, a lo largo del siglo XX, (?) se ha venido
83 dando un proceso de apropiación de los cargos directivos de cofradías populares por personas de la burguesía
84 media y alta, cuya extracción social no responde a la composición de la cofradía, pero que han aprovechado el
85 prestigio y popularidad de ésta como palanca de adquisición de status y de ampliación de relaciones sociales,
86 (?) que pueden ser muy provechosas para progresar en la esfera de los negocios, ascender en el mundo político
87 conservador o simplemente codearse con quienes tradicionalmente han pertenecido a los estratos sociales elevados."
88 ?? En último lugar, nos encontramos con los múltiples comportamientos de los miembros que participan en las
89 celebraciones, basados en Ideology versus Ersatz Religion", en MAIER, Hans (ed.), Concepts for the Comparison
90 of ??ictatorships, vol. 1, Londres, Routledge, 2004, 107-124; GEERTZ, Clifford: La interpretación de las
91 culturas. Barcelona, Gedisa, 1990. sensaciones, tradiciones y memorias que tienen cabida en un abanico amplio
92 de manifestaciones de dificultosa concreción para el método historiográfico. El problema radica en medir y valorar
93 hasta qué punto la simbiosis entre religiosidad "popular" e instituciones nacionalcatólicas respondió a un modelo
94 consciente y voluntario o bien a las circunstancias históricas. Es decir, tratar de reconocer la dirección ascendente
95 y descendente de la construcción del imaginario franquista y las motivaciones de los individuos que participaban
96 en las manifestaciones de la religiosidad "popular" para aceptarlo o rechazarlo.

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

104 2 II. Resignificación De La Semana Santa

105 Durante La Guerra Civil "El pueblo cree lo que ve como previo paso para creer en lo que no ve; y si ve a
106 las autoridades rindiendo culto Católico a Dios, si ve a las fuerzas armadas presentando armas al Santísimo
107 Sacramento, si ve el esplendor del Culto Católico Español (?), cree efectivamente que aquello a lo que se rinde
108 Culto exterior es a la verdad." José Pemartín. ?? El conflicto bélico brindó la ocasión de afianzar los vínculos
109 entre los valores militares, la tradición liberal-conservadora nacionalista y el pensamiento neocatólico, que durante

110 la II República se habían sentido "desplazados" del proyecto social y político. Los ritos colectivos son actos
111 fundamentales para la representación simbólica de los modelos políticos y religiosos al basar su fuerza en una
112 numerosa participación, que refuerza la veracidad del discurso o acontecimiento que se está celebrando. Del mismo
113 modo, facilita que el concepto de autoridad se presente como un modelo legítimo y justo por todos aceptado. De
114 esta forma, tal y como expresará Emile Durkheim: "una sociedad no está constituida tan solo por la masa de
115 individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan,
116 sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma." 5 La guerra civil y la Cruzada fueron presentadas como
117 el cumplimiento del destino histórico y religioso de la nación española, como la inmolación de la Patria -enferma
118 desde el siglo XIX. "¿Cuáles son los enemigos de España? Los enemigos de España son siete: el liberalismo, la
119 democracia, el judaísmo, la masonería, el capitalismo, el marxismo y el separatismo."

120 Es por esto que los significados y las funciones de los ritos escapan al análisis formal o cuantitativo y superan
121 con creces la propia materialidad del evento. Su fuerza radica en la simbolización que despliegan y el consenso
122 que generan a su alrededor. En este sentido, la Semana Santa supondrá un rito colectivo fundamental, sobre todo
123 en la España meridional, donde el régimen franquista encontrará un altavoz en el que escenificar su simbolismo.

124 6 -y su sacrificio colectivo. La santificación y recuerdo de la sangre derramada actuaron durante la dictadura
125 como memoria palingenésica de la Pasión, muerte y Resurrección de la Patria. La violencia, de esta forma,
126 tuvo un importante carácter purificador. La sangre redimía de los pecados de la nación y purificaba su historia,
127 devolviéndola al camino que la providencia le había reservado. "El ejército y el pueblo español unen su sangre
128 a la sangre de los cruzados, a los torrentes de sangre derramados por España en sus luchas seculares contra
129 los enemigos de la civilización cristiana añadiendo un nuevo y áureo eslabón a esta cadena roja de sacrificios
130 que nuestra Patria, la gran mártir y la gran sacerdotisa de la historia, ha realizado en defensa de los grandes
131 ideales de la humanidad." ?? El régimen pretendía fijar en la memoria aquellos acontecimientos más significativos
132 para borrar de forma maniquea el pasado republicano. Enseñaban y moralizaban, rodeados de ostentación y
133 un potente aparato publicitario, una memoria ideologizada. La función de los nuevos iconos fue el de crear un
134 espacio simbólico y maniqueo entre el espectador y los poderes públicos, de tal manera que la sociedad en su
135 conjunto los entendiera y respetara. Escudos, banderas, desfiles militares y fotografías del Caudillo alteraron el
136 imaginario de las ciudades, así como sus celebraciones y rituales. De esta manera, las fiestas civiles y religiosas
137 fueron revestidas de una retórica que alternaba lo fúnebre y lo castrense. Así ocurrió el 16 de julio de 1938, en
138 la ciudad de Cáceres, donde las instituciones eclesiásticas, políticas y militares se reunieron para conmemorar
139 a la Virgen del Carmen -nombrada Patrona de la Armada en BOE, 14/07/1938 8 "Si la vida de España ha de
140 ser milicia, necesita de las virtudes militares y del espíritu de disciplina. Es el Ejército espejo en que la nación
141 se mira (?). Disciplina, que es nervio de las virtudes castrenses; disciplina, que ha de ser el alma de toda una
142 nación (?). Esa es la disciplina: uno que manda, con su empleo responsable ante las jerarquías superiores, cuando
143 no ante el supremo juicio de la Historia, y otros que, ciegos, le siguen y obedecen, como siguieron a Fernando e
144 Isabel, como siguieron a nuestros caudillos en las tierras remotas de América y como me seguiréis vosotros." -, con
145 ofrendas florales a los mártires y discurso del Jefe provincial de FET y de las JONS. Estos actos conmemorativos
146 tenían un perfil configurativo de la escenografía del régimen, así como un potencial totalizador utilizado por las
147 instituciones para identificar los significados religiosos "populares" y los políticos.

148 El 18 de julio de 1940, el General Franco recibió la Cruz Laureada de San Fernando. En el acto afirmó que: 9 Las
149 autoridades competentes en las provincias -Gobierno Civil, Consistorio y Obispado-regularon las manifestaciones
150 de la religiosidad "popular" en clave marcial y limitaron en las mismas cualquier atisbo de espontaneidad o
151 sensualidad. Dentro de este espacio de significación debemos comprender el componente simbólico religioso de
152 las instituciones franquistas, fundamental para la construcción del nuevo imaginario social. Las fachadas de
153 las iglesias simbolizaron esta alianza al grabar sobre las piedras de sus muros el nombre de los caídos en la
154 "Cruzada" nacional. La legislación franquista, polimórfica y sincrética, ante las dificultades por articular un
155 modelo de Estado que englobara las diferentes facciones afines a la sublevación, se decantó por la articulación de
156 un discurso personalista -en la figura de Franco-y dicotómico como respuesta al entramado simbólico republicano.
157 "Franco, Salvador de España, de Europa y de toda la civilización, es uno de los hombres que Dios descubre a
158 los pueblos en los momentos decisivos de su historia (?). Franco es un hombre, faro de una época, de los
159 que no se pueden prodigar muchos en un mismo siglo, porque sencillamente no caben en él." ??0 Durante la
160 primera Semana Santa después de la sublevación del General Franco, en 1937, se escenificaron una serie de ritos
161 relacionados con la guerra y el apoyo de la Iglesia a la Cruzada. Las procesiones, esta vez, salieron a la calle para
162 conmemorar la muerte de Cristo y a todos los mártires que la guerra estaba subiendo a los altares en nombre del
163 nacionalcatolicismo. "La primera Semana Santa, celebrada en nuestra ciudad después de la victoria de Franco, ha
164 sido testimonio tan prodigioso y encendido de devoción y fervor (?). Granada sigue siendo la ciudad de siempre,
165 y que su hondo misticismo y fervor se han acrisolado y depurado en estos años, en que enmudecieron." 11 En
166 la participación comunitaria en las procesiones y en su esplendor se medía el apoyo de las ciudades sublevadas
167 a la causa del General Franco. 12 Así lo entendía el diario ABC, fiel a la República, en su edición madrileña,
168 al anotar el estrepitoso "fracaso de la Semana Santa en Sevilla." Explicaba la noticia que pese a los gastos
169 contraídos y las primas por atraer visitantes, las celebraciones no habían convencido a los turistas. ??3 Las
170 autoridades franquistas aspiraron a convertir la Semana Santa en una muestra de su política de recristianización
171 y de salvaguarda de las tradiciones católicas. "Se ha operado el milagro (?), la España liberada ha retornado a
172 su tradición, que es su fe. Su fe en Dios y su fe en la Patria; fe en la grandeza de su destino y en la continuidad

3 III. FASCISTIZACIÓN Y MILITARIZACIÓN DE

173 de su historia.” 14 10 Patria, 2 de octubre 1937. 11 Ibid., p. 3. 12 BOLIN, Luis Antonio: “Granada y la
174 Unidad de España”, Patria, 2 de enero de 1938, p. 9: “No es simple azar de la guerra, sino designio certero de
175 la Providencia y revelación del destino que ha de seguir España, el hecho de que las ciudades que pesaron más
176 en la formación histórica de nuestra Patria y en el logro de la Unidad española, se pronunciaran desde el primer
177 instante por nuestro Alzamiento, como para marcarle orientación y servir de columna vertebral a sus ímpetus
178 patrióticos y redentores.”

179 13 ABC, 27 de marzo de 1937, p. 11. 14 Palabras de Antonio Valdivia en Boinas Rojas, 28 de marzo de 1937.
180 La jerarquía eclesiástica concentró sus esfuerzos en la posguerra en implantar el descanso dominical y la asistencia
181 a misa. PLÁ Y DENIEL, Enrique: Carta Pastoral de Entrada en la Archidiócesis de Toledo, “La Restauración
182 Cristiana de la Diócesis de Toledo”, 15 de abril de 1943, en Escritos Pastorales. Madrid, Dirección Central de
183 la Acción Católica Española, 1946, p. 161: “Acudid, pues, todos, por lo menos los días festivos, hombres y
184 mujeres, jóvenes y niños (?), pero que no haya desproporción entre hombres y mujeres, porque de la Santa Misa
185 necesitan cuantos tienen un alma redimida por Cristo.” A ello le sumaba la escucha activa de la Predicación y la
186 participación en el Sacramento de la Comunión.

187 Especial significación militarista y fascistas adquirieron las celebraciones de la Semana Santa de 1937 en
188 Sevilla, las primeras tras el triunfo de la sublevación en la ciudad. Fue, no cabe duda, el primer ensayo general
189 de apropiación de los ritos colectivos en aras de la legitimación del Nuevo Estado.

190 La Semana Santa en Málaga de 1937 no celebró su programa habitual de procesiones. El 7 de febrero, las
191 tropas del Comandante Queipo de Llano y del Duque de Sevilla habían tomado la ciudad. Los vencedores fueron
192 recibidos como “salvadores” por parte de las instituciones religiosas, que proyectaron para ese año una Semana
193 Santa más penitencial e íntima, protagonizada por un Vía Crucis el Viernes Santo que purificaría la ciudad y
194 vincularía la muerte de Cristo a la de los combatientes por la Cruzada. El acto se tornó en una acción de gracias
195 por el “rescate” de la ciudad por las tropas franquistas y una señal inequívoca de la protección providencial
196 del solar peninsular. 197 El espacio ultrajado durante la “barbarie roja” recuperaba su significación sagrada
197 y patriótica con el Vía Crucis. Las imágenes religiosas escogidas para dicho culto manifiestan la funcionalidad
198 de la religiosidad “popular” en la configuración social del imaginario franquista. La Virgen de los Servitas,
199 imagen de una Hermandad “seria”, representaba los nuevos comportamientos festivos basados en el silencio
200 y la actitud castrense, y el Cristo de la Buena Muerte imagen calcinada en una de las oleadas iconoclastas,
201 reflejaba la recatolización de la ciudad y la simbiosis entre Iglesia y ejército, manifestada en la vinculación
202 de la imagen con la Legión desde su fundación. 203 La purificación simbólica también llegó al barrio obrero
203 de El Perchel, donde las imágenes recuperaron el espacio público. “¿No habremos de hacerle llegar (al trono
204 de Dios) el incienso de nuestra penitencia?” 205 Los símbolos y ritos religiosos recuperaron el espacio urbano
205 acompañados del imaginario bélico y falangista. “Las obras responden a los sanos principios de la religión y la
206 moral cristiana.” 207 Chris y RICHARDS, Michael (eds.): España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil
207 española. Granada, Comares, 2010, pp. 277 y ss. Vid. WOOLSEY, Gamel: Málaga en Llamas. Madrid, Temas
208 de Hoy, 1998. 209 FERNÁNDEZ, Ricardo: “La Legión y el Cristo de la Buena Muerte”, en Sur, 17 de abril de
209 1938: “Pasa la Legión, majestuosa, sublime, encarnación de la virilidad nimbada por el sacrificio (?) Altivos,
210 gallardos, precedidos del Banderín del Cristo de Lepanto cruzan la ciudad escoltando a su Patrón (?). Toques de
211 clarines que suenan a combate (?). Legión mil veces victoriosa que en el ayer de África y en el hoy de nuestra
212 cruzada evidencias que no en balde eras la de Millán Astray, (?). Legión de héroes anónimos que años más tarde
213 cruzabais el estrecho para salvar una Patria y una Civilización.” 214 VERA, Luis: “Madre Dolorosa”, en Boinas
214 Rojas, 20 de marzo de 1937. 215 Boletín Oficial de la Junta de Defensa Nacional de España (BOJDNE), 9/1936.
215 Vid. FRANCO, Francisco: Palabras del Caudillo. 19 de abril de 1936. 31 de diciembre de 1938. 216 Barcelona,
216 Edic. Fe, 1939, p. 177. El Nuevo Estado no dejó margen para las disidencias y trató de homogeneizar desde
217 Burgos los iconos y los discursos 4 (D)

218 para alcanzar una mayor proyección social. Las cruces entraron a formar parte de la “normalidad” del
219 imaginario público, así como las misas castrenses, los “te deum”, el rezo de Rosarios colectivos, las procesiones y la
220 salutación en la entrada y salida de la escuela con un “Ave María Purísima, sin pecado concebida.” 221 Así sucedió
221 con el Cristo de los Favores, crucero granadino situado en una plaza del barrio del Realejo, cuya vinculación con
222 la religiosidad “popular” iba en detrimento. En la Semana Santa del año 1938, cuando “ya amanece España”,
223 volvía a salir a la calle su cofradía. 20

3 III. Fascistización Y Militarización De

224 La Religiosidad “Popular”

225 “Estos obispos que levantan los brazos dócilmente durante las grandes desfiles del fascismo, son ellos los que
227 a fin de cuentas lo destruirán” Manuel Chaves Nogales, 5/06/1938. 228 “Entre la Madre de Dios y la madre de
228 los héroes de España se ha establecido para siempre este sagrado parentesco de los que sufren (?). Después del
229 Viernes Santo, viene el Domingo de Gloria. Después de la muerte de los héroes, viene la gloria de su morir fecundo
230 y de su resurrección futura. El dolor es sólo transitorio. Lo definitivo es la alegría del triunfo celestial (?). Tal es
231 el momento actual de nuestra Patria.” La escenificación pública de la Semana Santa sufrió un proceso paulatino
232 de militarización -desfiles, banderas e himnos- y de fascistización -simbólica y retórica-, favorecido por una nueva
233 legislación más restrictiva de las diócesis con la estancia en la calle de las hermandades. Los ritos religiosos se
234 confundieron con desfiles militares, juras de bandera y cruces en recuerdo de los caídos. La omnipresencia de las

235 cruces transformó los espacios públicos y privados, vinculando la Pasión y muerte de Cristo con el sufrimiento y
236 entrega de los caídos por la salvación nacional.

237 4 22

238 En el año 1939, como bien explicara Michael Richards, "todas las esferas de la vida se vieron teñidas por un
239 nacionalismo y un catolicismo extremo" 23 , simbolizados en la figura omnipresente del Caudillo. Durante la
240 guerra civil y las conmemoraciones de la Victoria, "la nación española existió con más intensidad que nunca" y
241 el nacionalismo del Nuevo Estado "se había tragado a España", afirmaba Ismael Saz, que analizó cómo durante
242 la inmediata posguerra y aunque de una forma superficial o meramente retórica, los nacionalistas fueron más
243 fascistas y más católicos que nunca. 24 En el siguiente epígrafe, utilizamos el concepto de fascistización para
244 definir la asunción de una serie de ritos, símbolos y comportamientos inspirados en la estética del fascismo europeo
245 y de la Falange Española, que dotaron de un nuevo significado a las manifestaciones de la religiosidad "popular".

246 Los falangistas se presentaron como fervientes católicos y tradicionalistas, así como las élites católicas
247 legitimaron y sacralizaron a las nuevas instituciones, concentradas en la figura del Caudillo. 25 La fascistización
248 no entendida como un modelo político totalitario inspirado en los planteamientos mussolinianos, sino más bien
249 como un proceso o acercamiento que, como explicara Ismael Saz, "conduce a determinados sectores de la derecha
250 clásica -sea ésta reaccionaria, conservadora, radical e incluso liberal-que ante el desafío de la democracia (...)
251 adopta una serie de elementos cuya novedad y funcionalidad es claramente imputable al fascismo." 26 No nos
252 referimos, por lo tanto, a un modelo fascista definido, sino a un estado que combina una tradición nacionalcatólica
253 y conservadora con los principios radicales del ideario fascista. Esta simbiosis dentro del falangismo quedó recogida
254 en el punto 25 de su ideario: "Nuestro movimiento incorpora el sentido católico de gloriosa y predominante
255 tradición en España para la reconstrucción nacional." Sin embargo, el mismo punto advertía la necesidad de
256 mantener repartidas y diferenciadas sus atribuciones, "sin que se admita intrusión o actividad alguna que atente
257 a la dignidad del Estado o a la integridad nacional." 27 24 SAZ, Ismael: España contra España. Los nacionalismos
258 franquistas.

259 Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 159 y ss. 25 Sobre el predominio político de Falange hasta 1945 y los
260 intentos de la Iglesia por contrarrestar ese poder Vid. MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: La España de
261 Franco (1939-1975). Política y sociedad.

262 Madrid, Síntesis, 2000, p. 69 y ss.

263 26 SAZ CAMPOS, Ismael: Fascismo y franquismo. Valencia, Universitat de Valencia, 2004, p. 86. Vid.
264 ANDRÉS-GALLEGO, José: ¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de
265 Franco, 1937-1941 Madrid, Encuentro, 1997; THOMÁS I ANDREU, Joan Maria: La Falange de Franco.
266 Fascismo y fascistización en el régimen franquista: (1937-1945). Barcelona, Plaza & Janés, 2001; SAZ CAMPOS,
267 Ismael: "Franco, ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje
268 franquista", en Historia y política, 27 (2012), pp. 27-50. 27 Doctrina e Historia de la Revolución Nacional
269 Española, FET y de la JONS. Barcelona, Editora Nacional, 1939, p. 15. Los 27 puntos programáticos de Falange
270 Española -exceptuando el último-, fueron incorporados a la norma del Estado tras el Decreto de Unificación del
271 19 abril de 1937.

272 5 Para

273 José Antonio Primo de Rivera, el Nuevo Estado debía mantener el espíritu religioso de la patria española, pero

274 6 (D)

275 era necesaria mantener la división de ambos organismos para evitar "intromisiones o maquinaciones de la Iglesia,
276 con daño posible para la dignidad del Estado o para la integridad nacional." 28 A partir de 1945, con la
277 caída de las potencias del Eje, el régimen borró paulatinamente los símbolos y manifestaciones que pudieran
278 recordar la vinculación de la España nacional con Hitler o Mussolini y se centró en la narrativa historicista del
279 nacionalcatolicismo. En este sentido, Manuel Azaña apuntó el 6 de octubre de 1937 en sus Diarios Completos
280 que en España no había cabida al fascismo entendido como fenómeno político determinado. "Hay o puede haber
281 en España todos los fascistas que se quiera. Pero un régimen fascista no lo habrá. Si triunfara un movimiento de
282 fuerza contra la República, recaeríamos en una dictadura militar y eclesiástica de tipo español tradicional. (?)
283 Sables, casullas, desfiles militares y homenajes a la Virgen del Pilar. Por ese lado, el país no da para otra cosa."
284 29 Si bien el falangismo pugnó por espacios de representatividad y poder en la dictadura con tradicionalistas,
285 militares, conservadores y católicos, su programa de estado, a diferencia del fascismo italiano o el nazismo alemán,
286 no se alejó del fenómeno religioso o de la legitimación divina. 30 28 PRIMO DE RIVERA, José Antonio: "Puntos
287 iniciales", en Obras, Madrid, Editorial Almenas, 1971, pp. 92-93. Vid. "Introducción" de BOX, Zira, España, año
288 cero? 29 AZAÑA, Manuel: Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil. Barcelona, Crítica, 2000 30
289 pp. 1168-1169. 30 Sin embargo, sus relaciones con las instituciones eclesiásticas, a partir de las celebraciones
290 de la Victoria, fueron cada vez más tensas. La importancia del hecho religioso para el ideario falangista radicaba
291 en la tradición imperial de la patria, que había destacado en su historia por la defensa acérrima del catolicismo.
292 La prensa manifiesta las divergencias entre las diferentes familias políticas del franquismo. Diarios falangistas,

293 como Patria, daban más prioridad a las noticias militares y a los acontecimientos europeos, mientras que los
294 católicos, como Extremadura. Diario Católico, colmaban sus titulares con referencias religiosas.

295 Uno de los primeros actos de confraternización entre las autoridades militares, eclesiásticas y falangistas se
296 celebró el 2 de diciembre de 1937 en el monasterio burgalés de Santa María de las Huelgas. El acto consistió en el
297 juramento ante Dios de "servir y enaltecer a España" del Caudillo, los obispos de Madrid, Santander, Logroño,
298 Pamplona, Salamanca, Tuy, Vigo, Astorga y Coria, encabezados por el Cardenal Gomá, los consejeros nacionales
299 -entre los que se encontraba Pilar Primo de Rivera- y otras autoridades. En el juramento se comprometían
300 a: "Ante Dios juro darme en servicio, exactitud y vigilancia, con milicia y sacrificio de la misma vida, a la
301 grandeza imperial de España. Juro emplearme por entero en la misión encomendada en los Estatutos de Falange
302 Española Tradicionalista y de las JONS, para mantener el rango inmortal de la Patria. Juro lealtad al Caudillo,
303 fidelidad extraordinaria a su mando, custodia a su persona y entregarme en hermandad cristiana a los demás?"
304 ??1 La simbiosis entre nacionalcatolicismo, simbología fascista y elementos propios de la religiosidad "popular"
305 se concretó en un escenario de asimilación colectiva por el cual la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo se
306 presentaron como metáfora de la propia muerte y resurrección de España. "España fue martirizada y crucificada,
307 con crímenes alevosos, con incendios de iglesias (?), con desenfreno feroz y destructor. (...) Mas después de su
308 crucifixión ha llegado para España su Resurrexit." 32 El General Franco había rescatado a la nación del Calvario
309 y a partir de la cruz, los mártires y el orden militar, se disponía a devolverle su destino imperial y evangelizador.
310 "Ha terminado la Pasión de España, casi al mismo comienzo de los días cargados de dramatismo simbólico que la
311 cristiandad dedica a la Pasión del Redentor. España, como Cristo, sufrió todos los dolores y todos los escarnios.
312 Toda ella fue llaga de martirio y sus carnes quedaron rotas y en su costado, indemne, el comunismo dio la brutal
313 lanzada por donde han manado ríos de sangre caliente, joven, rica." ??3 La comunión entre nacionalcatolicismo
314 y religiosidad "popular" dejó su huella en los símbolos y representaciones de la Semana Santa. Si bien la
315 participación de bandas militares e insignias civiles y castrenses habían desfilado en las procesiones desde mediados
316 del siglo XIX, durante el primer franquismo la simbiosis entre elementos patrióticos, militares y religiosos superó
317 el significado festivo y musical, convirtiéndose en un entramado imaginario y memorialístico de legitimación y
318 perpetuación del régimen a través de los iconos de la religiosidad "popular". Símbolos falangistas y políticos
319 fueron bordados en mantos y estandartes y la propia estética de las procesiones en la calle se dotó de una
320 escenificación militar. La bandera nacional, icono aglutinador de las tradiciones políticas del franquismo, tomó el
321 espacio simbólico de las calles e incluso modificó la estética de los pasos de Semana Santa. El historiador del arte
322 Andrés Luque Teruel ha apuntado cómo a partir de 1939, en Sevilla, se sustituyeron los exornos florales coloridos
323 y silvestres por un sobrio monte de claveles rojos, que sumado al dorado del paso y al rojo de los faldones -tela
324 de terciopelo que oculta el trabajo de los costaleros hasta el suelo-daban como resultado la imagen del emblema
325 nacional. Si bien las carencias económicas favorecían la compra de flores más económicas, como el clavel, la
326 identificación de los pasos cristíferos con los colores nacionales 31 Patria, 3 de diciembre de 1937, p. 1. 32 PLÁ
327 Y DENIEL, Enrique: Escritos Pastorales?, ??ol. II, Ideal, 25 de marzo de 1937, en HERNÁNDEZ BURGOS,
328 Claudio: Granada Azul. La construcción de la "Cultura de la Victoria" en el primer franquismo. Granada,
329 Comares, 2011, p. 210.

330 7 (D)

331 respondía a una estrategia de ideologización y asimilación de la divinidad con los símbolos del Nuevo Estado.
332 ??4 Fruto de esta vinculación religiosa-castrense se fundó en febrero de 1939 en Málaga la Cofradía Nacional
333 de los Mutilados del Cristo de los Milagros, en torno a la imagen de un crucificado que había sido mutilado
334 durante los ataques anticlericales de 1936 en la Iglesia del Sagrario. Dicha hermandad la formaban veteranos
335 y lisiados de guerra, conjugando procesionalmente su dolor y problemas físicos con los del Cristo Mutilado, en
336 un claro paralelismo entre los soldados de la Cruzada y la propia representación de Dios. "A esta visión [la del
337 Cristo Mutilado en procesión] que conturbará el ánimo de la muchedumbre, habrá que añadir la que ofrecerán los
338 devotos Caballeros Mutilados que acompañando al augusto símbolo de una Divinidad escarnecida, serán ejemplo
339 heroico de una abnegada humanidad doliente." 35 La imagen del Cristo se había salvado de la combustión total,
340 lo que dio pie al desarrollo de una importante milagrería en torno a su talla. La Hermandad de los Mutilados
341 escenificó en las salidas procesionales un riguroso orden militar. Sus hermanos no vestían túnica ni capuchón,
342 sino una capa encima del uniforme militar o del de Falange. La estación de penitencia se convirtió en un desfile
343 de lisiados, de condecoraciones y de mártires entregados a Cristo. La imagen del crucificado mutilado purificaba
344 el espacio, militarizaba el rito y, sobre todo, mantenía vivo en el recuerdo la polarización del país y la memoria de
345 aquellos que habían luchado por la "ciudad de Dios." Tras la primera estación de penitencia del Cristo Mutilado
346 en 1939, Millán Astray declaró que "ese Cristo que los rojos, lo mismo que a España, habían mutilado, pero
347 que no habían podido arrancarle ni el corazón, ni el alma, ni la cabeza, solamente mutilarlo como a nosotros
348 (?). Hemos tenido la suerte de derramar nuestra sangre y dar parte de vuestros cuerpos por la Patria. Sois los
349 más gloriosos después de los muertos. Hemos sacado en procesión a ese Cristo aclamado por la multitud por
350 las mismas calles y plazas que lo mutilaron." ??6 Las imágenes fueron saludadas al modo fascista por el ímpetu
351 de las autoridades del Nuevo Estado y la confusión generada tras la Victoria entre 34 Vid. LUQUE TERUEL,
352 Andrés: Juan Manuel Rodríguez Ojeda. Diseños y bordados para la Hermandad de la ??acarena, 1900 ??1930
353 ?? Sevilla, Jirones de Azul, 2011; Patria, 17 de marzo de 1940, p. 3: "Todo el esplendor y la belleza de nuestros
354 pasos llevan prendida el alma ingenua y poética de este pueblo que ha sabido morir por Cristo-Señor sabiendo

355 que era la más bella y natural manera de morir por España.” ??5 Sur, 2 de abril de 1939. Vid. BRISSET,
356 Demetrio E., “Ejército y rituales religiosos. Dos estudios de antropología política en la España actual”, *Gazeta*
357 *de Antropología*, n. 27 (2011). 36 Sur, 8 de abril de 1939. El último desfile procesional de esta imagen se produjo
358 en 1976, portando a sus pies el bastón de mando del Caudillo.

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

369 La consecuencia directa de la fascistización y militarización de la religiosidad “popular” durante la posguerra
370 fue la pérdida creciente de espontaneidad en los desfiles, la consideración de la Semana Santa como una fiesta
371 religiosa e institucional, no “popular”. La religiosidad cofrade se confundió con el exhibicionismo de las nuevas
372 autoridades y la simbiosis entre la deidad y el Nuevo Estado, así como con la ortodoxia católica. “Por Dios y
373 por la patria -afirmaba el delegado de fiestas del Ayuntamiento de Sevilla ante las celebraciones de la Semana
374 Santa del año 1937-nos hallamos entregados en estos momentos en cruenta lucha. La preciada sangre de nuestros
375 hermanos riega el solar sobre el que va edificándose la nueva España. En el horizonte aparecen ya dibujados los
376 contornos de nuestra ejemplar victoria (?). Y así debería ser la Semana Santa de este año, una oración colectiva
377 en un ambiente de religiosa austeridad y militarizada disciplina.” ??7 El saludo fascista estuvo presente en las
378 celebraciones de la Victoria y en las procesiones y fiestas del primer franquismo. La Iglesia, como institución,
379 salió reforzada de la Victoria, pese a las tensiones dialécticas que mantenía con el Nuevo Estado por el control
380 simbólico de la educación, el espacio y el tiempo de la nación. La “inflación” de religiosidad se caracterizó por una
381 mayor asistencia a los cultos en los templos, el aumento de vocaciones religiosas, la construcción de seminarios e
382 iglesias en nuevos barrios, el impulso de Acción Católica, etc.

383 Durante el primer franquismo fueron habituales que los días de fiestas religiosas significativas se hicieran
384 cuestaciones “Pro-Seminario”, lo que favoreció la entrada de nuevos seminaristas y la construcción o ampliación
385 de los mismos. Del mismo modo, cabe destacar la condena de ciertas manifestaciones recreativas como el carnaval
386 -prohibidos en la zona nacional en BOE, 5/02/1937y los espectáculos de variedades. Sin embargo, la intensa
387 campaña de recristianización de la patria obtuvo resultados variables, con profundas diferencias regionales.
388 Destacamos como ejemplo la diócesis de Málaga, por la escasa participación de la comunidad en las festividades
389 eclesíásticas. ??9 La religiosidad “popular” más romántica, localista o regionalista quedó restringida ante el
390 proceso de militarización de los desfiles procesionales y los esfuerzos de purificación del rito llevado a cabo por
391 las instituciones eclesíásticas. Se prohibieron los aplausos, las ovaciones a los saeteros y otras manifestaciones
392 “folclóricas” no intelectualizadas de espiritualidad. Todos aquellos comportamientos que escaparan al control de la
393 doctrina fueron arrinconados como expresiones de devoción “inculta” y “desviada.” La simbiosis escénica militar y
394 fascista de las procesiones dio mayor vistosidad a las procesiones -al desfilar bandas militares e instituciones y lucir
395 las cofradías insignias castrenses-. Sin embargo, no cabe duda que las manifestaciones de la religiosidad “popular”
396 perdieron en espontaneidad y alejaron a amplios sectores de las cofradías. Una Semana Santa jerarquizada,
397 estricta y controlada por las instituciones, reglamentada, donde nazarenos, público y costaleros guardaban la
398 compostura, “sin blasfemias ni detalles de Cabalgata.” ??0 En definitiva, tal y como ha sintetizado el historiador
399 José Hurtado Sánchez, “los militares supieron aprovecharse de una Iglesia que había renunciado a su función
400 profética y se había aliado con el nuevo régimen para reafirmar y consolidar su papel de salvadores de la patria.”
401 41 39 MORENO SECO, Mónica: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista?”, p. 23. 40 ABC de
402 Sevilla, 21 de marzo de 1937. ??1 HURTADO SÁNCHEZ, José: *Cofradías y poderes. Relaciones y conflictos.*
403 Sevilla, 1939-1999. Sevilla, Castillejo, 2000, p. 94. Y más en ciudades como Málaga, Granada o Sevilla,
404 que había sufrido la destrucción iconoclasta durante la II República y en los primeros compases de la Guerra
405 Civil. En este sentido, la gestión del miedo favoreció la simbiosis ritual y la apropiación y resignificación de las
406 manifestaciones “folclóricas” en actos de conmemoración y asimilación al régimen. Del mismo modo, en ciudades
407 muy estratificadas cultural y socialmente en barrios y éstos, a su vez, identificados en cofradías e imágenes
408 religiosas, la extensión del imaginario del Nuevo Estado también pasaba por marcar su orden de representatividad
409 e introducir sus símbolos en la religiosidad “popular”.

410 IV.

411 8 Conclusiones

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

417 El saludo fascista en las procesiones, las misas de campaña o la memoria de los mártires articuló una vinculación
418 providencial entre las autoridades políticas y la deidad. "La sangre de los que cayeron por la Patria no consiente
419 el olvido, la esterilidad ni la traición." 42 La participación de las instituciones en las procesiones dotó al Nuevo
420 Estado de tradición, arraigo y pasado. Si bien la dictadura supuso una novedad en el devenir de la historia de
421 España, se esforzó en presentarse como el fruto de una continuidad histórica que soportaba sobre sus hombros
422 el peso del destino marcado por la providencia. La utilización simbólica de la religiosidad "popular" permitió
423 que las instituciones crearan una realidad "imaginada", dotada de un significado idealizado. De esta forma, el
424 Nuevo Estado trató de colectivizar el consenso y memoria a partir de una cosmovisión sacralizada que legitimara
425 y dotara de "normalidad" a las instituciones de la dictadura. A la construcción de símbolos, discursos y memorias
426 le siguió su posterior dotación de contenido y significación para, finalmente, extenderse en la sociedad a partir
427 del control del espacio, del tiempo y de las conmemoraciones.

428 Mediante la guerra civil y la Victoria, la historia de España purgaba sus pecados y reemprendía su destino
429 universal. Las instituciones franquistas, en base a un recuerdo dicotómico del pasado republicano, se presentaron
430 como las perpetuadoras del rito. Franco a nivel nacional, Millán Astray en Málaga o Queipo de Llano en Sevilla,
431 se vincularon a las hermandades y favorecieron la legitimación y el consenso en torno a la dictadura, así como
432 el control simbólico de comunidades muy diversas. Sin embargo, el proceso de consenso y asentamiento de la
433 dictadura fue el fruto de múltiples variables ideológicas, memorias y símbolos que confluyeron en la cosmovisión
434 del régimen. La construcción de la memoria franquista distó de ser un proceso unidireccional o estático; más
435 bien, se basó en las tensiones y luchas por el control simbólico del 8 (D)

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

437 A partir de 1942, el régimen fascistizado del General Franco comenzó a modificar sus prácticas públicas y el
438 despliegue de simbología falangista. Los rituales de legitimación del Nuevo Estado borraron paulatinamente
439 las significaciones fascistas en aras de la reproducción de unos principios políticos y sociales más cercanos
440 al conservadurismo, el autoritarismo y el nacionalcatolicismo. Una de las explicaciones que la historiografía
441 ha desarrollado para comprender la extraordinaria prolongación en el tiempo de la dictadura fue sus dotes
442 camaleónicas para adaptarse a la coyuntura internacional. Sin embargo, como apuntara Enrique Moradiellos, "a
443 pesar de todos los cambios más o menos profundos operados en el franquismo, hubo un elemento permanente
444 y constante que nunca sufrió menoscabo alguno: el enorme grado de concentración de la autoridad omnímoda
445 en una sola mano y persona." 44 El interés por el control de la religiosidad "popular" fue decayendo con el
446 paso de los años, sin perder un lugar central en las representaciones del nacionalcatolicismo. La bibliografía y
447 los archivos gráficos muestran cómo se produjo un reseñable retroceso en la participación en las procesiones y
448 en el público que las contemplaba en buena parte de las ciudades españolas. Sin lugar a duda, la utilización
449 política de la religiosidad "popular" había mermado el interés de las nuevas generaciones por las procesiones. La
450 década de los sesenta y setenta fueron especialmente duras para unas celebraciones que, asimiladas a la dictadura,
451 habían perdido su significación socio-cultural con la comunidad, su vinculación con el barrio y su importancia
452 socializadora en las identidades colectivas. Así mismo, la renovación eclesial del Concilio Vaticano II y el
453 surgimiento de comunidades cristianas "de base" en barrios obreros apuntaban a la superación de las festividades
454 de la Semana Santa por carecer de fundamentos dogmáticos y de comportamientos espirituales, así como por Las
455 jerarquías católicas, una vez celebrada la Victoria junto a militares y falangistas, trataron de marcar los límites de
456 representatividad entre los actos religiosos y los militares con el objetivo de recuperar su preponderancia simbólica
457 en la sociedad. El resultado de las tensiones por el control de la religiosidad "popular" provocó la merma de
458 comportamientos "espontáneos" en las procesiones, así como el aumento del espacio de representatividad dedicado
459 a las instituciones políticas, religiosas y militares. Esta situación politizó la participación en las hermandades y
460 alejó de la fiesta a las generaciones siguientes, que vieron en las celebraciones de la Semana Santa un recurso del
461 imaginario franquista.

462 44 MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: El franquismo?, p. 22.

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

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



Figure 1:

Figure 2:

472 pasos a los hijos distinguidos del sistema anterior cargados de medallas y honores fantasmales.” 45 45 Hoja del
473 Lunes, 7 de abril de 1980. 9 (D) ^{1 2 3 4 5 6 7 8}

¹Vid. MORENO SECO, Mónica: "Creencias religiosas y política en la dictadura franquista", en Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea,1(2002), pp.5-53. En el caso del General 2 Vid. GENTILE, Emilio : Les religions de la politique. Entre la démocraties et totalitarisme.Paris, Seuil, 2005; LINZ, Juan J.: "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz

²MORENO, Isidoro: La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones.Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982, pp. 203-204.

³PEMARTÍN, José: ¿Qué es lo nuevo?Santander, Aldus Artes Gráficas, 1938, [1937], p. 85.

⁴DURKHEIM, Emile: Las formas elementales de la vida religiosa.BuenosAires, Schapire, 1968, [1912], p. 394. Vid. MOSSE, George L.:La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich.Madrid, Marcial Pons, 2005, [1975]; BOX, Zira: "Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria", en Historia y Política,12 (2004), pp. 133-160. 6 Del libro oficial de las escuelas nacionales a partir de 1939, MENÉNDEZ RAIGADA, Albino G.: Catecismo Patriótico Español.Salamanca, Tipografía de Calatrava, 1939. 7 El Noticiero, 18 de septiembrede 1936.

⁵Patria, 16 de julio de1938, p. 1: "La república creyó, en su maldad, que podría arrancar del corazón de los navegantes la devoción de la Virgen. Vano intento, porque los marinos, más desligados del resto de los hombres de las costas terrestres y en constante contacto con los elementos, necesitan de una fe y de un ideal religioso simbolizado en una vocación." Palabras del Ministro de Agricultura, Raimundo Fernández Cuesta. 9 Extremadura. Diario católico, 19 de julio de 1940. Palabras que correspondían con las de José Antonio, cit. en Patria, 25 de septiembre de 1938, p. 16: "No hay más que dos maneras de vivir: la manera religiosa y la manera militar y, si se quiere, una sola. Porque no hay religión que no sea una milicia, ni milicia que no esté caldeada por un sentimiento religioso."

⁶Seguimos los acontecimientos de Málaga a partir de RICHARDS, Michael: "Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudadde Málaga, 1936-1939", en EALHAM,

⁷Fascistización Y Militarización De La Religiosidad Popular Los Imaginarios Franquistas 1936-1949

⁸BOE 8/03/1938: se declaran festivos los días de precepto y el descanso dominical. BOE 10/04/1937: establece la salutación en las escuelas. BOE, 10/03/1940: se disponen como días festivos las fiestas religiosas más señaladas. BOE, 14/07/1940: se prohíbe el trabajo en los domingos y en el resto de festivos religiosos.20 Patria, 14 de abril de 1938, p. 2. 21 CHAVES NOGALES, Manuel: Crónicas de la guerra civil. Sevilla, Espuela dePlata, 1991Plata, , [1936Plata, -1939]], p.74.22 ARRESE, Domingo: "Dolorosa", en Faro de Vigo, 31 de marzo de 1939.23 RICHARDS, Michael: Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España del Franco, 1936-1945. Barcelona, Crítica, 1999, p. 8.