

DEVOTIONAL PATHWAYS

Movilización devocional y religiosidad popular en la España franquista, 1936-1958

Este capítulo propone un análisis historiográfico y cultural de la importancia que adquirieron las devociones pertenecientes al horizonte de la religiosidad popular en la configuración ideológica del primer franquismo. Desde los primeros compases de la Guerra civil, el bando sublevado movilizó en ritos, símbolos y prácticas de legitimación sacro-popular a los principales referentes devocionales de cada población, cuyas significaciones trascendían de lo religioso para entroncarse con lo identitario y lo folklórico. Las imágenes religiosas fueron desplegadas en el espacio público para sacralizar la victoria y manifestar la autoridad providencial del dictador. La polisemia característica del fenómeno devocional facilitaba lecturas contrapuestas, desde los relatos palingenésicos fascistas que vinculaban la pasión, muerte y resurrección de

* Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED (Madrid); cesar-rina@geo.uned.es.

Trabajo realizado en el marco de los proyectos de investigación *Patrias imaginadas. Iberismos, hispanismos y conservadurismos (1890-1950)* (CIACO/2023/124) y *El factor católico y la libertad de pensamiento en las guerras culturales de la Europa occidental contemporánea (1789-1989): perspectiva comparada, transnacional y de género* (PID2022-136299NB-I00).

Cristo con la de España, hasta su conversión en marcador esencial del nacionalcatolicismo. Esta investigación tiene como objetivo poner el foco en los puntos de disensos en torno a los recursos rituales y festivos religiosos, en su evolución diacrónica y en la capacidad adaptativa de las prácticas y creencias devocionales a contextos endógenos y exógenos. Por esto mismo, abordamos las transformaciones de unos ritos vinculados a la guerra y la celebración de la victoria en la década de 1940, convertidos en la década posterior, al calor del reconocimiento internacional de la dictadura franquista y de la proliferación de la industria económica del turismo, en marcadores de autenticidad de los españoles, susceptibles de ser comercializados para enfatizar los perfiles nacionalcatólicos del país y atraer turistas.

1. Poder y dinamismo devocional durante el primer franquismo

La sublevación militar de julio de 1936 contra las autoridades republicanas adquirió en pocas semanas una dimensión de cruzada religiosa nacionalista frente al laicismo, el comunismo y el liberalismo¹. Entre el mes de agosto y octubre de aquel año, la inmensa mayoría de obispos mostraron su adhesión al ejército rebelde y sancionaron su legitimidad desde el punto de vista religioso en diversos documentos pastorales, disposiciones simbólicas y rituales y homilías². La Guerra civil, con el beneplácito de Pío XII,

¹ Sobre la “cruzada” desde una escala transnacional, véase D. Menozzi, *Crociata: Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Roma, Carocci, 2020, pp. 131-137; L. Ceci, *La Fede Armata: Cattolici e violenza nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2022, cap. III.

² H. Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2017, pp. 99-114; A. Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 19-46 inciden en que la sublevación militar no contaba previamente con un perfil marcadamente católico y que la postura de la mayoría de los prelados durante las primeras semanas de la guerra fue de “cautelosa reserva”. Sin embargo, la prudencia episcopal no correspondió con las manifestaciones casi inmediatas de apoyo católico y el uso de devociones para sancionar el ejército sublevado, como se escenificó el 15 de agosto de 1936 con la reposición de la bandera rojigualda en Sevilla, cuyos actos presidió

fue sancionada como cruzada por la recatolización del país, de combate sagrado entre las fuerzas seculares de la modernidad y los valores que representaba el nacionalcatolicismo³.

La sacralización de la guerra no se limitó al apoyo explícito de los prelados, sino que se desplegó en el espacio urbano y en los imaginarios sociales mediante ritos de adhesión, la simbiosis ritual y simbólica entre la esfera religiosa, la militar y la civil y la intensa movilización devocional en torno a las imágenes de fuerte arraigo local o con mayor significación política⁴. Desde el inicio de la contienda, la construcción de la legitimidad del Estado franquista se sustentó en la restauración de la dirección o destino nacional y su conexión con la tradición nacionalcatólica de la sociedad española, representada en su especial vinculación con las devociones marianas y la perpetuación secular de ritos y fiestas populares de matriz católica. Las autoridades franquistas pusieron su empeño en resignificar estas devociones y celebraciones y ponerlas al servicio de la legitimidad sacro-popular del régimen franquista, presentándolo como salvaguarda y propiciador de los modelos devocionales, identitarios y tradicionales de cada población.

La victoria del bando rebelde el 1 de abril de 1939, coincidiendo

la Virgen de los Reyes. A partir del 30 de septiembre, con la carta pastoral *Las dos ciudades* de Plá y Deniel, obispo de Salamanca, el apoyo mayoritario del episcopado español se hizo evidente.

³ En relación con el nacionalcatolicismo, aceptamos una panorámica de amplio recorrido histórico que no lo circunscribe a ningún régimen político específico, sino que figura de manera preeminente en las culturas políticas conservadoras y reaccionarias y en los procesos de nacionalización, al menos desde mediados del siglo XIX. Cfr. A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992. En clave transnacional, véase A. Botti, *Church, Catholicism and Nationalism: A Historiographical Approach*, en T. Morant, J. Sanz, I. Saz (eds.), *The Right and the Nation: Transnational Perspectives*, Londres, Routledge, 2023, pp. 147-160.

⁴ Sobre los usos políticos de las devociones, remitimos a D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022; R. Di Stefano, R. Solans, F. Javier (eds.), *Marian devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave-Macmillan; M. Paiano, *Devozioni e politica: dai santuari alle Madonne pellegrine*, en T. Calì (a cura di), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, pp. 295-322.

con la Semana Santa, fue presentada como la culminación de un conflicto religioso. España, tras un período de pasión y muerte, resucitaba, volvía a ser católica⁵. Estas narrativas presentaron modelos diversos y no pocas tensiones, dependiendo del equilibrio de poderes que presentara las instituciones locales. El régimen franquista aglutinó sensibilidades políticas contrarrevolucionarias, reaccionarias y tradicionalistas unidas por la identificación de enemigos comunes, la cultura de la victoria y el mando incuestionado del líder providencial “por la gracia de Dios”⁶. Hasta 1942 – o 1944, según la ciudad o los diversos niveles de la administración – el movimiento militar, el tradicionalismo y el nacionalcatolicismo compitieron con el falangismo – más o menos fascistizado – por espacios de hegemonía, por las significaciones ideológicas del régimen y por su despliegue ritual y simbólico. Falange y los fascistas españoles, integrados por el Decreto de Unificación del 20 de abril de 1937 con el tradicionalismo bajo el aparato de un partido único al servicio de Franco, de la victoria y de la construcción del Nuevo Estado, se identificaban mayoritariamente con la narrativa histórica nacionalcatólica, pero no era un movimiento clerical. Competían con la Iglesia y con los partidos católicos por espacios de poder y representación y chocaban en la definición del Estado y en la preeminencia del “Movimiento” frente a otras instituciones tradicionales, entre ellas la Iglesia. El régimen franquista hasta 1942 llevó a cabo un intenso proceso de fascistización tratando al mismo tiempo de equilibrar la balanza con los sectores tradicionalistas y católicos.

Tras la derrota de los países del Eje en la II Guerra mundial, la dictadura franquista cifró su supervivencia en el ámbito internacional, incidiendo en su perfil nacionalcatólico y llevando a cabo, sobre todo en el ámbito ritual, simbólico y narrativo, un proceso

⁵ Expresión ritual y devocional en C. Rina Simón, *Rituales de pasión, muerte y resurrección: la religiosidad popular y la legitimidad sagrada del franquismo*, en F. Cobo Romero, C. Hernández Burgos, M.Á. del Arco Blanco (eds.), *Fascismo y modernismo: política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)*, Granada, Comares, 2016, pp. 171-184.

⁶ Cfr. Á. Cenarro, *Los días de la ‘Nueva España’ entre la ‘revolución nacional’ y el peso de la tradición*, en «Ayer», 51, 2003, pp. 115-134.

de desfascistización. El franquismo se apoyó nuevamente en los prelados españoles para presentarse como Estado católico, como tercera vía dictatorial tradicional diferenciada de raíz del fascismo modernista y del comunismo. Las narrativas palingenésicas fueron sustituidas por apelaciones a la restauración del reino de Cristo en España. Para ello, las autoridades a diferentes niveles intensificaron la resignificación de devociones y ritos populares. Las romerías y procesiones se convirtieron en fiestas “oficiosas” del régimen, ya que le permitía presentarse como garante de la tradición en los imaginarios locales y perpetuador de la identidad católica de la nación. La utilización política y la nacionalización de la plástica devocional para el control de imaginarios sociales, de la que participó la efervescencia religiosa de postguerra, fue una de las claves de la construcción cultural del poder de la dictadura.

En 1953, el franquismo se integró en el orden internacional tras la firma del Concordato con la Santa Sede – como país católico – y de los acuerdos con los Estados Unidos – como país anticomunista. Dos años antes, la Dirección General de turismo fue elevada a Ministerio con el objetivo de atraer capitales y normalizar el país en el ámbito internacional atrayendo a turistas extranjeros. En esta década, las devociones y fiestas populares católicas adquirieron una nueva dimensión turística. A la legitimidad sacro-popular se sumó una legitimidad desarrollista y autoexotizante que compaginaba la memoria de la Guerra civil, la cultura de la victoria y el nacionalcatolicismo con la exportación con fines turísticos de imagotipos y de expresiones devocionales, resignificadas como fenómeno cultural de autenticidad, tradición regional y folklore.

2. Religiosidad popular y prácticas devocionales

Somos conscientes de las reticencias académicas al empleo del término “religiosidad popular” por su tradición interpretativa di-

cotómica o esencialista. Otras propuestas como “lived religion”⁷ o religiosidad común o tradicional embrollan el concepto más que aclararlo. Ésta última genera mayor confusión interpretativa porque anula una premisa clave del fenómeno: estamos ante ritos y creencias del presente, pero revestidos de un aura tradicional que permite experimentarlos e imaginarlos como devociones ancestrales. Podríamos pensar en otras alternativas, como “religiosidad ritual” y/o “festiva”, lo cual recalcaría el hecho de que las devociones se intensifican en el seno del acto ritual, pero dejaríamos de lado sus perfiles devocionales. Simplificar el término en «religiosidad» a secas supondría, al contrario, negar sus rasgos sustanciales festivos y comunitarios y obviar que sus funciones y significaciones sobrepasan lo católico y lo sagrado. Por todo ello, en nuestras investigaciones nos hemos decantado por el empleo de «religiosidad popular» como instrumento descriptivo que incluye en su propia enunciación las advertencias conceptuales planteadas⁸. No pretendemos que sea una definición perfecta de unas prácticas que trascienden cualquier tentativa de categorización cerrada. La multiplicidad de definiciones, incluso contradictorias, no anulan la utilidad explicativa e indicativa del término. Resulta complicado trazar las fronteras entre diversas religiosidades, pero sí encontramos elementos diferenciales, como el carácter festivo de determinadas devociones; sus significaciones identitarias locales; quién organiza el rito – no quién lo preside; y cuál es la función principal de la celebración, que en el caso de la Semana Santa, como sostiene una amplia literatura antropológica, es la de la celebración del grupo⁹. Las devociones

⁷ Es el término que cuenta con mayores consensos en la actualidad, si bien su contenido teórico difiere en poco a otros planteamientos terminológicos. Cfr. R.A. Orsi, *Everyday Miracles. The Study of Lived Religion*, in D.D. Hall (ed.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 3-21; M.B. McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, London 2008.

⁸ Cfr. C. Rina Simón, *Ritos y devociones sacro-populares en la España contemporánea. Introducción*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 20, 2023, pp. 3-12.

⁹ Cfr. S. Rodríguez Becerra, *La Semana Santa de Andalucía. Algo más que una manifestación religiosa*, in «Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones», 3 (2009), pp. 235-249.

a imágenes religiosas – principalmente marianas – tienen una fuerte impronta local y articulan identidades socioeconómicas, culturales, espaciales de barrio e incluso pueden trascender a niveles regionales o nacionales, como el culto a la Virgen del Pilar¹⁰. Sus imágenes se multiplicaron como souvenirs religiosos con la capacidad de generar sentido de pertenencia a la comunidad y sintetizarla en un icono representativo imagológico. Si bien las prácticas devocionales populares son presentadas como formas y creencias consuetudinarias, sus modelos festivos y estéticos se configuraron a lo largo del siglo XIX hasta convertirse en expresiones castizas que, sin negar el relato nacionalcatólico, ahondaron en significaciones que compaginaban lo espiritual con lo festivo.

La Iglesia católica en España durante siglos intentó purificar estas expresiones devocionales y reconducir su perfil movilizador y comunitario hacia el templo. El principal mecanismo de control han sido las disposiciones diocesanas, ya que las cofradías, los templos y las imágenes pertenecen a la jurisdicción eclesiástica, junto a la alianza con las instituciones políticas locales – que generalmente financiaban la fiesta. La purificación devocional se centraba en las prácticas festivas y en la gestión económica de las cofradías. De puertas para dentro, la Iglesia ha insistido en la necesidad de purificar y “evangelizar” a los participantes en los ritos vinculados a la religiosidad popular, pero de puertas para afuera ha aprovechado la fuerte movilización que generan estos ritos para legitimar su papel en la modernidad y reivindicar la catolicidad del país. Además, como explicitara Pío XI en su encíclica *Quas Primas* de 1925, en una línea que siguieron en diversas disposiciones y cartas pastorales los prelados españoles, la recatolización del espacio público necesitaba algo «más que los solemnes documentos del magisterio eclesiástico». Había que “excitar” la fe por medio de “solemnidades exteriores”.

¹⁰ Cfr. F.J. Ramón Solans, *La virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, PUZ, 2014; Á. Cenarro, *La Reina de la Hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza, 1939-1945*, in «Revista Jerónimo Zurita», 72, 2003, pp. 91-101.

En definitiva, es imposible dibujar las fronteras entre el fenómeno religioso y devocional, la Iglesia católica y las prácticas festivas. Pero sí cabe destacar que esta imprecisión acentúa la presencia y utilidad de lo sagrado en las sociedades contemporáneas, liminalidad que aprovechó la dictadura franquista para sostener su legitimidad sacro-popular y su función protectora de los imaginarios comunitarios. Los ritos devocionales aportaban un horizonte identitario de sentido, una genealogía histórica, un sustrato tradicional y un palco en el que exhibir el orden de jerarquías del Nuevo Estado y reforzar cíclicamente, en prácticas aparentemente no politizadas, los consensos de la dictadura¹¹.

3. La guerra y la movilización devocional

La sanción religiosa de la sublevación militar se explicitó en el verano de 1936 en la movilización como muestra de adhesión de imágenes e iconos religiosos de arraigo en las comunidades locales. La cruzada se explicitó en el espacio público mediante ritos de sacralización, que escenificaron el apoyo sobrenatural a la causa sublevada. Las imágenes marianas se vistieron con atributos militares, políticos y nacionalistas. La reposición de la bandera rojigualda, el 15 de agosto de 1936, se hizo coincidir con numerosas celebraciones marianas: la Virgen sancionaba y sacralizaba la nueva enseña y el ejército sublevado se mimetizaba con la tradición y con la religión. Lo sagrado tomaba partido, se convocaba el milagro. Las patronas desplegaban su manto para desviar proyectiles y hacían que las bombas no explotaran. Los detente se repartían para evitar caer en el campo de batalla. Franco y sus generales se hicieron con un arsenal de reliquias

¹¹ C. Hernández Burgos, C. Rina Simón, *Nacionalización, recatolización y legitimidad sacropopular en la Semana Santa de Andalucía durante la Guerra Civil y la Posguerra*, en Id. (eds.), *El franquismo se fue de fiesta. Ritos festivos y cultura popular durante la dictadura*, Valencia, PUV, 2022, pp. 71-94.

que los protegían, los asesoraban y sancionaban sus medias “por la gracia de Dios”.

Las procesiones de Semana Santa, una de las fiestas más representativas de los imaginarios identitarios españoles, permitían ahondar en la narrativa palingenésica del Nuevo Estado. Como Cristo, España había sufrido una larga “pasión” de al menos dos siglos, seguida de la “muerte” acaecida durante la II República. «España [...] sufrió todos los dolores y todos los escarnios. Toda ella fue llaga de martirio»¹². Con Franco, España resucitaba. Así mismo, reforzaban el relato de la restauración o apocatástasis. Las principales devociones en las ciudades sublevadas reforzaban de manera plástica, religiosa y tradicional la teodicea franquista. La Virgen dolorosa representaba a las madres y viudas. La muerte adquirió un sentido martirial. Una vez finalizada la guerra, proliferaron cofradías en torno a imágenes que tomaron advocaciones de la cultura de la victoria: Dolores en los sectores tradicionalistas, Paz, Victoria o Perdón. Las vírgenes fueron movilizadas para presidir desfiles militares y fiestas de la victoria, sancionar en nombre de la tradición a las nuevas autoridades o simplemente para que su “presencia” protegiera.

Este horizonte sagrado, tradicional y nostálgico facilitó que la dictadura, con sus afanes restauracionistas, convirtiera las procesiones de Semana Santa en fiestas oficiosas por su simbología nacionalcatólica e imperial. Eran performances que encajaba en los horizontes de expectativas tradicionalizadoras del régimen¹³. Así lo entendió, entre otros, uno de los principales ideólogos del Nuevo Estado, José Pemartín. En su obra *Qué es “lo nuevo”*, publicada en 1937, encontraba precisamente en la Semana Santa un punto de unión entre las culturas políticas fascista y tradicionalista. En ella se fundían elementos castrenses, religiosos e imperiales, una temporalidad a la que las utopías retrospectivas del franquismo querían regresar. La novedad histórica del fascismo,

¹² *Ideal*, 61939.

¹³ M. Vincent, *La Semana Santa en el nacionalcatolicismo. Espacio urbano, arte e historia. El caso de Valladolid (1939-1949)*, in «Historia y Política», 38, 2017, pp. 91-127.

en su vertiente española, debía sustanciarse en el *ethos* nacional-católico intrínseco a la nacionalidad española. El reto del Nuevo Estado estaba en aunar el potencial palingenésico y modernista del fascismo con los fundamentos de la tradición católica, que «no son incompatibles con el falangismo»¹⁴. Pemartín llamaba a utilizar, como ya estaban haciendo las autoridades franquistas en el territorio que ocupaban, el potencial simbólico e identitario de los ritos de la religiosidad popular para ponerlos al servicio de la recatolización e ideologización del país.

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 que se rinde Culto exterior es la verdad¹⁵.

4. Legitimidad sagrada y popular

La legitimidad sacro-popular del franquismo descansaba en su sanción religiosa, tradicional y restauradora. La Iglesia católica jugó un papel importante en términos institucionales, pero fueron los recursos plásticos y simbólicos los que refrendaron en el espacio público y en los horizontes festivos esta conexión entre poderes, tradición, devociones e imaginarios locales. Los ritos de la religiosidad popular ayudaban a escenificar y divulgar esta comunión.

En 1945 se estrenó la película documental *La Virgen Capitana de nuestra historia*, con guion de José Luis Sáenz de Heredia. Era un resumen de los diferentes acontecimientos de la historia de España en los que había participado la Virgen, culminando con la intercesión en la victoria franquista. La película comenzaba

¹⁴ J. Pemartín, *Qué es 'lo nuevo'... Consideraciones sobre el momento español presente*, Madrid, Espasa Calpe, 1940 [1937], pp. 43-44.

¹⁵ Ivi, p. 85.

con un plano de la Virgen del Pilar, que aún en vida «quiso ser Capitana de la Historia de España y dirigir desde entonces el designio de nuestra patria». La relación entre España y la Virgen había surcado diferentes etapas de crisis y redenciones. La primera caída fue la conquista musulmana, detenida por la Virgen de Covadonga: «desde entonces, a la cabeza del ejército cristiano fue siempre la Virgen». También fue providencial para el Cid Campeador y para Santo Domingo de Guzmán, a quien enseñó a rezar el rosario: «la más tierna devoción de la familia española». La Virgen había capitaneado las tropas en las Navas de Tolosa. Participó en la conquista de Mallorca en las huestes del rey Jaume I y en las victorias de los almogávares: «hasta la propia Atenas fue rendida [...] y el Partenón de Fidias, donde un día morara la efigie de marfil y oro de Minerva, resplandeció la belleza morena de una imagen de la Virgen de Montserrat». La Virgen también dio nombre a la flota de Colón que alcanzó América en 1492 e inspiró las principales gestas artísticas y literarias de los españoles. Pero, «cuando España se aparta de Dios», llegan «los días terribles de la decadencia». La Virgen tampoco abandonó a los españoles durante la II República y la Guerra civil. Como patrona de infantería, la Inmaculada fue «la más fuerte defensora del Alcázar de Toledo». El documental culmina con la intercesión de la Virgen de África, cuando en agosto de 1936 ayudó a cruzar el estrecho a las tropas del general Franco. «Entonces, como ayer, como mañana, siempre estará con España para seguir cumpliendo su alto destino de la más excelsa de las capitanas [...]». El filme fue aplaudido por los censores y fue declarado de Interés Nacional el 6 de junio de 1945¹⁶.

La guerra y la postguerra fueron un tiempo de ensanchamiento exponencial de lo sagrado. Milagros, apariciones y todo tipo de hechos sobrenaturales demostraban el apoyo sobrenatural a la causa de Franco. Pero más allá de los horizontes de sacralidad, destacaban los perfiles legitimadores y la escenificación del nacionalcatolici-

¹⁶ Reconocimiento, guion e informes de censura en Archivo General de la Administración, (03)121-002. 36/03235 y 36/04675.

smo. En esta simbiosis entre el poder y los referentes devocionales se produjo un intercambio de capital simbólico beneficioso para todas las partes. La Iglesia reivindicó la catolicidad de los españoles y su papel legitimador, al tiempo que las instituciones recibían la sanción sagrada. En este intercambio de condecoraciones y de comunión simbólica, las principales imágenes religiosas se confundieron con los líderes del régimen. Los ritos festivos de la religiosidad popular actuaron como mecanismos de legitimación popular. Además, la dictadura obtenía el bagaje tradicional e histórico que tenían estas devociones, concebidas como rituales arcaicos que resistían al laicismo y al desencantamiento del mundo de la modernidad. La religiosidad popular trazaba una línea de conexión imaginaria entre el régimen y la España imperial.

Las devociones y sus ritos festivos fueron resignificadas en clave nacionalcatólica y sus prácticas profundamente militarizadas y purificadas¹⁷. Las imágenes fueron vestidas con símbolos militares y patrióticos; sus mantos fueron bordados con escudos y portaron medallas de soldados caídos en el campo de batalla. Los generales sublevados recibieron todo tipo de homenajes y nombramientos honoríficos¹⁸ y, como en el caso de la patrona de Granada o de la Esperanza Macarena de Sevilla, propiciaron un rito simbólico por el cual las vírgenes entregaban el oro de sus coronas al bando franquista¹⁹. Las procesiones adquirieron formas castrenses y se

¹⁷ Hemos desarrollado estas ideas en C. Rina Simón, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular, (1936-1949)*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 2015, reeditado recientemente por Marcial Pons. Análisis del fenómeno en clave local en M. Richards, *Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939*, en C. Ealham, M. Richards (eds.), *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*, Granada, Comares, 2010, pp. 253-286; J.C. Mancha Castro, *La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)*, Sevilla, UNIA, 2020.

¹⁸ J. Véase Hurtado Sánchez, *Cofradías y poderes, relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*, Sevilla, Castillejo, 1999.

¹⁹ Donación de la corona de la Esperanza Macarena en Archivo General del Arzobispado de Sevilla, Gobierno, Asuntos Despachados, sign. 05.101, doc. 14. Véase también S. Navarro de la Fuente, *La religiosidad popular como elemento de adhesión en el primer franquismo. Una aproximación al caso de Sevilla*, en J.L. Ruiz Sánchez (ed.), *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 109-126.

confundieron con juras de bandera y misas de campaña. También permitieron activar cíclicamente el recuerdo de la destrucción iconoclasta acaecida durante la II República y la memoria de la guerra y de la victoria. En ellas, ocupaban un papel importante los lisiados de guerras, aquellos que habían entregado su salud por la “salvación de España”. También se fundaron numerosas cofradías de excombatientes que vinculaban la memoria de la guerra con las prácticas rituales y devocionales locales. La escenificación penitencial de las procesiones dramatizaba la plástica pública de la expiación de los “pecados” de la nación, especialmente en los barrios de tradición obrera, donde surgieron cofradías políticas con el objetivo de recristianizar y nacionalizar el espacio atendiendo a los principios políticos del Nuevo Estado²⁰. Frente a las fiestas del carnaval proscritas y otras actitudes heterodoxas que rodeaban las celebraciones populares, se trató de imponer una práctica ascética en torno al orden, el silencio, la contención y la expresión pública de la penitencia.

La tarea purificadora de los obispados contó con el apoyo de las autoridades locales, que hicieron suyas las pretensiones católicas de purificación y reglamentaron las prácticas rituales estableciendo rigurosas multas y prohibiendo expresiones populares que no encajaran en la ortodoxia católica. El publicista católico Manuel Siurot llamaba a «cristianizar la vida, evangelizar las ideas y santificar la conducta» de las fiestas religiosidad populares²¹. La Iglesia intentó aprovechar la represión y la conciliación nacionalcatólica para resignificar los ritos y las devociones populares y reorientarlos hacia su purificación. El estado de excepción postbélico permitió la aspiración secular religiosa de intervenir las cofradías, nombrar a sus juntas directivas y ponerlas al servicio de Acción Católica y del proyecto recatolizador, significativamente en aquellas corporacio-

²⁰ Cfr. M. Vincent, *Expiation as Performative Rethoric in National-Catholicism: The Politic of Gesture in Post-Civil War Spain*, in «Past and Present», 203, 2009, pp. 235-256; S. Domenech, *Del sacrilegio al desagravio. Culto y ritual de la imagen sagrada en la Valencia del primer franquismo*, in «Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del arte», 9, 2021, pp. 555-584.

²¹ M. Siurot, *Santificación*, in «ABC de Sevilla», 9 marzo 1937, p. 8.

nes que tenían una amplia tradición de rebeldía festiva frente a los postulados de los prelados. Pese a la creciente politización de los significados culturales e identitarios que adquirieron, se limitaron las expresiones más “folkloricas” o báquicas ligadas a estos rituales y se censuraron las prácticas más secularizadas. Los referentes devocionales que durante décadas habían convivido con el laicismo adquirieron una nueva significación de combate religioso. La vinculación identitaria con determinadas devociones manifestaba las raíces cristianas del pueblo español. Los prelados intentaron reconducir el potencial movilizador y sensorial de los ritos hacia el templo y hacia significaciones ortodoxas. Se promocionaron determinadas devociones más controladas por la Iglesia o el culto a referentes sagrados centrales en la narrativa de la nueva España: Virgen del Pilar, Inmaculada, San José, Sagrado Corazón o Cristo Rey, frente a aquellas devociones cuyas significaciones y prácticas rituales desbordaban los significados católicos²². El propósito era hacer de los barrios y ciudades templos y convertir los ritos en prácticas eucarísticas. Sin embargo, pese a los logros purificadores obtenidos, prelados como los cardenales Segura en Sevilla, Santos Olivera en Málaga o Parrado García en Granada, manifestaron en la década de los cuarenta su descontento con unos perfiles devocionales y unas prácticas rituales eminentemente folklorizadas, insistiendo en las lecturas más teológicas y enfrentándose a las autoridades políticas del régimen que veían en las romerías y las procesiones oportunidades para hacer política o para reforzar imatopos de cara a la promoción turística²³. En el seno de la Iglesia española, Segura y otros prelados que habían apuntalado los perfiles nacio-

²² Cfr. C. Rina Simón, *Nation, Faith, and Devotions: Sacralized Mobilization and Patriotic Restoration during the Spanish Civil War*, en G. Alonso, C. Hernández Burgos (eds.), *The Soul of the Nation. Catholicism and Nationalization in Modern Spain*, Berghan Books, 2024, pp. 195-216.

²³ El cardenal Segura publicó numerosas cartas pastorales para la purificación de las procesiones y romerías. Cfr. *Carta Pastoral: Las Fiestas de Semana Santa en Sevilla*, in *Boletín Oficial Episcopal del Arzobispado de Sevilla*, marzo, 1944: «Son muchos, desgraciadamente, los extranjeros que, visitando esta ciudad durante las fiestas de Semana Santa y ferias de primavera, llegan a confundir unas y otras como si fueran las fiestas profanas continuación de las primeras».

nalcatólicos de la dictadura y habían sancionado la Guerra civil en clave de cruzada, fueron perdiendo paulatinamente su influencia en unos ritos connotados de lecturas culturales, folklorizadas y regionales. El modelo teocrático que habían escenificado en las celebraciones de la victoria en la iglesia de Santa Bárbara de Madrid el 20 de mayo de 1939²⁴ no se perdió por completo, pero se fueron superponiendo otras significaciones nacionalistas y turísticas. La vinculación de las devociones locales con la legitimidad de origen de la dictadura se proyectó en el tiempo, así como el entramado simbólico e institucional que hizo que, por ejemplo, la ciudad de Sevilla en 1946 incluyera en su lema el título de “la muy mariana” y que la Virgen estuviera cada vez más presente en el nomenclátor de la ciudad y se ensancharan referentes devocionales de identificación local en torno a determinadas imágenes, cuya sacralidad y potencial comunitario se activaba en los procesos rituales.

La movilización de las vírgenes²⁵ adquirió nuevas formas a partir de la exportación de un modelo de culto transnacional que integró la Iglesia española en sus prácticas devocionales. Nos referimos al peregrinaje invertido de la Virgen de Fátima por el cual, en lugar de fomentar la piedad a partir de la peregrinación a determinados santuarios, eran las propias imágenes las que recorrían el mundo recatolizando el espacio, mostrando la capacidad de movilización de los católicos y esparciendo por el territorio todo tipo de milagros y hechos sobrenaturales que atestiguaban la presencia de lo divino en contextos cada vez más desacralizados. La Virgen de Fátima fue coronada canónicamente el 13 de mayo de 1946, con evidentes significaciones políticas anticomunistas y recatolizadoras. Celebrados los actos, una copia de la imagen, la Virgen peregrina, comenzó un viaje evangelizador por medio mundo. Se trataba de un modelo devocional diferenciado, que aprovechaba

²⁴ Cfr. G. Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée Brouwer, 2002.

²⁵ El concepto lo ha propuesto A. Álvarez Bolado, *Para ganar la Guerra, para ganar la Paz. Iglesia y Guerra Civil: 1936-1939*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 40-47 para denominar el uso legitimador de la sublevación militar a partir de la movilización de imágenes y devociones marianas.

los nuevos medios de transporte – aviones, helicópteros, automóviles – para promover el culto a una advocación símbolo de la resistencia católica a la revolución. El 9 de enero de 1947, la Virgen peregrina entró en España en barco por Almonte, en Huelva, tras haber recorrido los meses anteriores todos los pueblos de Portugal. No era, por tanto, un referente devocional local sino la tentativa de extender un modelo transnacional que sintetizara la posición de la Iglesia católica en el contexto de Guerra Fría y reforzara desde el ámbito espiritual la oposición al comunismo²⁶. Las ciudades por las que pasaba se convertían en “templos”. Este tipo de prácticas devocionales encajaba con el postulado de los prelados y ofrecía una piedad popular alternativa a la de los ritos festivos locales, de ahí que los obispados pusieran todo tipo de facilidades y tomaran el modelo para incentivar peregrinaciones nacionales de imágenes y reliquias.

El 24 de mayo de 1948, la virgen peregrina de Fátima llegó a Madrid, presidiendo Franco y Carmen Polo una misa multitudinaria en el que la prensa recogió “curaciones prodigiosas”²⁷. El peregrinaje invertido también promovió “santas misiones” por las que imágenes religiosas de fuerte arraigo local eran trasladadas a las periferias obreras de las ciudades para “evangelizar” espacios que vivían al margen de los imaginarios nacionalcatólicos hegemónicos.

5. Devociones, autenticidad y atracción turística

La dictadura franquista, sobre todo tras la creación del Ministerio de Información y Turismo en 1951, al tiempo que facilitaba la purificación nacionalcatólica de las devociones populares y las militarizaba y las utilizaba para su legitimidad sacro-popular,

²⁶ P.J. Véase Magry (ed.), *Cold War Mary. Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, Lovaine, Leuven University Press, 2020.

²⁷ *Ante la Virgen Santísima de Fátima la muchedumbre congregada ayer en la plaza de la Armería presenció curaciones prodigiosas*, in «ABC», 30 maggio 1948, p. 15. Se pueden consultar en el NO-DO las imágenes de los actos y de los “milagros”: <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-b-n/virgen-fatima-espana/2847875/>.

comprendió su potencial en la atracción de turistas. La creación y consolidación de una red moderna turística buscaba promocionar las teorías de la excepcionalidad española, promocionar la imagen del país en el exterior valiéndose del *softpower* de la tradición y la autenticidad y favorecer la entrada de capitales como revulsivo de una economía que estaba abandonando la autarquía. En este sentido, la dictadura desplegó mecanismos sincréticos y adaptativos que integraran el mayor número posible de referencias culturales. La exaltación de la variedad regional que promovía la Sección Femenina de Falange no contradecía el nacionalismo español, al contrario, era expresión de su “grandeza”²⁸.

Sin embargo, esta diversidad no encajaba en los perfiles que estaba adquiriendo el turismo de masas moderno, que “vendía” productos culturales imago-típicos y sintéticos de lo que representaba cada nación. La religiosidad popular española pronto se convirtió en uno de los atractivos turísticos del país, expresión de unas formas rituales en extinción. Tras unos inicios dubitativos, en los que la propaganda turística del país intentaba promocionar su diversidad folklórica regional, a partir de 1953 la promoción turística del país se focalizó en las playas, el clima benigno y las expresiones culturales pertenecientes a un difuso, si bien reconocible, imaginario integrado en torno al término de “pan-dereta”²⁹. La religiosidad festiva, como el flamenco o la tauromaquia, eran las marcas distintivas, lo que el país podía ofrecer al visitante. De ahí que las autoridades políticas locales fomentaran la autoexotización de los celebrantes, remarcando las actitudes más expresivas que cumplieran con las expectativas – cargadas de imago-tipos neorrománticos – de los turistas. En un ejercicio

²⁸ X.M. Núñez Seixas, *Imperios y danzas. Nacionalismo y pluralidad territorial en el fascismo español (1930-1975)*, Madrid, Marcial Pons, 2023; C. Ortiz García, *The uses of Folklore by the Franco Regime*, in «Journal of American Folklore», 112-446, 1999, pp. 479-496. Un análisis comparativo de lo folk en otros regímenes totalitarios en S. Cavazza, *Nazione, nazionalismo e folklore. Italia e Germania dall'Ottocento a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2024.

²⁹ Término publicado en los informes para la mejora de la oferta turística solicitados por el Ministerio de Información y Turismo en 1953. Archivo General de la Administración, (03) 049.004 top 22/68.502-69.606, legajo 18520.

de equilibrio, las mismas autoridades que aprovechaban cada rito para recordar el orden de jerarquías emanado de la victoria y enfatizaban los perfiles purificadores y nacionalcatólico de las celebraciones, fomentaban prácticas costumbristas y casticistas que no siempre encajaban en su modelo normativo. De cara a los foráneos, el Ministerio de Turismo enfatizó en aquellos aspectos más coloristas de la religiosidad popular y en la pintoresca relación de los españoles con lo sagrado. El 9 de octubre de 1958, cuando falleció Pío XII, las procesiones y romerías españolas formaban parte de la oferta turística española y, al mismo tiempo, comenzaban a languidecer por dinámicas que desbordan los límites de este análisis pero que entroncan con el cambio generacional y el paulatino distanciamiento social de prácticas significadas con las políticas de memoria de la victoria.

6. Conclusiones

En estas páginas hemos realizado un recorrido interpretativo sobre la evolución de las prácticas festivas y devocionales en España durante el pontificado de Pío XII, marcadas por la Guerra civil, la victoria y los mecanismos de legitimación sacro-popular del régimen. Sin embargo, la presión política por significarlas y de las autoridades católicas por purificarlas en clave nacionalcatólica no puede llevarnos a negar agencia a los participantes y devotos, cuyas nociones de tradición y del código de conducta ritual obligó a que el franquismo se construyera desde lo local con habilidades sincréticas. Las devociones con fuerte arraigo comunitario fueron resignificadas y puestas al servicio de la legitimidad franquista y de su relato historicista, pero por su impronta identitaria y versatilidad sobrevivieron al régimen, incluso con un renovado impulso en el período democrático. La trayectoria diacrónica de las devociones pertenecientes al ámbito de la religiosidad popular evidencia, por un lado, su fuerte implantación en los imaginarios locales y su potencial generador de vínculos identitarios, tradicionales y trascendentes. Esto explica el interés del franquismo desde

los primeros compases de la guerra por hacerse con su capital simbólico. Por otro, constata cómo los fenómenos devocionales, revestidos de una pátina de atemporalidad, son formas dinámicas que nos permiten acercarnos a los procesos históricos con mayor profundidad, ya que son al mismo tiempo expresión de época y espacio de construcción de imaginarios políticos y culturales generadores de sentido en horizontes locales marcados por las relaciones poliédricas entre lo sagrado y lo identitario.

