

Fecha de Recepción: 19/06/2017

Fecha de Aceptación: 08/09/2017

COFRADÍAS Y PODERES POLÍTICOS. UNA APROXIMACIÓN A LAS HERMANDADES DE SEMANA SANTA EN LA HUELVA DEL PRIMER FRANQUISMO

COFRADÍAS AND POLITICAL AUTHORITIES. AN APPROACH TO THE EASTER'S COFRADÍAS DURING EARLY FRANCOISM IN HUELVA

José Carlos Mancha Castro

Universidad de Sevilla

Resumen.

El presente artículo¹ pretende un acercamiento a las cofradías de Semana Santa en la Huelva del primer franquismo. A través del vaciado de la prensa local del momento –Diario de Huelva, La Provincia y, sobre todo, el Odiel–, de las revistas de temática cofradiera, el análisis etnográfico visual, los testimonios legados por las fuentes orales y escritas y la bibliografía existente sobre la temática, pretendemos abordar la reconstrucción simbólica de la Semana Santa y las hermandades en esos años de franquismo temprano. Las cofradías fueron armas políticas utilizadas para la construcción y reproducción de un imaginario memorialístico sobre la guerra civil y para mostrar la adhesión pública a los valores nacionalcatólicos durante los años más intensos del proyecto

1. Este artículo se enmarca en una parte de las investigaciones de la tesis doctoral que el autor realiza en el departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla bajo el título “Modelos de expresividad, funciones sociales y políticas y significaciones de la Semana Santa de Huelva en el franquismo y la nueva democracia liberal”. La dirección de la misma se debe al profesor Dr. David Florido del Corral, mientras que el profesor Dr. Isidoro Moreno Navarro ejerce como tutor de la investigación.

de recatolización de la ciudad onubense. Mediante el control de las hermandades, la jerarquía eclesiástica y las autoridades cívico-militares franquistas locales, dispusieron de espacios sociales y ceremoniales donde se fusionaban liturgias militares, fascistas –falangistas- y católicas. Debido a estas injerencias, las cofradías fueron asociaciones fuertemente patrimonializadas por el Régimen. Además, las hermandades reorganizadas y fundadas en la posguerra comparten un conjunto de características que las encuadra en un modelo socio-antropológico particular que aquí proponemos.

Palabras claves.

Cofradías, Primer franquismo, Iglesia católica, Política, Huelva, Semana Santa

Abstract.

The present research aims to approach the topic of the Easter's *cofradías* during early Francoism in Huelva. We attempt to address the symbolic reconstruction of Easter and *cofradías* in those years of early Francoism through the exploration of the local press of that moment –Diario de Huelva, La Provincia and, above all, Odiel-, the visual ethnographic analysis, the testimonies bequeathed by oral and written sources and the existing literature about the subject. *Cofradías* were political weapons used for the creation and reproduction of a memorial imaginary about Spanish Civil War. They were used to show public adherence to national-catholic values during the most intense years of the re-catholicization project in Huelva. Through *cofradías*, the hierarchy of the Catholic Church and the political and military authorities of Franco's regime arranged social and ceremonial spaces where they merged military, fascist –falangist- and catholic liturgies. Due to these interferences, *cofradías* were associations strongly affected by Franco's regime. In addition, *cofradías* that were reorganized and founded during early Francoism are characterized in a particular socio-anthropological model that we analyse here.

Keywords.

Cofradías, early Francoism, Catholic Church, Politics, Huelva, Easter

1. EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO. DE LAS “TURBAS DE LOS DÍAS ROJOS” A LA “PAZ INCIVIL DE FRANCO”.

El patrimonio de las cofradías onubenses había sido hecho cenizas durante el violento proceso revolucionario desatado por el intento de golpe de Estado del 18 de julio de 1936. Como probable respuesta a la emboscada y brutal asesinato de un numeroso grupo de mineros y milicianos onubenses desplazados hasta Sevilla para sofocar el golpe, durante los días 20 y 21, los elementos más exaltados del anticlericalismo y el izquierdismo en la ciudad asaltaron templos y destrozaron multitud de enseres de carácter religioso,

archivos parroquiales, sedes de partidos políticos ultraderechistas y domicilios y centros de reunión de la alta burguesía y la derecha económica (Abades y Cabaco, 2009; Espinosa Maestre, 2005). Por lo general, se respetó la vida de los eclesiásticos y las personas de derechas pero no sus propiedades ni aquellos símbolos identificados con la religión, la tradición y el conservadurismo político².

El alzamiento y los sucesos de la Pañoleta desataron un intenso proceso revolucionario en Huelva, que encontró en la violencia iconoclasta su más claro exponente. La Iglesia, las élites conservadoras tradicionales y las clases acomodadas representantes del capital, fueron acusadas de quebrantar el orden constitucional y se convirtieron en el principal objetivo de las iras populares. Las cofradías fueron percibidas como instituciones que eran patrimonio simbólico de aquellos que apoyaban los planes golpistas de gran parte del ejército, de la jerarquía de la Iglesia católica, de grandes terratenientes y de los sectores conservadores y monárquicos. No en vano, el mecenazgo y el gobierno de las hermandades de Semana Santa eran ejercidos por élites pertenecientes al conservadurismo político onubense que, ya durante los años republicanos, habían mantenido diferentes disputas y enfrentamientos con las cofradías como centro de debate³. Y contra ellos se desató esa tormenta de violencia simbólica de clase que invadió a muchos exaltados durante los días 18 y 23 de julio, y que se mostró con mayor intensidad en los saqueos y la quema de iglesias de los días 20 y 21.

Los disturbios ocasionados por las “*turbas de los días rojos*” –como gustó llamar, a la prensa franquista, a los sucesos violentos y desórdenes públicos acaecidos en el tiempo

2. Si aceptamos los datos aportados por Espinosa Maestre (2005), la ‘represión’ de la izquierda en la capital acabó con la vida de seis personas entre los días 18 y 23 de julio. Entre las víctimas había un armador y exportador de pescado, un camarero, un médico, un soldado, un empleado del que se desconoce ocupación y un único sacerdote, Mariano Caballero Rubio, de ideología carlista y capellán del grupo de requetés de Huelva, que fue asesinado el 23 de julio. Otros curas y derechistas estuvieron retenidos de forma preventiva, por orden de un comité circunstancial de dirigentes locales, en improvisadas cárceles y, muy posiblemente, eso les libró de ser presa de las iras de los más exaltados. Las autoridades republicanas onubenses condenaron los asesinatos y los hechos vandálicos, tratando de impedir, en la medida de lo posible y a veces sin conseguirlo, los saqueos y los ataques físicos contra personas de derechas y sus propiedades (Feria Vázquez, 2016). “*En ninguno de los seis asesinatos cometidos en Huelva puede probarse la participación o inducción de las autoridades republicanas, incapaces sí de controlar abiertamente el caos provocado por la sublevación del 18 de julio*” (Espinosa Maestre, 2005: 143).

3. Las cofradías no procesionaron en cuatro de las cinco semanas santas republicanas (1932, 1933, 1934 y 1936) a modo de protesta por las medidas laicistas del gobierno de la República y del ayuntamiento. Únicamente salieron cuando hubo un acercamiento por parte de las autoridades políticas municipales y los comerciantes, interesados en recuperar para la ciudad la popular fiesta, y que curiosamente coincidió con un gobierno radical-cedista en el Estado. Álvarez Rey y Ruiz Sánchez (1990) y Fernández Jurado (1997) también dan cuenta de estas disputas y enfrentamientos entre los dirigentes de las cofradías y concejales del ayuntamiento. Además, si examinamos los nombres de muchos de los directivos de las hermandades de esos años, veremos que coinciden con destacados puestos políticos que habían militado en el Partido Conservador y la Unión Patriótica en los años veinte. Para ello ver la obra de García Díaz (2004).

transcurrido entre golpe y la ocupación de la ciudad- duraron apenas once días, ya que el 29 de julio la capital fue tomada por las tropas rebeldes del general Gonzalo Queipo de Llano. Una vez “*liberada*” la ciudad, las nuevas autoridades emprendieron un intenso proceso propagandístico de legitimación de la guerra entre la población. Durante los primeros meses, el nuevo poder político tenía bastante claro qué destruir y perseguir: personas, sindicatos y asociaciones políticas de izquierdas, elementos que no se sumaran al fervor nacionalcatólico del momento, instituciones educativas laicas y todo aquello que contuviera ecos de democracia, de ideales revolucionarios y que se opusiera al orden, a la tradición, a la religión católica y a la patria.

Con la práctica de una fortísima represión, el omnímodo control de la educación y la prensa local, y junto a los discursos de los párrocos, se conformó un conjunto de relatos, narrativas y mitos que debían servir para legitimar, bendecir y sacralizar la guerra y la dictadura –para convertirla en ‘*Cruzada*’-; para construir, en definitiva, la memoria de los vencedores. La entrada de *lo sagrado* en escena fue fundamental para ello, comenzando así, desde muy temprano, un firme proyecto de *recatolización* que perseguía la reconstrucción y establecimiento de la ideología y los valores nacionalcatólicos, al igual que pasó en todas las poblaciones que, como Huelva, quedaron en la retaguardia⁴.

A través de la propaganda de los medios de prensa y de las instituciones educativas y religiosas, se imbuyó a la población en un relato, a veces, de corte *católico fascistizado* y, en otras ocasiones, de corte *fascista catolizado*. Y de la fusión de los discursos fascistizados, procedentes de las autoridades del régimen, con los mitos sacros legitimadores de la ‘*Cruzada*’, provenientes de los jerarcas católicos, se conformó un metarrelato que se impuso en todos los canales propagandísticos, educativos y socializantes, y que era una mezcla de catolicismo esencialista y nacionalismo exaltado. Ese metarrelato dictaba que el catolicismo era la fuente de sentido del ser español y que, por tanto, españolismo y catolicismo iban unidos de manera consustancial; pero debido a la introducción de corrientes de pensamiento revolucionarias –como el marxismo-, provenientes de otras zonas de Europa, se habían visto invadidos esos valores cristianos y patrióticos, que eran la esencia de España. Entonces, ante esa ‘invasión’ ideológica, una parte del ejército, la jerarquía de la Iglesia católica y la gente de orden tuvieron que reaccionar con el uso de la fuerza y guiados por un levantamiento militar, *modus operandi* ya ensayado a lo largo del siglo XIX y principios del XX.

Se dieron multitud de ejemplos de este tipo de narrativas en la prensa de la época:

4. El tema de la “recatolización”, la utilización política de lo sagrado y la construcción de los imaginarios franquistas en torno a la religiosidad popular durante la dictadura ha sido abordado por autores como di Febo (1988; 2004), Casanova Ruiz (2005), Langa Nuño (2014), Navarro de la Fuente (2014) o Rina Simón (2015). Asimismo, para un acercamiento integral a la compleja construcción simbólica del régimen político franquista, sugerimos el trabajo de Box Varela (2008).

“Cristo derramó su sangre para salvar a la Humanidad. España, elegida de Cristo, derrama su sangre joven cumpliendo así, sencillamente, un glorioso destino marcado de salvar al Hombre descreído, materialista, sin más norte en su vivir que sus concupiscencias. Por la sangre, esto es, de España el Mundo se salva de nuevo de la invasión materialista. [...] De nuevo la Humanidad se redime por la sangre de los elegidos de Cristo, por la sangre española, que tiene en esta Semana de Pasión sabor y fecundidad, ejemplo vivo de cómo ha de ser el espíritu español auténticamente católico, profundamente cristiano”⁵.

“Empieza la Semana Santa, con su bagaje de fiestas a celebrar por la Iglesia Católica y para cumplimiento del pueblo español, cuya catolicidad lleva en sus fibras como algo consubstancial [...]. Con el día de hoy ábrese, en la vida local, un paréntesis de recogimiento y de culto, que hemos de ser los primeros en guardar y rendir, uniendo nuestra voz a la del pueblo en las rogativas a Dios por la victoria final y definitiva de los ejércitos del Caudillo Franco, confiados a la protección del Señor de los Ejércitos”⁶.

“Huelva es profundamente religiosa. Para demostrar esta cualidad, que le hace esencialmente español, el onubense tiene estos templos para su pública manifestación de fe católica”⁷.

En gran medida gracias a la bendición que le concedió la Iglesia católica, el franquismo se convirtió en la ideología unificadora y mesiánica de la España nacional, en un proyecto de lo que Gentile (2004) ha denominado como “*religión política*”, cuyo ideario pretendía basarse en una legitimación mítica y trascendente⁸. A través de Falange Española Tradicionalista y de las JONS –partido único en el que Franco unificó a todas las fuerzas políticas reaccionarias protagonistas del golpe-, en todas las celebraciones políticas, militares, católicas y festivas, se instituyó una liturgia colectiva mediante la que se expresaba la comunión de los seguidores con el caudillo Franco, por cuyo papel de líder mesiánico era exaltado como un enviado de Dios –“*Ducem nostrum Franciscum*”-. En palabras de Carr (2009: 577), “*sus apologistas inventaron la doctrina del caudillismo*

5. Párrafo del artículo ‘Gozo y dolor del Jueves Santo’, publicado en el diario onubense La Provincia el Jueves Santo 25 de marzo de 1937, p. 3.

6. Fragmento del artículo ‘La Semana Santa’, firmado por THUR en la sección ‘Perfil onubense’ del diario Odiel de 10 de abril de 1938, p. 5.

7. Díaz Hierro (1951: 21).

8. Gentile (2004: 57) señala que “*se puede hablar de sacralización de la política cuando una entidad política, por ejemplo la Nación, el Estado, la Raza, la Clase, el Partido, el Movimiento, se transforma en una entidad sagrada, es decir, trascendente, indiscutible, intangible y, como tal, se convierte en el eje de un sistema, más o menos elaborado, de creencias, mitos, valores, mandamientos, ritos y símbolos, transformándose así en objeto de fe, de reverencia, de culto, de fidelidad y entrega para los ciudadanos hasta el sacrificio de la vida, si fuera necesario. Cuando esto ocurre, nos encontramos ante la constitución de una forma moderna de religión política*”.

para describir lo que se parecía menos a una moderna dictadura –mecanismos represivos aparte- que a la monarquía de Felipe II”. Una doctrina que ni mucho menos fue única, y en la que pugnarón diferentes concepciones y una pluralidad de significados del término *caudillo*. Significados “*diversos, a veces encontrados y casi siempre cambiantes*”, derivados de las distintas conceptualizaciones realizadas por los diferentes proyectos políticos que compitieron en el seno del régimen (Saz Campos, 2012: 46).

Los primeros años del régimen en Huelva, los que comprenden entre 1937 y 1941, fueron los de mayor similitud a un sistema fascista y donde más se dejó notar la hegemonía de FET y de las JONS. Cordero Olivero (1997) se ha acercado al desarrollo de las celebraciones públicas y festivas de Huelva entre los años 1937 y 1939. El falangismo se apoderó de ellas, las utilizó e implantó una praxis paramilitarista. Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 246) denominan esta etapa como la de los años de la “*fascistización de la dictadura*”, una mixtura de fascismo y catolicismo que dominó la sociedad española de posguerra. Box Varela (2008: 198) revela un doble proceso de simbiosis ideológica que caracterizó este período fundacional de la dictadura: “*la catolización del discurso fascista falangista y la fascistización del discurso nacionalcatólico y contrarrevolucionario*”.

El Movimiento pregonaba una cultura oficial basada en una mezcla de entusiasmo imperial de los falangistas, de exaltación de las virtudes militares proveedoras del orden y la paz, y el fomento y la práctica de una religiosidad colectiva tremendamente emocional, militarizada y manipulada, que identificaba al país como una reserva exótica donde se practicaba la defensa del catolicismo tridentino. Di Febo (1988; 2004) ha estudiado la politización de lo sagrado y la aprehensión de los modelos estéticos, expresivos y las prácticas neobarrocas desde el comienzo de la dictadura. Eran tiempos para ahondar en ese relato mítico que identificaba a la España nacionalcatólica como heredera de la España imperial del Siglo de Oro.

Con la caída de los fascismos europeos a mediados de los años cuarenta, la primacía del nacionalsindicalismo de los falangistas de FET y de las JONS dejó paso al nacionalcatolicismo de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas en el gobierno franquista. A juicio de Carr (2009: 595), “*el falangismo se había convertido en una molestia en el plano internacional*” para los intereses de la dictadura y, por este motivo, Franco fue paulatinamente abandonando la tarea de fascistizar España. A partir de 1945 se hizo imposible continuar con esa simbiosis entre fascismo y catolicismo en un mismo corpus ideológico. Por ello, el dictador intensificó la imagen exterior de que España era un país nacionalcatólico, y la importancia que para ello jugó la jerarquía de la Iglesia fue fundamental.

Durante toda la década de los cuarenta y los cincuenta, FET y de las JONS continuó siendo la institución más vigorosa del régimen en la ciudad. A través de sus diversas organizaciones siguió controlando la prensa, parte de la educación local y las fiestas

populares. El ambiente cultural se había transformado en una especie de *cultura de la comunión* con los valores y simbologías que eran impuestos por el aparato local del régimen, que logró, en palabras de Casanova Ruiz (2005: 322), “*la resurrección del patrimonio simbólico tradicional*”, aunque manipulado y transformado profundamente.

2. RELACIONES ENTRE PODERES EN LAS PROCESIONES DE SEMANA SANTA. COMUNIÓN LITÚRGICA ENTRE MILITARISMO, FASCISMO FALANGISTA Y CATOLICISMO (NEO)TRIDENTINO

*“Este año, por la paz que nos trajeron las armas victoriosas, la Semana Santa, como decimos, se ha celebrado con el máximo entusiasmo y renovado fervor. Quizá falten muchas imágenes veneradas que la horda destruyó en su loca vesania, pero la devoción erigió nuevos pasos y está aumentada por el recuerdo vivísimo de aquellos tres años que España sufrió su Pasión”*⁹.

Todas las cofradías de Semana Santa existentes en Huelva con anterioridad a la guerra –a excepción de la de los Judíos- perdieron sus imágenes y una parte significativa de su patrimonio material en la “*tea purificadora*” de edificios religiosos desencadenada en la ciudad tras los sucesos de la Pañoleta¹⁰. A este “*martirio de las cosas*” sagradas –como lo denominó el obispo Antonio Montero Moreno (citado en Casanova Ruiz, 2005: 193)-, la población católica, la jerarquía eclesiástica y las nuevas autoridades franquistas locales, reaccionaron con un profundo proceso de recatolización de la ciudad que, en la esfera de la religiosidad popular, quedó sintetizado en la organización de multitud de prácticas y rituales impregnados de un innegable contenido político, como fueron las abundantes procesiones de desagravios, de rogativas y de acción de gracias.

Ese repertorio ceremonial público se observa de una manera más intensa en los años que van de 1937 a 1939. Las procesiones se transformaron profundamente y aparecieron engrandecidas por la masiva presencia de falangistas, requetés, militares, guardias civiles, policía urbana, autoridades eclesiásticas y otros cargos públicos, que procuraron producir la imagen de una fiesta robustecida que resucitaba, tras el calvario anticlerical y republicano, por la providencial intervención del bando nacional. En algunos cortejos también se permitió la participación de nazarenos de otras cofradías o de personas que, aunque no fueran hermanos, simplemente cumplieran el requisito de utilizar el hábito

9. Artículo ‘Huelva rindió a sus veneradas imágenes todo el fervor de su catolicidad’, firmado por Antonio Rebollo en el Odiel del Domingo de Resurrección 24 de marzo de 1940, p. 3.

10. Ordóñez Márquez (1968) abordó el tema de la iconoclasia en Huelva desde la perspectiva y la narrativa de las tesis historiográficas franquistas. Citamos su obra a pesar de posicionarnos desde una evidente distancia científica. Otros acercamientos más recientes como los de Espinosa Maestre (2005) y Abades y Cabaco (2009), también nos remiten este objeto como parte de sus investigaciones, buscando nuevas causas y explicaciones.

propio de la hermandad. Esto fue común en cofradías como la Buena Muerte, San Francisco o los Judíos en la Semana Santa de 1937¹¹.

Aún para esa Semana Santa la mayoría de las hermandades no habían podido rehacer la totalidad de sus imágenes titulares. Por ello, la de San Francisco desfiló con una fotografía de su Virgen del Mayor Dolor, que fue ataviada con enseres pertenecientes a la desaparecida imagen. La de la Buena Muerte lo hizo con una imagen mariana que adquirieron en la localidad costera de Cartaya. La del Nazareno, por su parte, portó una obra pictórica del Señor revestida por una bandera rojigualda.

Desde 1937 hasta mediados de los años cuarenta, los iconos religiosos que concentraron una mayor carga de politización fueron la llamada Virgen de la Amargura en su Soledad, de la reinventada procesión del Silencio, y los dos referentes identitarios religioso-populares de la ciudad: el Nazareno y la patrona, la Virgen de la Cinta. La Virgen de la Soledad del Santo Entierro, a cuya cofradía habían pertenecido históricamente las clases acomodadas y las élites conservadoras de la Huelva anterior a la guerra, fue destruida y no volvió a rehacerse una nueva imagen hasta 1944. Sin embargo, esto no fue óbice para que, al menos, en los años que siguió desarrollándose el conflicto armado en otras partes del Estado, hubiera quien la recordara e invocara para que intercediera por el triunfo del bando sublevado:

*“Madre de la Soledad,
que de San Pedro eras gloria,
te pido por la victoria
de nuestra España inmortal”*¹².

A través de sus cargos directivos, las hermandades más populares se prestaron a publicitar las virtudes de la causa franquista, entregando donativos al gobernador civil y militar o elevando sus peticiones a favor de que la protección divina recayera sobre las tropas de Franco. Así lo hizo, por ejemplo, la del Nazareno el día 20 de marzo de 1938, una vez bendecida la imagen del Señor en el atrio de la destruida parroquia de la Concepción. Se entregó la cantidad de ciento cincuenta pesetas al gobernador para que fuera distribuida *“en la forma que crea más conveniente”*, siendo finalmente destinada *“a la suscripción para las poblaciones liberadas”*. La hermandad invitó al pueblo católico de Huelva a participar en el acto de bendición y en la posterior procesión de traslado hasta la iglesia

11. Así nos lo relatan las crónicas del diario La Provincia de los días 23, 25 y 27 de marzo de 1937.

12. Saeta de Diego Díaz Hierro, publicada en la última página del Diario de Huelva del Jueves Santo 25 de marzo de 1937.

de la Milagrosa para aunar “*sus plegarias pidiendo por nuestra muy amada Patria, por su Caudillo y por nuestro glorioso Ejército y Milicias*”¹³.

Durante las Semanas Santas de 1938 y 1944, la procesión calificada de rogativas o de acción de gracias oficial fue la del Silencio, encargada de cerrar los cortejos procesionales en la noche del Viernes Santo. Así la publicitaba la prensa local:

*“Numerosos cofrades de esta hermandad y devotos de Nuestra Señora de la Amargura en su Soledad, y atendiendo a ruegos de nuestra dignísima Autoridad municipal, sacarán en procesión de penitencia y rogativa a la Santísima Virgen con este título, a las diez de la noche, de la iglesia de la Milagrosa, el Viernes Santo, para pedir la pronta terminación de la guerra y que la Virgen derrame sus gracias espirituales sobre nuestro invicto Caudillo el Generalísimo Franco, y nuestro glorioso Ejército y Milicias, e invitamos a todas cuantas personas quieran asistir”*¹⁴.

*“Procesión oficial de Nuestra Señora de la Amargura en su Soledad en memoria y sufragio de las almas de los que gloriosamente dieron su vida por Dios y por España en la pasada Cruzada”*¹⁵.

Pero que ostentara la catalogación de procesión oficial no quería decir que fuera la única en la que participaban diferentes puestos políticos, civiles y militares del Movimiento. En realidad, todas las procesiones se vieron copadas por multitud de autoridades que, junto a las eclesiásticas, solemnizaban el ritual, lo militarizaban y lo transformaban en una sincrética práctica en la que se ponían de manifiesto diversos ritos y liturgias de naturaleza distinta.

Aunque la presencia de autoridades militares y civiles era una realidad en los cortejos de ciertas cofradías con anterioridad al franquismo, no es menos cierto que, a partir de 1937, las mismas se multiplicaron y, aquellas procesiones como las que ostentaron rango oficial, se parecieron más a desfiles militares y paramilitares que a populares procesiones de Semana Santa. Todas las bandas de cornetas y tambores que participaban eran de procedencia castrense o paramilitar y, a excepción de las municipales, las bandas de música también. Incluso en el andar de los pasos quedaba patente la influencia marcial, con capataces y costaleros simulando las formas de desfilarse en los actos militares:

13. La crónica del diario Odiel de 22 de marzo de 1938, p. 2, hace referencia a la entrega del donativo, y un recorte de prensa, hallado en la carpeta 178 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal, fechado el 19 de marzo de 1938, hace referencia a la invitación al acto de bendición y traslado de la imagen.

14. Reseña del diario Odiel del Domingo de Ramos 10 de abril de 1938, p. 4.

15. Crónica del Diario de Huelva del Jueves Santo 10 de abril de 1941, p. 5.

*“Los pasos andaban con un paso largo, levantando los pies, tipo militar”*¹⁶.

La cruz de guía y los pasos solían ser escoltados por piquetes de falangistas y requetés en sus diferentes secciones –sobre todo en el período de 1937 a 1939- y, ya posteriormente, por guardias civiles y policías urbanos, luciendo en todos los casos armamento. Tanto el gobernador militar como el civil, presidían una cofradía cada día de la Semana Mayor y delegaban en otro cargo su representación en aquella procesión a la que fuera imposible su asistencia, circunstancia común aquellos días en que más de una cofradía salía a la calle. Alcalde, jefe provincial y secretario local de FET y de las JONS, algún representante de la diputación, comandante de Marina o primer jefe de la comandancia de la Guardia Civil, entre otros, eran autoridades que también presidían los cortejos, ya fuera en representación del cargo ostentado o por delegación de otro de mayor rango. La posición ocupada en las procesiones solía ser diferente, ya que mientras en las catalogadas como de carácter oficial solían cerrar el cortejo tras el último paso, en otras solían ir colocados en la presidencia o antepresidencia de alguno de los pasos. Y entremezclada con ellos, la curia –representada en la figura del párroco y del arcipreste- presidía también las procesiones, puestas al servicio de causas e intereses políticos asociados a la protección sobrenatural y que desdibujaban, aún más, la tenue frontera que existía entre lo religioso y lo político.

El arcipreste Julio Guzmán y curas como Pablo Rodríguez González, José Muñoz o José Manuel Romero Bernal, no dudaron en confundirse con falangistas y militares, a quienes agradecían los servicios prestados en nombre de Dios y de España, exhibiendo un innegable patriotismo y mostrando su lealtad a la obra de Franco, en la que encontraban un destino salvífico y un interés común¹⁷. El propio arzobispo, cardenal Pedro Segura, difundió una carta pastoral el 15 de marzo de 1938 en la que manifestaba su visión del hecho cofradiero, advirtiendo que las cofradías estaban *“inseparablemente unidas a la vida no sólo religiosa, sino hasta cívica y militar”*¹⁸. Aunque bien es cierto que, posteriormente, él será uno de los primeros eclesiásticos que procurará separar las

16. Así lo afirma Enrique Izquierdo Salguero, actual capataz de pasos e hijo de Enrique Izquierdo ‘el Pío’, que fue capataz asalariado durante el franquismo. Entrevista realizada por Sugrañes Gómez (2000: 53).

17. En un obituario que Díaz Hierro publicó sobre la figura del sacerdote Pablo Rodríguez, días después de su muerte, podíamos leer las cuatro facetas principales que rigieron su apostolado, siendo una de ellas *“su gran amor a la Patria. Su patriotismo, guardado en la urna de la medida más adorable, valía verdaderos quilates. Era el número uno de esa pléyade de sacerdotes que han reconocido en Franco no sólo al salvador de España, sino al ángel custodio y protector de su hermosa religiosidad. Humildemente, sin estridencias ni pompa alguna, no perdía ocasión, aún después de las incomodidades y dolencias de su enfermedad, aún después de pasadas las emociones y fervores de los primeros momentos, de demostrar su gratitud a los poderes públicos, sobre todo en las recepciones oficiales de algunas efemérides patrióticas, con lo que se quedaba gozosamente satisfecho del deber cumplido”*. Artículo ‘Un sacerdote ejemplar’, publicado en el diario Odiel del día 26 de junio de 1970, p. 11.

18. Carta pastoral ‘Las cofradías y la vida cristiana’. Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla de 15 de marzo de 1938. Citada en Hurtado Sánchez (2000: 169).

liturgias fascistas falangistas expresadas en las procesiones, en un intento por hacerlas más formales y ortodoxas en su sentido religioso católico. Procesiones que, en ese momento, lo que ponían de manifiesto era la simbiosis total entre los pilares del nuevo régimen. Una coalición de poderes reaccionarios que con este tipo de prácticas, al mismo tiempo, politizaban ritos sagrados y sacralizaban actos políticos.

Uno de los ejemplos más gráficos de politización de los símbolos religiosos populares y de sacralización de los actos políticos fue la procesión extraordinaria que, a modo de rito de acción de gracias por la conquista de Madrid y el final de la guerra, protagonizaron la Virgen de la Cinta y el Nazareno. Sucedió el día 28 de marzo de 1939, un martes de la llamada semana de Pasión, a escasos cinco días de que diera comienzo una nueva Semana Santa. Las emisoras de radio del sur, a través de Radio Falange de Huelva, daban la noticia de la ocupación de la capital española y retransmitían el discurso de Ramón Serrano Suñer. Se engalanaron muchas partes de la ciudad con colgaduras, banderas rojigualdas y de FET y de las JONS y retratos del caudillo con guirnaldas de flores; se izó, a las doce y media, la bandera nacional en el gobierno civil; los edificios públicos y diversas casas particulares lucían iluminación eléctrica como en ocasiones de fiesta; repicaban las campanas y muchos manifestantes cantaban el *'Cara al sol'*, vitoreaban a Franco y gritaban *"¡Arriba España!"*.

Se convocó para las siete de la tarde una manifestación que partió del ayuntamiento y que fue presidida por las autoridades militares y civiles del Movimiento y las representaciones de todas las entidades, corporaciones y centros oficiales de la capital. En la misma se enarbolaron la bandera de la España nacional, la del Movimiento, las de todos los *"países amigos"* del nuevo régimen, así como el pendón de la ciudad y de la Falange. Los sones de las bandas de cornetas y tambores de las Organizaciones Juveniles, terrestres y navales, se unían a los de la Banda Municipal. El desfile pasó por los consulados italiano, alemán y portugués, concluyendo en la plaza José Antonio Primo de Rivera, desde cuyo templete de la música se pronunciaron patrióticos y fascistizados discursos por parte del alcalde, el director del diario Odiel, el jefe provincial de FET y de las JONS y el gobernador civil interino.

Y mientras todo esto ocurría, se procesionó triunfalmente a los dos iconos religiosos populares más significativos para los onubenses: la Cinta y el Nazareno. Este desfile procesional extraordinario asumió las funciones de servir como un rito más de adhesión popular al nuevo régimen, de basar 'la victoria' en intervenciones sobrenaturales y causas sagradas –porque *"Dios lo quiere"*–, y de mostrar ritualmente, de forma simbólica, la indisolubilidad de españolismo y catolicismo. Así fue narrado, al día siguiente, por el Odiel:

"A las siete de la tarde fue trasladada a la capital desde su Santuario la Patrona de Huelva, Nuestra Señora de la Cinta. El paso de la Virgen fue conducido a hombros

por muchísimos devotos, figurando en la procesión la Hermandad de la Cinta y muchísimo público.

Al llegar a la Plaza de la Merced, se unieron a la procesión las Organizaciones Juveniles con sus Bandas de cornetas y tambores, engrandeciendo el gentío de manera extraordinaria, que incesantemente daban vivas a la Patrona de Huelva.

La procesión llegó a las diez de la noche a la calle Concepción, a cuya hora hizo su salida desde la parroquia del mismo nombre la imagen de Jesús Nazareno. A las puertas de dicho templo el párroco don José Manuel Romero Bernal pronunció una elocuente y patriótica plática.

Los “pasos” de la Virgen y del Nazareno recorrieron las principales calles de la población en medio del gran fervor del pueblo onubense, reintegrándose al templo a altas horas de la noche”¹⁹.

No resulta difícil imaginar el éxtasis producido por el boato propio de las procesiones y su fusión con los comportamientos de los participantes, que iban desde el canto de saetas al acto masivo de realizar el saludo romano a los sonos del himno nacional a la entrada y salida de los pasos, levantando el brazo, “*abriendo bien la mano con el pensamiento puesto en Dios y la fe en Franco*”, como les rogaban las élites locales a sus conciudadanos²⁰. Era común leer reseñas como ésta en las páginas de la prensa que hablaban sobre la Semana Santa y las cofradías en los primeros años del franquismo:

“La procesión se reintegró al templo a las dos de la madrugada, y a pesar de la hora avanzada, numerosísimo público se agrupó a las puertas de la iglesia para presenciar su entrada. Al igual que a la salida la Banda de Música interpretó el Himno Nacional que fue escuchado en medio de un gran silencio y brazo en alto”²¹.

El cardenal Segura prohibiría el saludo “*a la romana*” en las procesiones de toda la archidiócesis de Sevilla en 1944 (Navarro de la Fuente, 2014: 120). Este hecho nos habla de la tensión que comenzaba a generar en algunos jerarcas católicos observar la mezcolanza de los lenguajes y las liturgias fascistas falangistas con las católicas. Muchos entendían que las procesiones de Semana Santa –como otras prácticas de religiosidad popular– debían ser purificadas de elementos no sólo costumbristas sino también políticos, si éstos ocupaban un lugar predominante a la práctica religiosa en la celebración. En el fondo, se puede intuir una pugna entre poderes de FET y de las JONS y de la Iglesia católica por el

19. ‘La conquista de Madrid en Huelva. Gran manifestación de júbilo. Vibrantes discursos patrióticos.’ Crónica del diario Odiel de 29 de marzo de 1939, p. 2.

20. Así lo pedía el alcalde Joaquín González Barba en su discurso por el fin de la guerra, que fue publicado en el Odiel de 29 de marzo de 1939, p. 2.

21. Breve reseña de la recogida de la procesión de la cofradía de San Francisco que hace el diario Odiel de 21 de marzo de 1940, p. 6.

liderazgo en el control de estas populares celebraciones. Y así comenzó la búsqueda de la ortodoxia religiosa del ritual, tarea que fue encomendada a la Comisión de Cofradías, brazo ejecutor de la autoridad eclesiástica, que sería creada en 1945 y cuya presidencia ostentaría el arcipreste Julio Guzmán por orden expresa del arzobispado:

“Será objeto de una vigilancia especial por esta Comisión de Cofradías, cuanto a las ordenanzas dichas se dispone sobre el comportamiento de los Hermanos fuera y dentro de la procesión, las paradas injustificadas de los “pasos” todo cuanto particularmente, colectiva o individualmente, desdiga de la seriedad, piedad y espíritu de penitencia que han de informar las manifestaciones de culto público, como son estas procesiones de Hermandades, en días tan santos”²².

En torno a 1944, una vez fundada la cofradía de los Mutilados y reorganizada la del Santo Entierro, ambas procesiones se establecieron como las de carácter oficial. Una oficialidad a la que se unió, posteriormente, la de los Judíos por su estrecha vinculación con la diputación provincial y, más adelante, una vez se cree la nueva diócesis de Huelva, con el cabildo catedral. Aunque muchas otras autoridades continuaran copando lugares de preeminencia en los cortejos de las demás procesiones, los grandes exponentes locales del poder político, militar y eclesiástico, se darían cita formalmente en los desfiles procesionales oficiales de estas tres cofradías. En las presidencias de sus cortejos quedó representada la *trinidad* del poder que conformaban gobernador militar, gobernador civil y arcipreste. Franco, que era Hermano Mayor Honorario de esas cofradías –entre otras-, presidía simbólicamente los tres desfiles procesionales con carácter oficial. En la de los Mutilados ocupaba su representación el gobernador militar; en la de los Judíos lo hacía el alcalde; mientras que en la del Santo Entierro le representaba el gobernador civil. Cuando ocupaban la presidencia en nombre del caudillo, solían ser situados, protocolariamente, tras el paso de palio, siendo antecidos por un piquete de soldados del Regimiento de Infantería. Por su parte, cuando ostentaban la representación de su cargo iban situados en una presidencia antecediendo al paso.

Una vez pasada la exaltación de los primeros años, cuando se comenzó a intuir cierta tensión entre las posiciones católicas y nacionalsindicalistas en el seno del régimen, algunos elementos vieron la necesidad de crear nuevos iconos y espacios ceremoniales propios en la Semana Santa que sirvieran para poder seguir ejerciendo un cierto control simbólico sobre la fiesta y para continuar desplegando en ella todo su imaginario memorialístico. Nuevas cofradías con nuevos símbolos, a través de los cuales poder mostrar más claramente la adhesión al ideario franquista, para continuar conmemorando la *guerra-cruzada* –haciendo una similitud entre la Pasión y el Calvario de Cristo y la

22. Sección ‘Cofradías de Huelva’. Séptima de las normas que han de observarse por todas las Hermandades y que proceden de la facultad del Vicario General de la Archidiócesis de Sevilla. Publicadas en el diario Odiel de 30 de marzo de 1947, p. 2.

de España- y para celebrar la ‘Resurrección’ de la Patria, la ‘Victoria’ del Movimiento y la ‘Paz’ de Franco.

3. LAS COFRADÍAS *ESTALACTITAS*. UNA CARACTERIZACIÓN SOCIO-ANTROPOLÓGICA

Denominamos cofradías *estalactitas* a aquellas que se fundan o reorganizan en la posguerra, en ese período del primer franquismo que situamos entre 1937 y 1951, y que están caracterizadas por una manifiesta transformación en sus modelos expresivos y estéticos y en sus funciones sociales. Consideramos pertinente la utilización del calificativo ‘*estalactitas*’, puesto que las entendemos como asociaciones fruto de la proximidad de sus dirigentes a los poderes franquistas, y que fueron apoyadas –si no impulsadas– por las autoridades públicas y la jerarquía eclesiástica locales para el cumplimiento de una serie de funciones que, en las líneas siguientes, intentaremos revelar²³.

Entre los años 1937 y 1951 tuvo lugar, tanto la reorganización de las hermandades existentes con anterioridad a 1936, como la fundación de tal número de cofradías que, prácticamente, se doblaría la nómina de hermandades de Semana Santa, sin ser este fenómeno producto de un crecimiento exponencial de la población. Antes de la guerra existían ocho hermandades penitenciales: el Santo Entierro (anterior a 1572), la Vera Cruz (anterior a 1583), el Nazareno (finales del XVI), los Judíos (mediados del siglo XVIII), San Francisco (1893), Pasión (1918), la Buena Muerte (1921) y la Oración en el Huerto (1922). En 1937 se fundaría, en el seno de la hermandad del Nazareno, la del Silencio, cuyo objetivo fue no dejar de realizar la icónica procesión “del silencio” que protagonizaba la Virgen de los Dolores de la cofradía de la Vera Cruz, que tradicionalmente venía cerrando los desfiles procesionales onubenses. En 1944, el Silencio se separaría formalmente de la del Nazareno mediante la aprobación de sus propias reglas. En 1939 se fusionaron las corporaciones de la Vera Cruz y la Oración en el Huerto. A partir de 1938 comenzaron a reconstruirse las imágenes perdidas por las cofradías que existían en 1936 y, entre 1940 y 1951, se fundaron siete nuevas hermandades: la Victoria (1940), los Mutilados (1943), las Tres Caídas (1944), la Borriquita (1947), los Estudiantes (1949), la Sagrada Cena (1949) y el Descendimiento (1951). También en 1945 se creó la Comisión de Cofradías, órgano rector de la celebración, encargada de velar por el cumplimiento de los fines religiosos y organizacionales de la Semana Santa bajo el control de la autoridad eclesiástica.

Moreno Navarro (1999; 2006b) propone una clasificación tipológica de cofradías en base a tres criterios que nos posibilitarían definir las y distinguirlas antropológicamente a lo

23. Tomamos el término ‘*estalactita*’ de Woodward, citado por Porras Nadales (1985), que a su vez es citado por Lemus López (1998), que se refieren así al partido de la UCD. Se trata de un calificativo gráfico para definir a unas asociaciones emanadas del poder, creadas para el cumplimiento de funciones simbólicas, sociales y políticas específicas y que entran rápidamente en crisis por la imposibilidad de materializar, totalmente, los fines para los que se originaron.

largo de la historia. Estos tres criterios responderían: a) al grado de exclusivismo que regule la forma de pertenencia a la hermandad (su carácter total o tendencialmente abierto o cerrado); b) el tipo de integración de los componentes en cuanto a la posición social que ocupan (horizontal o vertical); c) el ámbito o nivel de identificación simbólica que represente la hermandad (grupala, semicomunal, comunal o supracomunal). Si atendemos a estos criterios, las hermandades *estalactitas* fueron cofradías abiertas –aunque algunas de ellas pretendieron ser, sobre todo en sus inicios, parcialmente cerradas-, verticales y de carácter grupal. En las páginas siguientes procuraremos detenernos en el análisis de sus formas expresivas, las funciones sociales y políticas que jugaron y su estructura organizacional.

3.1. Modelos estéticos y de expresividad de las cofradías *estalactitas*

Para Fusi Aizpurúa la guerra y la dictadura “*supusieron el fin del excepcional momento cultural que España había vivido entre 1898 y 1936*” (Carr, 2009: 651). A partir de 1937 la estética de las cofradías se va a homogeneizar, se olvidará del modernismo y el regionalismo –con sus diversas tendencias historicistas-, y se centrará en el estilo neobarroco, impulsado en toda la España nacional y que, como bien ha estudiado di Febo (1988), evocaba las épocas gloriosas del imperio español, tan añoradas por Franco, los falangistas y el propio ejército. También evocaba a los tiempos de la Contrarreforma, cuando el catolicismo contestaba a los presupuestos ideológicos del protestantismo que penetraba en la lógica de otros Estados europeos. La España nacionalcatólica, ahora, también debía contestar a las ideologías políticas exóticas como el marxismo, que habían tomado auge desde el siglo XIX, y que eran consideradas ajenas a la tradición española por los nuevos poderes contrarrevolucionarios establecidos. Y en la lógica y la estética (neo)tridentina se encontró un fundamento mítico para unir a la nueva España nacionalcatólica con la vieja España imperial del siglo de Oro, comenzando un extraordinario proceso de invención de lo catalogado como tradicional español. Y a ese tradicionalismo había que agarrarse, pretendiendo convertir a España en una reserva espiritual del mundo occidental en la que se practicaba la defensa del catolicismo (neo) tridentino.

El neobarroco se convirtió, así, en la fuente de sentido estética y expresiva de la renovada Semana Santa franquista. Además, se trataba de un estilo artístico que casaba a la perfección con el componente teatral de la Semana Santa andaluza. Unido a la espectacularidad de los rituales fascistizados y militarizados que –como vimos- inundaron la Semana Santa del primer franquismo, conformó un complejo y sincrético universo simbólico. Diversos símbolos pertenecientes a los imaginarios franquistas y castrenses fueron representados en advocaciones y heráldicas, en imágenes y pasos neobarrocos y en otros enseres cofradieros.

Las advocaciones de los titulares de la hermandad de los Mutilados, el Cristo de la Victoria y la Virgen de la Paz, respondían a los mismos motivos que habían impulsado la creación de cofradías de excombatientes en un sinfín de ciudades españolas: *“que perdurara en la memoria el triunfo en la guerra del bando ‘nacional’. La Victoria sobre ‘los enemigos de Dios y de España’ debía ser recordada eternamente en la advocación del Cristo, y la Paz conseguida mediante ésta daba nombre a la Virgen”* (Moreno Navarro, 2006a: 272). En palabras de Diego Díaz Hierro, esas advocaciones *“no se refieren ni a la paz ni a la victoria del alma, redimida por el holocausto del calvario, sino a la Victoria y Paz de España, que había pasado también su tragedia de muerte, después de la terminación y victoria absoluta de 1939”*²⁴.

Algo similar ocurría con la advocación de la Virgen de la Victoria, de la nueva hermandad del barrio del Polvorín. Durante la fundación de la cofradía se barajaron dos advocaciones para la dolorosa, la de María Santísima del Perpetuo Socorro y la de María Santísima de la Victoria. Triunfó la segunda propuesta *“en atención a que gracias a la victoria del Movimiento Nacional se podían llevar a cabo estas religiosas fundaciones”*²⁵.

Algunas Vírgenes se convirtieron en iconos re-significados. Fueron ataviadas con insignias políticas y fajines de general y recibieron honores militares, costumbre que, como constata di Febo (1988), ya había sido ensayada durante las guerras carlistas. La Virgen de la Paz de los Mutilados, cuya inmaculada indumentaria sólo era quebrada por un fajín carmesí, vino a simbolizar la pureza del orden militar. La Virgen de la Amargura del Nazareno, otra de las más populares de Huelva, también lució, al menos a partir de 1945, el fajín que le había ofrendado el militar sublevado Francisco García Escámez, por entonces Capitán General de Canarias²⁶.

Otros destacados símbolos militares y franquistas presentes en las nuevas cofradías fueron: el escudo de la España de Franco, que fue pintado en la cartela central del respiradero trasero del paso de misterio del Cristo de la Victoria; la propia heráldica de la cofradía de los Mutilados, que representaba el casco y la cruz ‘cruzados’, símbolo de la unión entre la Iglesia y el ejército sublevado; el uso de un fajín rojo de tipo militar para

24. Notas de un legajo manuscrito, depositado en la carpeta 351 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva.

25. Estas palabras las hallamos en un artículo que Díaz Hierro publicó en la página 12 del diario Odiel de 20 de marzo de 1970, bajo el título de ‘Fervorosa e Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Humildad en el Desprecio de Herodes, María Santísima de la Victoria y San Juan Evangelista’

26. Conocemos esta información por una reseña que se hace sobre la cofradía de la Madrugá onubense en la revista ‘Mater Dolorosa’ de 1945.

ceñir el hábito de los nazarenos las Tres Caídas o, también, la cruz de Santiago, signo principal de la heráldica de esta cofradía²⁷.

Las hermandades onubenses de estos años de franquismo temprano nacieron o renacieron aprehendiendo –cuando no directamente copiando– la estética y los elementos procesionales de las cofradías sevillanas, generalmente de las hermandades más clásicas y tradicionales. Y este fenómeno no sólo tuvo lugar en las nuevas cofradías que se fundaron en esos años, sino que sucedió también en aquellas que ya existían con anterioridad a la guerra y que poseían algunas décadas e incluso siglos de antigüedad. El sacerdote Luis Pardo Gil, presidente del Consejo General de Cofradías de Huelva entre 1956 y 1960, fue cuestionado acerca de la identidad de la Semana Santa onubense en una entrevista en la prensa, afirmando lo siguiente:

*“En Huelva se deja sentir con bastante fuerza la Semana Santa de Sevilla. No hay que olvidar que Huelva ha estado estrechamente vinculada a Sevilla hasta la creación de la diócesis, hace nueve años, y que ha sido filial, espiritualmente hablando, de Sevilla”*²⁸.

Resulta innegable reconocer que la influencia de la Semana Santa de Sevilla ha sido una constante durante toda la historia de la Semana Santa de Huelva, acentuándose claramente en los modelos procesionales, sobre todo, a finales del siglo XIX. No en vano, como advierte Moreno Navarro (2006a: 252), *“la evolución de las cofradías de la Semana Santa en las poblaciones que hoy son onubenses, habría que considerarla, en gran medida, hasta época reciente, como parte del proceso histórico de las cofradías y la Semana Santa sevillanas”*. Sin embargo, en este momento de la posguerra, esa influencia se intensifica, y ya las cofradías no sólo se inspiran en las formas rituales sino que incluso se copian pasos, imágenes, advocaciones y los gustos propios de la moda cofradiera sevillana imperante en esos años. Artistas procedentes de Sevilla, como José García Torres ‘Roldán’ o los hermanos Gómez del Castillo, instalaron sus talleres en Huelva atraídos por la abundante cantidad de trabajo, debido a la necesidad de rehacer multitud de obras de arte destruidas en 1936. Y estos artesanos sevillanos fueron protagonistas de la reconstrucción de imágenes y pasos durante las primeras Semanas Santas franquistas.

27. La relación religiosa de esta hermandad con la figura del apóstol era inexistente. Pensamos que la utilización de la cruz santiaguista fue causa de una elección ideológico-política propia del primer franquismo, donde la figura del apóstol se había politizado. Bajo el lema de ‘¡Santiago y cierra España!’, se escondía todo un universo simbólico que se relacionaba con la *cruzada nacional* más que con la significación religiosa del apóstol. Para arrojar más luz a nuestra interpretación traemos estas líneas sobre la hermandad de las Tres Caídas, extraídas de las páginas de la revista Mater Dolorosa de 1950: *“Con la Cruz escarlata de Santiago al pecho, el cofrade del Lunes Santo parece un cruzado de la fe de Cristo”*.

28. Extracto de una entrevista publicada en las páginas del diario ABC de 6 de abril de 1963.

La Virgen de la Soledad del Silencio ya no reproduciría el modelo de la dolorosa bajo palio con el que cerraba las procesiones onubenses la Virgen de los Dolores de la Vera Cruz, a la que simbólicamente había sustituido tras la guerra. En cambio, la nueva iconografía se inspiró en el modelo de la Virgen sola al pie de la cruz, sosteniendo en sus manos los atributos de la Pasión, al igual que procesionaban sus homónimas sevillanas de la Soledad de San Lorenzo y de San Buenaventura.

El Cristo de la Expiración del Cachorro y la Virgen de la Esperanza Macarena sirvieron como modelos que inspiraron la ejecución de los nuevos titulares de la hermandad de San Francisco, que también tomó las advocaciones de estas dos imágenes sevillanas. Con anterioridad a 1936, la Virgen titular que cerraba bajo palio la procesión de San Francisco era Nuestra Señora del Mayor Dolor, imagen reconstruida que, una vez realizada la nueva Virgen de la Esperanza, pasó a componer el calvario representado en el paso de misterio.

La nueva imagen del Cristo de la Buena Muerte se inspiró en su homónimo sevillano, perteneciente a la cofradía de los Estudiantes de la Universidad Hispalense. A comienzos de la década de los cincuenta, la cofradía del Nazareno realizó un paso para la imagen del Señor que reproducía al paradigmático paso de Jesús del Gran Poder. La de la Victoria tomó como modelo de cofradía a la Amargura de San Juan de la Palma. En primer lugar se representaría un paso de tribunal que portaría el misterio de Jesús en el desprecio de Herodes. Tras él, un paso de palio con una sacra conversación entre la Virgen y San Juan Evangelista. Desde 1945 hasta mediados de los años cincuenta, la hermandad del Santo Entierro procesionó en el primero de sus pasos una canina, misterio alegórico copiado de la del Santo Entierro de Sevilla. Aunque en este caso no es tan explícito, es también probable que en la elección del misterio y del color del paso de palio de la hermandad de las Tres Caídas estuviera presente el modelo cofradiero de la Esperanza de Triana. La hermandad de la Borriquita, por su parte, también se fundó siguiendo, al menos, los cánones iconográficos del misterio de la Entrada Triunfal en Jerusalén de la sevillana hermandad del Amor. Así es afirmado en 1947 por el cofrade Luis Martínez Sánchez:

*“Cofradía, sin antecedente en nuestra Ciudad, al menos que conozcamos, e inspirada, según parece, no en tradición alguna ‘choquera’, sino en la sevillana de ‘el Señor de la borriquita’”*²⁹.

Los fundadores de la Sagrada Cena se inspiraron en la cofradía de la Cena de Sevilla bajo la pretensión de representar un gran misterio, como los muchos que había en la Semana Santa sevillana y que en la onubense escaseaban. Así lo reconocía González Suero, uno de los cofrades participantes en su fundación:

29. Párrafo de un artículo titulado ‘Semana Santa en Huelva’, publicado en las páginas de la revista ‘Mater Dolorosa’ de 1947.

“En el atardecer sevillano del Domingo de Ramos del año 1948, encontrándome en la plaza del Salvador, esquina de la calle Cuna, presencié el desfile procesional de la Hermandad de la Cena junto a otros onubenses que nos habíamos desplazado en excursión organizada por varios directivos de la Oración en el Huerto. Ante la conmoción que produjo el contemplar tan vistoso misterio de la Pasión, en aquel mismo instante, surgió en mi mente la idea de organizar en Huelva una Cofradía de penitencia bajo este título, ya que serviría de complemento a nuestra Semana Mayor”³⁰.

Por último, la hermandad de los Estudiantes tomaría como modelo a la sevillana cofradía del Calvario. Realizaron un paso de Cristo prácticamente idéntico al de la corporación de la parroquia de la Magdalena (González García, 2010). Asimismo, escogieron como hábito penitencial el prototípico de las cofradías de negro, ceñido con esparto y, curiosamente, calzando alpargatas negras, un tipo de calzado poco común en la Semana Santa que, únicamente, utilizaban los nazarenos de la hermandad de la Madrugá sevillana.

3.2. Funciones sociales y políticas y organización interna

La múltiple fundación de nuevas hermandades de Semana Santa en la posguerra era publicitado como un fenómeno de creciente religiosidad entre la población que, por medio de la creación de estas piadosas asociaciones, realizaba actos de desagravio en contestación a los ultrajes producidos por la “*barbarie impía marxista*” durante el verano de 1936. Pero estas fundaciones no provenían de una espontánea explosión del fervor religioso, como difundían la prensa franquista y las publicaciones y revistas cofradieras locales, tan controladas por la censura eclesiástica.

Proponemos la idea de que se tratara de una reproducción asociativa, si no teledirigida, al menos sí fomentada y controlada por las autoridades políticas y eclesiásticas locales, y que formaba parte del proyecto de recatolización de la ciudad. Ante la ilegalización de un buen número de asociaciones civiles, este tipo de asociacionismo religioso, de tanto arraigo popular en Huelva, se vio como un remedio adecuado mediante el que poder ejercer la sociabilidad y la organización en grupos sociales, siempre que fueran asociaciones estrechamente controladas –si no dirigidas directamente- por adláteres de los poderes eclesiásticos, civiles y militares. Las nuevas corporaciones debían jugar la función de servir al ideal católico, de defender el carácter consustancial de la catolicidad española, pero también de ser espacios sociales y ceremoniales a través de los cuales ritualizar la adhesión al régimen.

30. Cita de un artículo titulado ‘La Hermandad de la Cena’, publicado en el diario Odiel de 30 de marzo de 1980, p. 10.

La cercanía de las nuevas cofradías al poder político municipal es realmente manifiesta. No en vano, cofradías como la Victoria, los Mutilados, las Tres Caídas, la Borriquita o el Descendimiento disfrutaron del paso del patrón San Sebastián para poder realizar sus primeras salidas procesionales. Un paso que era propiedad del ayuntamiento de Huelva y que, en multitud de ocasiones, fue cedido sin condiciones por los políticos municipales. Porque las cofradías eran fieles servidoras en el proyecto de recatolizar Huelva. Éstas ofrecieron los simbólicos cargos de Hermano Mayor Honorario y Hermano Honorario tanto a instituciones públicas del régimen, como a relevantes puestos militares y del Movimiento. Todas ellas fueron nombrando en estos cargos honoríficos, al menos, a un representante del poder civil, del militar y del eclesiástico.

Desde 1937 estuvieron dirigidas por gente cercana o perteneciente al Movimiento y por personas de la clase media y alta de la ciudad que, junto a jóvenes devotos y/o amantes de la Semana Santa, fueron los grupos sociales principales que compusieron las juntas de gobierno. En las fundadas con anterioridad a 1936, a excepción de la del Santo Entierro, no hubo problemas significativos de dirección y liderazgos. Sin embargo, y quizá sin contar los casos de las hermandades de la Victoria y de los Mutilados, las cofradías que germinaron en la posguerra tuvieron multitud de problemas a la hora de elaborar directivas, con vidas de hermandad convulsas o casi inexistentes y que se circunscribían poco más que al rito de la salida procesional. En los libros de actas de cofradías como la de los Estudiantes o el Descendimiento se puede comprobar que hay un evidente silencio durante años, puesto que, una vez fundadas, entraron rápidamente en un período de profunda crisis y decadencia. Hermandades como la Buena Muerte o las Tres Caídas se enfrentaron a cambios de sede forzosos en 1940 y 1947. Asimismo, en sus inicios fundacionales, cofradías como la Borriquita o el Descendimiento, no tuvieron claro en qué iglesia establecerse, haciéndolo en aquella donde el amparo del cura resultó decisivo.

Esto evidencia que no eran asociaciones fuertemente territorializadas y que, por lo general, tampoco fueron resultado de una organización de tipo popular. En realidad, suponían un intento de recuperación de las antiguas cofradías-gremio, pues estaban diseñadas desde una perspectiva neogremial e ideadas desde una evidente lógica corporativa. Se fundaron ciertas hermandades con la finalidad de ir ligadas a grupos laborales y profesionales: la de los Mutilados agruparía a los excombatientes de la '*Cruzada*' y a los militares locales; la del Descendimiento, nacida en el seno de la plantilla de funcionarios del ayuntamiento, asociaría al funcionariado municipal; con la de los Estudiantes, por su parte, se pretendió agrupar al elemento estudiantil y a jóvenes artesanos. La lógica corporativista propia del régimen franquista, y que estaba tan incrustada en la concepción que los políticos católicos tenían sobre la construcción del Estado, se intentó extrapolar a estas nuevas hermandades, al menos en sus inicios.

Sánchez Herrero (2003: 302) también reconoce esta pretensión para algunas cofradías de la Semana Santa de Sevilla: *“Para impulsar la fundación, renovación o mantenimiento de las hermandades y cofradías la autoridad política, a lo que no hizo ascos la autoridad eclesiástica, de 1937 a 1965, quiso que las nuevas cofradías que se fundaran o las ya existentes se unieran a los gremios o sindicatos verticales de nueva creación”*. Por su parte, Moreno Navarro (2006b: 155) define la fundación de hermandades de estos años como *“el intento más significativo de crear una cofradía sobre el modelo de las antiguas gremiales, sustituido el gremio por su cierto equivalente en ese momento: el sindicato vertical”*.

Sin embargo, como demuestra la experiencia de las cofradías corporativas onubenses, esto fue algo propio, únicamente, de los orígenes fundacionales de esas hermandades, ya que rápidamente el grupo social que las componía se diversificó por la necesidad de sobrevivir, captando nuevos hermanos con independencia de su adscripción laboral. Quizá la cofradía que más tiempo mantuvo ese carácter parcialmente cerrado fuera la de los Mutilados, pues para pertenecer a la misma era imprescindible, al menos en sus primeros años de existencia, demostrar ser miembro del ejército, excombatiente o caballero mutilado. Una corporación cuyo objetivo explícito principal era:

*“Mantener vivo y perenne el ideal de cuantos fueron combatientes en la pasada Cruzada de liberación, recogiendo el espíritu que aunó, bajo el signo sacrosanto de la Cruz y el mando supremo del generalísimo y jefe de Estado, a las juventudes españolas en su lucha decisiva y triunfal contra los groseros y extraños métodos del comunismo internacional”*³¹.

Todas las cofradías del primer franquismo respondían al concepto de ‘clubs de varones’, donde la presencia de la mujer quedaba reducida al ámbito reproductivo de la hermandad, principalmente a la limpieza de dependencias y ajuares, a las labores de servicio en comidas benéficas, las puntuales acciones asistenciales y caritativas y la asistencia a los cultos internos. No podían participar de la estación de penitencia vistiendo el hábito de nazareno ni, mucho menos, ser parte del gobierno de la cofradía. Hubo hermandades, como la del Nazareno o la del Silencio, donde las mujeres pudieron participar de la procesión pero con las condiciones de no poder vestir de nazareno, de asistir con velas propias –o sin ellas– y, normalmente, siendo colocadas tras el paso.

En lo referente al estatus socioeconómico de sus miembros, es cierto que hubo hermandades en cuyo seno se congregaron personas en una notable posición económica y social, que respondían ante las adversidades y que promovían el aumento patrimonial y la adquisición de valiosos enseres. Las cofradías de los Mutilados, la Vera Cruz y Oración en el Huerto o la Buena Muerte fueron ejemplo de ello. Otras, como la Borriquita o

31. Palabras del militar fundador, Juan Cerisola, en el artículo ‘La de excombatientes’, publicado en Pórtico de Semana Santa, del diario Huelva Información de 7 de marzo de 1993, p. 8.

la Victoria, disfrutaron de puntuales acciones de mecenazgo. Y, como apuntamos con anterioridad, prácticamente todas estuvieron dirigidas por personas de clase media y alta, afines al Movimiento o con una ideología de corte conservador. Pero no es menos cierto que las nóminas de hermanos de la mayoría de las hermandades estaban compuestas por personas pertenecientes a la clase media y, sobre todo, de escala social modesta. A principio de los cincuenta, Díaz Hierro (1951: 56) señalaba: “*en Huelva están las cofradías en poder de la clase media y modesta, pues la gente adinerada –salvo rarísimos casos– huye de estos caminos*”. Por ello, sus presupuestos dependieron, muy frecuentemente, de las ayudas provenientes de diversas autoridades e instituciones públicas con las que entablaron relación, de las populares cuestaciones en favor de la Semana Santa y de diversas actuaciones benéficas.

El carácter corporativista inicial, la no presencia femenina y las características sociales de los directivos de las hermandades en el primer franquismo, conforman un modelo de *cofradías fomentadas desde las élites*. Ese modelo es claramente reconocible si revisamos, además, quiénes fueron los grupos sociales que promovieron la reorganización y fundación de esas cofradías. La de los Mutilados se fundó por excombatientes –mutilados o no- y militares. La Sagrada Cena fue ideada por una reunión de funcionarios de arbitrios municipales. La de la Victoria fue fundada por gentes cercanas o pertenecientes al Movimiento y a la clase media y alta. Las Tres Caídas y la Borriquita fueron fruto del entusiasmo de jóvenes cofrades en unión de personas ligadas al Movimiento. En la fundación de la hermandad de los Estudiantes participaron personas acomodadas, militares y cuadros del Movimiento, junto a estudiantes y jóvenes artesanos. La del Descendimiento, por su parte, se creó y quedó compuesta por la totalidad de la plantilla de los funcionarios municipales. Y las que existían con anterioridad a 1936 quedaron bajo control de la burguesía del momento, cuyos ejemplos más notorios se encontraron en las directivas de las hermandades de la Buena Muerte, la Vera Cruz y Oración en el Huerto y la del Nazareno.

Las cofradías se adecuaron a la perfección a la dictadura y se acunaron, dócilmente, en los brazos de las élites locales durante todo el primer franquismo. La Semana Santa se presentó como una fiesta renovada, engrandecida y revitalizada, exponente de la tradición, que resucitaba a la par que la Nueva España. En ella se dio una sinergia entre la autoridad eclesiástica y los jerarcas políticos y militares locales para visibilizar la legitimidad del Nuevo Estado. Por medio de las procesiones ambos poderes ritualizaron la celebración de la *Victoria* y la *Paz* de su proyecto contrarrevolucionario, pudieron mostrarse en comunión, y se presentaron como garantes de la celebración de la Semana Santa. Procesiones en las que se dieron cita vanidosos cortejos de autoridades que patrimonializaron la fiesta popular, que le confirieron un profundo carácter conservador y reaccionario, inundándola de fervor patriótico, catolicismo triunfante y militarismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abades, Jesús y Cabaco, Sergio (2009) “La imaginería de la Semana Santa de Huelva destruida en 1936”. *Carrera Oficial. Revista independiente de la Semana Santa* 6, pp. 62-65.

Álvarez Rey, Leandro y Ruiz Sánchez, José Leonardo (1990) “Huelva durante la II República: partidos, elecciones y comportamiento político (1931-1936)”. *Huelva en su historia* 3, pp. 603-670.

Box Varela, Zira (2008) *La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo*. Tesis doctoral para la obtención del grado de doctor, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Carr, Raymond (2009) *España 1808-2008* (2ª ed.). Barcelona: Ariel.

Casanova Ruiz, Julián (2005) *La Iglesia de Franco* (2ª ed.). Barcelona: Crítica.

Casanova Ruiz, Julián y Gil Andrés, Carlos (2009) *Historia de España en el siglo XX*. Barcelona: Ariel.

Cordero Olivero, Inmaculada (1997) “Huelva durante la Guerra Civil: las celebraciones públicas”. *Huelva en su historia* 6, pp. 137-154.

Di Febo, Giuliana (1988) *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*. Barcelona: Icaria.

Di Febo, Giuliana (2004) “La Cruzada y la politización de lo sagrado”. En Susana Sueiro Seoane (coord.), Javier Tusell Gómez, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.) *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 83-97.

Díaz Hierro, Diego (1951) *Huelva Sagrada* (1ª ed.). Huelva: Imprenta Antonio Plata.

Espinosa Maestre, Francisco (2005) *La Guerra Civil en Huelva* (4ª ed.). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

Feria Vázquez, Pedro (2016) *La represión económica en Huelva durante la Guerra Civil y la Posguerra*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

Fernández Jurado, Jesús (1997) *Huelva Cofrade. Historia de la Semana Santa de Huelva y su Provincia*. Tomo I. Sevilla: Ediciones Tartessos.

García Díaz, Miguel Ángel (2004) *Vieja y nueva política. Huelva bajo el régimen de Primo de Rivera (1923-1930)*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva.

Gentile, Emilio (2004) “La sacralización de la política y el fascismo”. En Susana Sueiro Seoane (coord.), Javier Tusell Gómez, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.) *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 57-68.

González García, Francisco Javier (2010) “Una reproducción del paso del Santísimo Cristo del Calvario en Huelva”. *Boletín de las cofradías de Sevilla* 614, pp. 280-283.

Hurtado Sánchez, José (2000) *Cofradías y poderes. Relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*. Sevilla: Editorial Castillejo.

Langa Nuño, Concepción (2014) ““De Sevilla la roja a la Tierra de María Santísima”: la “recatolización” de Sevilla”. En José Leonardo Ruiz Sánchez (coord.) *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*. Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla, pp. 15-47.

Lemus López, Encarnación (1998) “La Transición del consenso”. En Encarnación Lemus López y Leandro Álvarez Rey (coords.) *Historia de Andalucía contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 497-564.

Moreno Navarro, Isidoro (1999) *Las Hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología* (2ª ed.). Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla.

Moreno Navarro, Isidoro (2006a) “La Semana Santa de Huelva”. En Esther Fernández de Paz (dir.) *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza. La Semana Santa como Patrimonio Cultural de Andalucía. Vol. 1*. Sevilla: Ediciones Tartessos, pp. 252-289.

Moreno Navarro, Isidoro (2006b) *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones* (5ª ed.). Sevilla: Biblioteca de Temas Sevillanos.

Navarro de la Fuente, Santiago (2014) “La religiosidad popular como elemento de adhesión al primer franquismo. Una aproximación al caso de Sevilla”. En José Leonardo Ruiz Sánchez (coord.) *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo*. Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla, pp. 109-126.

Ordóñez Márquez, Juan (1968) *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva 1931-1936*. Madrid: C.S.I.C.

Rina Simón, César (2015) “La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad “popular”, 1931-1945”. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 14, pp. 179-196.

Sánchez Herrero, José (2003) *La Semana Santa de Sevilla*. Madrid: Sílex.

Saz Campos, Ismael (2012) “Franco, ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista”. *Historia y Política* 27, pp. 27-50.

Sugrañes Gómez, Eduardo Jesús (2000) *Almohadilla y costal. Capataces y costaleros en Huelva, de profesión a devoción*. Huelva: Fundación El Monte.