

Cómo documentar lo intangible. Archivos y fuentes para el estudio de la religiosidad popular durante la II República*

César Rina Simón**

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Resumen:

En este artículo proponemos una metodología de investigación y una guía de fuentes y archivos relativos a la religiosidad popular durante la II República en la ciudad de Sevilla. Las manifestaciones festivas, los ritos y las expresiones «populares» no siempre generan documentación archivística directa y, la que generan, está matizada por la perspectiva purificadora y disciplinante de las autoridades políticas y religiosas. Para solventar estas limitaciones exponemos y analizamos una diversa panoplia de fuentes tomando como eje referencial la religiosidad popular de Sevilla y sus ritos festivos de primavera, manifestados de forma cíclica en la Semana Santa. Debido a la tipología de estas celebraciones combinaremos fuentes hemerográficas, asociativas, políticas y religiosas y pondremos el foco en el repertorio documental del Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Los conceptos y los métodos planteados provienen del horizonte de la Historia Cultural, que nos permite un acercamiento transdisciplinar al fenómeno respetando sus significaciones poliédricas.

Palabras clave:

Archivos eclesiásticos, religiosidad popular, II República, Sevilla, Historia Cultural.

How to document the intangible. Archives and sources for the study of popular religiosity during the Second Spanish Republic

Abstract:

In this article propose a research methodology and a guide to archives related to popular religiosity during the Second Republic in the city of Seville. Festive rites and «popular» expressions do not always generate archival documentation, and it is influenced by the purifying and disciplining perspective of political and religious institutions. To overcome these limitations, we expose and analyse a panoply of sources. We take as a reference point the popular religiosity of Seville, its festive spring rituals and manifested cyclically in the Holy Week. The plural typology of these celebrations forces to combine hemerographic, associative, political and religious archives. Specially, we put the focus on the General Archive of the Archbishopric of Seville, which is located in the Archiepiscopal Palace of the capital of Andalusia. The concepts and methods proposed come from the horizon of Cultural History allows us to transdisciplinary approach to the phenomenon respecting its polyhedral meanings.

Key words:

Ecclesiastical Archives, Popular Religiosity, The Second Republic, Seville, Cultural History.

En 1934, el periodista republicano Antonio Núñez de Herrera, miembro del grupo literario Mediodía y por entonces director de la Hemeroteca Municipal de Sevilla, publicó una interpretación heterodoxa de las procesiones: *Sevilla: teoría y realidad de la Semana Santa*. En ella recreaba escenas de los participantes en el rito donde lo religioso se difuminaba en una fiesta popular, báquica e

identitaria. A su vez, señalaba las dificultades de explicar los infinitos matices de la religiosidad festiva local: «imposible trabajo el de trazar la historia funcional de la mudable maravilla. Y grave profanación –el auténtico sacrilegio–, delito insigne el de encristalar en los quirófanos de la lógica ese trozo virgen de naturaleza»¹. Años después, en plena guerra civil, el escritor Joaquín Romero Murube apuntaba

* Forma parte del Proyecto de Investigación «Discursos y prácticas en torno a la religión en tiempos de radicalismo político: España 1820-1823; 1868-1874 y 1931-1936. Una perspectiva comparada» (HAR2017-88490-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Profesor Contratado Doctor de Historia Contemporánea. Beneficiario de un Contrato de Recualificación del profesorado universitario del Ministerio de Educación. Dirección para correspondencia: cesrina@unex.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8082-9171>

¹ NÚÑEZ DE HERRERA, A., *Sevilla: teoría y realidad de la Semana Santa*, en GONZÁLEZ ROMERO, D., RINA SIMÓN, C. y RONDÓN, J. M. (comp.), *Estampas. Literatura y periodismo de vanguardia (Obra completa de Antonio Núñez de Herrera)*, Sevilla, 2018, p. 119.

que la Semana Santa era «uno de los temas más difíciles, esquivos y delicados que puedan tentar y medir la autenticidad de todas las plumas»². También Manuel Chaves Nogales, que publicaría numerosas crónicas en la prensa nacional e internacional sobre la Semana Santa y que fue uno de los defensores más activos de la continuidad de la fiesta durante la II República, reconocía en 1921, en el libro *La ciudad*, la misma incapacidad para explicar un fenómeno que aunaba en su epidermis tantas contradicciones aparentes. Sin embargo, confiaba en que algún día se estudiaría «con un criterio laico y nuevo, lo que ha sido y lo que es el misticismo sevillano, entonces haremos que se compadezcan esos antagonismos espirituales, esa religiosidad fundamental y esas irreverencias formales»³.

1. LA DIFÍCIL RELACIÓN ENTRE HISTORIOGRAFÍA Y CULTURA POPULAR

Hasta fechas recientes, la historiografía no había prestado especial atención a los ritos festivos ni a las manifestaciones de la religiosidad popular en la época contemporánea –no así en el ámbito de los modernistas, que sí han abordado con mayor profundidad estas temáticas–. Las causas de esta indiferencia se pueden rastrear en la asimilación historiográfica de las narrativas institucionales –bien religiosas, bien políticas– que relacionaban lo popular con formas incultas de religiosidad o las restringían a las clases subalternas, sin entrar a valorar su importancia a la hora de generar espacios de consenso, construir hegemonías culturales o propiciar escenarios liminares expresivos de las tensiones sociales, políticas e incluso religiosas en torno a los imaginarios locales, las identidades y lo sagrado. Del mismo modo, los contemporaneístas identificaron las procesiones con celebraciones premodernas, resquicios culturales y anacrónicos pertenecientes al ámbito de la religión y expresiones públicas de fe, por lo que su investigación quedó restringida a los estudios de la Iglesia. La primacía de estas interpretaciones bebía de dos factores historiográficos complementarios. El primero, la tesis de la secularización sustentada en las expectativas positivistas de una Modernidad ideal, donde las creencias, lo simbólico o lo ritual tenderían a desaparecer

paulatinamente por la fuerza civilizadora del progreso y la razón. Bajo esta lente, la Semana Santa era una manifestación pública de la Iglesia y un lastre para la modernización de la comunidad. De alguna forma, no se reconocía la modernidad del fenómeno ni las posibles tensiones ideológicas y culturales de los imaginarios de sus celebrantes.

La indiferencia historiográfica hacia lo festivo y la religiosidad popular está también relacionada con un segundo factor explicativo: una epistemología documento-céntrica y más política que cultural. La escasez de fuentes que generan las fiestas populares y la dificultad para encontrar referencias sistematizadas en archivos contribuyeron a su categorización como tema «menor». En el horizonte disciplinar de la Historia política, social o económica, los ritos festivo-populares eran inaprensibles para la práctica historiográfica y, cuando generaba documentación, estaba tan tamizada por la interpretación normativa institucional que la lectura que se hacía de los mismos respondía a los perfiles purificadores y racionalizadores de las instituciones. En último lugar, podríamos apuntar la pulsión disciplinar de marcar diferencias metodológicas, terminológicas y temáticas entre diferentes áreas de conocimiento, quedando circunscritos los ritos al campo de la Antropología y los procesos políticos al de la Historia⁴.

Las fiestas populares han sido investigadas desde la consolidación disciplinar de las Ciencias Sociales en el ámbito de los estudios folklóricos o etnográficos, al entenderse como celebraciones de la comunidad con estructuras atemporales, permanentes o premodernas. Los primeros antropólogos que hicieron trabajo de campo de España se encontraron, al preguntarse por las creencias religiosas, con una amalgama de prácticas y celebraciones que las trascendía⁵. Julio Caro Baroja, en un contexto internacional eminentemente estructuralista y con una noción sincrónica de la Antropología, contribuyó sobremedida a comprender estos fenómenos culturales y su capacidad adaptativa a cada contexto⁶. Para el caso de la Semana Santa en el sur de España habría que destacar el «estallido» temático que se produjo en el seno de la Antropología andaluza desde finales de la década de 1960⁷, correspondiendo con un incipiente interés autonomista por determinar las marcas culturales

² ROMERO MURUBE, J., *Sevilla en los labios*, Sevilla, 2001, p. 131.

³ CHAVES NOGALES, M., *La ciudad*, Sevilla, 1991, p. 82.

⁴ Para profundizar en las relaciones entre Historia y Antropología remitimos al apartado teórico de RINA SIMÓN, C. «Cultura y ritos festivos. En torno a la legitimidad sacro-popular de la dictadura franquista», en BOX, Z. y RINA SIMÓN, C. (eds.), *El franquismo en caleidoscopio. Perspectivas y estudios transdisciplinarios sobre la dictadura*, Granada, 2020, pp. 53-75.

⁵ BRENNAN, G., *The Face of Spain*, Londres, 1950; PITT-RIVERS, A., *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Madrid, 1989. En ambos casos tuvo un papel relevante la orientación de Julio Caro Baroja, con quien ambos compartieron una extensa correspondencia: *Una amistad andaluza. Correspondencia entre Julio Caro Baroja y Gerald Brennan*, Madrid, 2006; VELASCO, H. M. y CARO, C. (eds.), *De Julian a Julio y de Julio a Julian: correspondencia entre Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers (1949-1991)*, Madrid, 2015.

⁶ Vid. COELLO DE LA ROSA, A. y MATEO DIESTE, J. LL., *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*, Zaragoza, 2016, pp. 77-117; SERRANO MARTÍN, E., «Julio Caro Baroja y sus estudios sobre las fiestas», *Historia Social*, 55 (2018), pp. 135-152; SANTOS UNAMUNO, E., «Meditar a contrapelo: carácter y nación en la antropología histórica de Julio Caro Baroja», *Tropelías*, 22 (2014), pp. 156-172.

⁷ CASTILLA VÁZQUEZ, C., «Del desinterés al entusiasmo. El fenómeno religioso en la investigación etnográfica española», *Gazeta de Antropología*, 31 (2015); CARVAJAL CONTRERAS, M. A., «El interés por la cultura popular en la antropología española durante la segunda mitad del siglo XX: de los estudios de comunidad a la perspectiva patrimonial», *Revista Murciana de Antropología*, 27 (2020), pp. 73-96.

del pueblo andaluz y con proyectos internacionales de recuperación o salvaguarda de expresiones «tradicionales» en sociedades que estaban siendo rápidamente industrializadas y globalizadas y cuyos rasgos «esenciales» estaban en peligro de extinción. Estos antropólogos, además de aplicar un enfoque diacrónico e identificar los procesos de tradicionalización característicos a estos fenómenos, formaban parte de los ritos que estudiaban⁸.

Los estudios culturales relativos a lo simbólico, el rito o lo festivo despertaron un creciente interés en la historiografía internacional de los sesenta y setenta, si bien fueron escasamente absorbidos entre los contemporaneístas españoles⁹. Fue mayor la aceptación entre los modernistas, ya que la tentativa de realizar una historia de las mentalidades les acercó a las aristas de estas celebraciones, aunque su enfoque concebía el rito y sus formas culturales como expresiones de adhesión a un horizonte cultural y epocal homogéneo, y no tanto a un espacio de confrontación de modelos en disputa. También aplicada a la época moderna podemos destacar las aportaciones de la Historia Cultural – Peter Burke–, Socio Cultural –Roger Chartier– y de los estudios sobre «costumbres» comunitarias –E. P. Thompson–, propuestas eminentemente diversas pero que compartían la inspiración en los trabajos sobre Rabelais y el Carnaval de Mijail Bajtin y la noción de hegemonía de Antonio Gramsci. Estos historiadores pusieron el foco en las fiestas populares como escenario de consensos y disensos a partir de elementos simbólicos y rituales. Los ritos podían participar de la legitimación de determinado orden político y cultural, pero eran al mismo tiempo espacio de contestación, de heterodoxia tolerada en el marco liminar del ritual y de expresión de creencias e ideas que escapaban al control institucional y cuyo análisis histórico-cultural

permitía un acercamiento historiográfico a las tensiones internas propias de cada sociedad¹⁰.

Las teorías antropológicas del ritual de Victor Turner y especialmente de Clifford Geertz ofrecieron a los historiadores herramientas, conceptos y modelos interpretativos para investigar las fiestas populares en diferentes períodos históricos. Para Geertz, lo cultural era un patrón de significados históricamente transmitido y un sistema de concepciones heredadas expresadas en forma de símbolos a través de los cuales nos comunicamos. Los ritos serían momentos de dramatización y representación simbólica que podían aportar numerosa información si la «leíamos» como un «texto» a partir del método de la «descripción densa»¹¹. Otro de los caudales que ha alimentado el interés por los ritos festivos radica en los estudios sobre legitimación política de los estados contemporáneos. Como ya apuntara Rousseau en su proyecto de contrato social, incluso las sociedades racionales precisaban sustentar sus modelos políticos en «religiones civiles» a partir de trasvases de sacralidad que se apoyarían en recursos rituales y simbólicos puestos al servicio de la legitimación del nuevo orden¹². Esta idea fue retomada por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*¹³ y ampliada para la Revolución Francesa por Albert Mathiez o Mona Ozouf, y para el fascismo por Emilio Gentile, conceptualizado en este caso como religión política¹⁴.

En fechas recientes se ha producido un creciente interés historiográfico por la interpretación cultural de los fenómenos –en clara conexión con el denominado «giro cultural» y con obras seminales de Peter Burke o Clifford Geertz¹⁵– y por enfoques que han abordado el conflicto religioso, la legislación laica o la movilización católica con mayor amplitud¹⁶. Muchos de estos estudios se han centrado

⁸ El caso más paradigmático es el de Isidoro Moreno Navarro, autor referente en este ámbito con obras como *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*, Madrid, 1972; *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, 1974 o *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, 1982.

⁹ URÍA, J., «La cultura popular y la historiografía española contemporánea. Breve historia de un desencuentro», en ORTIZ HERAS, M., RUIZ GONZÁLEZ, D. y SÁNCHEZ SÁNCHEZ, I. (coords.), *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*, Cuenca, 2001, pp. 323-378. A modo de excepción podríamos citar los encuentros historiográficos celebrados en la Universidad de Navarra: VÁZQUEZ DE PRADA, V., OLÁBARRI, I. y CASPISTEGUI, F. J. (eds.), *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Pamplona, 1998; OLÁBARRI, I. y CASPISTEGUI, F. J. (eds.), *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdiscipliniedad*, Madrid, 1996.

¹⁰ ELEY, G., «Is all the world a text? From Social History to the History of Society two decades later»; MACDONALD, T. (ed.), *The Historic Turn in Human Science*, Michigan, 1996, pp. 193-244; RUBIN, M., «¿Qué es la historia cultural ahora?», en CANNADINE, D. (ed.), *¿Qué es la historia ahora?*, Granada, 2002, pp. 149-172.

¹¹ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 2005, pp. 19-40. Para la importancia de lo simbólico en los estudios históricos remitimos a DARNTON, R., «The Symbolic Element in History», *Journal of Modern History*, 58 (1986), pp. 218-234.

¹² CATROGA, F., *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, 2010, pp. 95-144.

¹³ DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 2014, pp. 381-428, específicamente el capítulo VII del libro II, donde ahonda en la importancia política de los símbolos y de los momentos de eferescencia colectiva.

¹⁴ MATHIEZ, A., *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Madrid, 2012; OZOUF, M., *La fiesta revolucionaria, 1789-1799*, Zaragoza, 2020; GENTILE, E., *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, París, 2005. Para los debates sobre ésta última conceptualización véase BOX, Z., «La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual», *Ayer*, 62 (2006), pp. 195-230 o MORO, R. «Rituales políticos / religiones políticas», en CANAL, J. y MORENO LUZÓN, J. (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, 2010, pp. 97-147.

¹⁵ BURKE, P., *¿Qué es la Historia Cultural?*, Madrid, 2008; GEERTZ, C., *La interpretación de...*

¹⁶ Vid. RINA SIMÓN, C., «Combates políticos y culturales por la significación de la religiosidad popular durante la II República», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 41 (2020), pp. 1-20.

en el período franquista y han tratado de ahondar en los mecanismos de legitimación de los estados modernos y en las dimensiones políticas de los ritos festivos¹⁷.

2. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR RELIGIOSIDAD POPULAR?

Debido a la controversia que genera la utilización del término «religiosidad popular», y al tratarse este artículo de una guía de fuentes y archivos para analizar el fenómeno, se hace imprescindible que definamos sintéticamente nuestro objeto de estudio. Las críticas relativas al empleo de «popular» responden a los riesgos interpretativos y a la simplificación de actitudes complejas en dos direcciones principales: entender lo «popular» como expresión «pura», «esencial» o no contaminada del conjunto de expresiones y ritos del pueblo, lo cual nos retrotraería a la noción de *Volkgeist*, o, por el contrario, emplearlo para referirse a prácticas y creencias «incultas» o de personas «humildes». Ambos paradigmas han abusado de una interpretación monolítica y no en pocos casos maniquea de lo «popular.» Para esquivar su utilización y apoyándose en sus deficiencias, algunos investigadores han señalado que la religión católica no es sólo una institución, sino que abarcaría también prácticas públicas y ritos festivos. Según Manuel Delgado, el cristianismo desde sus orígenes compaginó las definiciones dogmáticas y los planteamientos teológicos con la expresión y escenificación de los mismos en el espacio público. También subrayó la fagocitación religiosa de las fiestas por parte de la Iglesia, la ósmosis entre significaciones culturales y religiosas y su flexibilidad sincrética para entroncar la fe en modelos reconocibles por cada sociedad¹⁸. Otros autores han propuesto conceptualizaciones alternativas como religión común, religión material o «lived religion»¹⁹. Aunque estos cuestionamientos presentan entramados teóricos bien sustentados, consideramos que no resuelven la tensión irresoluble entre la Iglesia como

institución y una serie de ritos festivos que desde sus orígenes escapan de su control teológico y normativo.

Cuando nos decantamos por el empleo de «religiosidad popular» aceptamos ese bagaje crítico para identificar aquellas expresiones, ritos y fiestas que tienen un significante religioso pero cuyos significados lo trascienden²⁰. No partimos de una relación dialéctica entre aristocracia y clases populares –que tuvo cierto predicamento entre la Historia Social de las fiestas–, pues la participación es transversal a diferentes grupos sociales y sectores ideológicos. Sin embargo, sí reconocemos una relación de alteridad entre los ritos católicos organizados por la Iglesia y las fiestas populares, que no son controladas directamente por la Iglesia –aunque ésta las sancione– y que en el mundo contemporáneo escenifican los conflictos internos por construir sus cánones rituales, sus paradigmas políticos y sus imaginarios culturales²¹. En este sentido, seguimos la categorización que ha propuesto Salvador Rodríguez Becerra para diferenciar entre religión oficial y popular y para incidir en la dimensión festiva²². De igual modo, como señalara Peter Burke, podemos definirla en función de sus opuestos²³.

El término «religiosidad popular», como cualquier otra herramienta analítica historiográfica, es una tentativa explicativa de procesos con más aristas de los que puede contener su conceptualización. Pero esta condición, lejos de limitar la investigación, permite abrir campos interpretativos del pasado más fértiles y poner el foco en las tensiones internas y en las transformaciones semánticas diacrónicas de los ritos religiosos en la contemporaneidad, en la que prima una noción festiva volcada a la cultura del ocio, la sociedad del espectáculo y del turismo y los procesos de tradicionalización y de búsqueda de arraigos locales e historicistas con la capacidad para convertirse en ritos de afirmación identitaria²⁴.

¹⁷ Un recorrido por estas investigaciones en RINA SIMÓN, C., «Cultura y ritos festivos...

¹⁸ DELGADO, M., «La religiosidad popular. En torno a un falso problema», *Gazeta de Antropología*, 10 (1993). Otros planteamientos y matizaciones en CÓRDOBA MONTOYA, P., «La religiosidad popular. arqueología de una noción polémica», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., ÁLVAREZ BARRIETOS, J., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular. Antropología e Historia*, tomo I, Barcelona, 1989, pp. 70-81; CASTÓN BOYER, P. (coord.), *La religión en Andalucía. (Aproximación a la religiosidad popular)*, Sevilla, 1985.

¹⁹ RODRÍGUEZ BECERRA, S., «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces», *Gazeta de Antropología*, 28 (2012); ORSI, R., «Everyday Miracles: The Study of Lived Religion», en HALL, D. (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, 1997.

²⁰ En este punto han confluído diversos antropólogos andaluces: MORENO NAVARRO, I., «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de producción de identidad en Andalucía», en CÓRDOBA, P. y ÉTIENVRE, J.-P., *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990, pp. 91-103; ESCALERA REYES, F. J., «Religiosidad y poder en Sevilla», en HURTADO SÁNCHEZ, J. (ed.), *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana*, Sevilla, 2002, pp. 57-64; RODRÍGUEZ BECERRA, S., «La Semana Santa de Andalucía. Algo más que una manifestación religiosa», *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 3 (2009), pp. 235-249.

²¹ Hemos desarrollado y justificado el uso de «religiosidad popular» en RINA SIMÓN, C., *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Badajoz, 2015; cap. 2; ID., *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*, Sevilla, 2020, cap. 3.

²² RODRÍGUEZ BECERRA, S., *Fiesta y Religión. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*, Sevilla, 2000, pp. 32 y ss.

²³ BURKE, P., *Cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, 2014, pp. 18-28.

²⁴ La fertilidad de la conceptualización en KELLEY, D. R., «El giro cultural en la investigación histórica», en OLÁBARRI, I. y CASPISTEGUI, F. J. (eds.), *La «nueva» historia...*, pp. 35-48.

3. LA SOMBRA DE LO POPULAR EN EL TIEMPO: LA SEMANA SANTA DE SEVILLA DURANTE LA II REPÚBLICA

La principal dificultad para ahondar en las fuentes relativas a los ritos festivos de la religiosidad popular es la aparente escasez de fuentes. Estas creencias y comportamientos dejan su huella en la documentación cuando entran en conflicto con las autoridades, que son las que los recogen documentalmente²⁵. Es por ello que la sombra de lo popular sobre los documentos tiende a quedar reflejada en forma de desviación doctrinal o ritual. La acción normativa de las autoridades –tanto políticas como religiosas– es la que sugiere los límites de los horizontes festivos y del rito popular²⁶. En ocasiones, también pueden dejar rastro en los trabajos etnográficos o en la tradición oral, pero igualmente, como señalara Peter Burke, siempre estarán definidos por la lente del especialista, cuya labor fue fundamental en los procesos de nacionalización y en la configuración de una modernidad sustentada en el anclaje a esencias o modelos atemporales que pervivían en las sociedades contemporáneas²⁷.

Para investigar las expresiones de la religiosidad popular, específicamente la Semana Santa de Sevilla durante la II República, no podemos limitarnos a rastrear fuentes en los archivos eclesiásticos debido a los perfiles laicos, festivos e identitarios de la celebración. De tal manera proponemos las siguientes fuentes y archivos:

- Textos literarios y periodísticos.
- Hemerotecas.
- Fototecas y videotecas.
- Archivo Histórico Municipal de Sevilla.
- Archivos de hermandades.

- Otros archivos.
- Archivo General del Arzobispado de Sevilla (al que le dedicaremos un capítulo específico).

3.1. Textos literarios y periodísticos

Desde mediados del siglo XIX, la Semana Santa de Sevilla se fue configurando como una celebración cíclica de carácter urbano y festivo, tiempo de ocio y atractivo turístico. A la par, comenzó a desarrollarse una literatura idealizada relativa a sus ritos, reflejada en las crónicas en la prensa, que hoy suponen una fuente fundamental para indagar en los comportamientos y actitudes de sus participantes ya que podían escapar de las tentativas purificadoras de la Iglesia. Esto no quiere decir que fueran objetivas, que reflejaran los hechos tal y como sucedieron o que estuvieran desprovistas de una idea canónica sobre cómo debía celebrarse el rito festivo. Sin embargo, su capacidad para quedar al margen de la censura de la Iglesia las convierte en fuentes de primera mano.

Durante el primer tercio del siglo XX, y pese a las tentativas del Arzobispado de Sevilla de censurar aquellas interpretaciones más festivas, la prensa de diferente signo ideológico publicó descripciones heterodoxas, coloristas y báquicas de las procesiones de Semana Santa. Las crónicas cofradieras coincidieron en una visión de la fiesta de corte regionalista, de exaltación local, de tintes románticos y folklóricos, en lo que suponía una resignificación laica, urbana y festiva de la simbología y del ritual católico. Nazarenos, toreros y majas conformaban un imago tipo tripartito de la identidad local y regional. La Semana Santa en Sevilla se había convertido en uno de los referentes festivos a nivel nacional y, por extensión, en foco de atracción de turistas, de escritores y corresponsales de prensa. Se trataba de una celebración urbana y moderna que revestía sus ritos y simbología de una apariencia barroca y devocional. En esta construcción literaria participaron

²⁵ BELLA, M. P. di, «Fieldwork in the Archives. Tracing Rituals of Capital Punishment in Past and Present Italy», en VELASCO, H. M. (coord.), *La Antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*, Madrid, 2004, pp. 161-177.

²⁶ Los trabajos microhistóricos de la Historia Cultural inciden en este punto. Sería el caso de las creencias heréticas del molinero Menocchio investigadas por Carlo Ginzburg o la suplantación de Martín Guerre trabajada por Natalie Zenon Davis. Vid. LEVI, G., «Microhistoria», en BURKE, P. (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, 1993, pp. 119-143; SERNA, J. y PONS, A., *Cómo se escribe la microhistoria*, Madrid, 2000. Estas obras confluyen en el abordaje de una documentación disciplinaria, en una concepción de cultura impregnada por la noción de popular y de sentido común de intelectuales como Antonio Gramsci y en su caracterización por una serie de tensiones dialécticas nunca resueltas entre la cosmovisión de las élites y la del pueblo, no entendido como grupo esencial sino como espacio autónomo de construcción de imaginarios sociales sobre determinadas ideas de lo común y de la tradición. Influencia de Gramsci en estos enfoques en ELEY, G., *Una línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad*, Valencia, 2008, pp. 52 y ss.; BENNET, T., «Popular Culture and the Turn to Gramsci», en STOREY, J. (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: A reader*, Hemel Hempstead, 1998, pp. 201 y ss.

²⁷ Aunque en la mayoría de los casos respondieran a modelos de «invención de la tradición» o a escenificaciones historicistas de la antigüedad de la comunidad, que, en las sociedades modernas, es una medida de prestigio. Del mismo modo, podía ser utilizada por el Estado, la Iglesia o las élites para domesticar estas expresiones culturales, ya que al reconocer lo popular de forma paternalista lo estaban situando en una posición subalterna en la estructura del conocimiento. Remitimos a BURKE, P., «El ‘descubrimiento’ de la cultura popular», en SAMUEL, R. (ed.), *Cultura popular y teoría socialista*, Barcelona, 1984, pp. 78-92; BURKE, P., *¿Qué es la historia...?*, pp. 32-35; CHARTIER, R., «¿Cultura Popular? Retorno a un concepto historiográfico», *Manuscripts*, 12 (1994), pp. 43-62; DÍAZ G. y VIANA, L., *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la «invención» de la cultura popular*, Oizartzun, 1999.

escritores republicanos como Eugenio Noel, Manuel Chaves –padre de Chaves Nogales–, Blasco Ibáñez, «Galerín», los jóvenes del grupo literario Mediodía –autorrepresentados como la expresión meridional de las vanguardias españolas–; y también escritores y folkloristas conservadores como Martínez Kleiser en las páginas de *ABC* o religiosos del cabildo catedralicio como Muñoz y Pabón²⁸.

Manuel Chaves Nogales reflejó en su obra periodística los contornos festivos de la Semana Santa. En 1921 publicó *La ciudad*, un libro de tintes modernistas alejado de la literatura costumbrista de exaltación de la divagación y de ensimismamiento de la ciudad. Para Chaves Nogales, la Semana Santa no tenía una dimensión unívoca católica. La clave estaba en que la devoción popular había abandonado los planteamientos teológicos para convertirse –como había señalado Eugenio Noel y después lo haría Antonio Núñez de Herrera o los hermanos Caba– en un credo antropocéntrico de imágenes humanizadas que ligaban la comunidad con lo sagrado a una escala local y sin intervención directa de la Iglesia. Al año siguiente, recién llegado a Madrid, publicó unas crónicas de la Semana Santa en *El Heraldo de Madrid*, como también haría en 1925, definiendo el rito como «liturgia de los apetitos populares» y «unánime exaltación de un pueblo que hace creer a los extraños en una consagración absoluta de España a las cuestiones religiosas». «En cuanto sirva subsistirá con el máximo esplendor, porque, en definitiva, al ciudadano le importa un bledo que sea su gula una cuestión litúrgica o un sentido pagano, ocasiones para manifestarla es lo que desea»²⁹. También los jóvenes poetas del horizonte del 27, como Federico García Lorca o Rafael Alberti, participaron de la interpretación identitaria y festiva del rito. Lorca, específicamente, visitó la fiesta en 1922 con su hermano Francisco, Manuel de Falla, el diplomático José María Chacón y Calvo y el diplomático mexicano y escritor Alfonso Reyes, en un viaje cuyo objetivo era dar con la saeta «pura»³⁰. Regresó en 1935 teniendo a Romero Murube como anfitrión, donde coincidió con otros intérpretes heterodoxos del rito como Núñez de Herrera, Chaves Nogales o Andrés Martínez de León.

Meses antes de la proclamación de la II República, Núñez de Herrera comenzó a publicar sus crónicas

heterodoxas de las procesiones en las páginas de *El Noticiero de Sevilla* –luego, adaptadas, integrarían *Sevilla: teoría y realidad de la Semana Santa*–, diario que se convirtió en plataforma literaria de los jóvenes escritores de vanguardia y que posteriormente fue órgano de la línea política de Diego Martínez Barrio. En sus páginas se trenzaron los lazos teóricos entre el republicanismo sevillano y la participación, defensa y fomento de las procesiones³¹.

La proclamación de la República y la aprobación de una Constitución laica marcaron una honda fractura en la literatura cofradiera. El cardenal Ilundain lideró una intensa campaña de combate cultural contra la República utilizando como ariete la popularidad de la Semana Santa. Apoyándose en Acción Católica, en los líderes monárquicos, en la aristocracia y alta burguesía local –que ocupaban los cargos de mayor responsabilidad en las cofradías– y en la recién creada Federación de Hermandades, orquestó un boicot a la celebración de la Semana Santa alegando motivos de inseguridad e imposibilidad de continuar con el rito mientras siguiera vigente la Constitución laica³². Esta actitud de oposición a la República valiéndose de lo «popular» provocó un cambio de actitud en las crónicas de las procesiones en la prensa católica y conservadora, que comenzó a asimilar las pautas purificadoras del cardenal Ilundain y a tratar de proyectar sobre el papel una fiesta devocional y nacionalcatólica, ordenada, a imagen y semejanza de las élites de la ciudad.

Por el contrario, los grupos políticos republicanos defendieron la continuidad de la celebración como manifestación de las creencias de un pueblo reinterpretadas en un rito festivo sin la participación directa de la Iglesia, como referente turístico y como fórmula para legitimar las instituciones republicanas bajo una apariencia de continuidad con la «tradicición». En esta defensa tuvieron un papel protagonista los dos primeros alcaldes republicanos de la ciudad, Rodrigo Fernández García de la Villa –que fuera máximo dirigente de la Hermandad de los Negritos entre 1925 y 1930– y José González Fernández de la Bandera. Pero también escritores como Núñez de Herrera y Manuel Chaves Nogales desde las páginas de *Ahora*. Este diario madrileño dedicó numerosas y extensas páginas en 1932 y 1933 a criticar el boicot de las derechas antirrepublicanas a la Semana Santa y a defender la continuidad de una

²⁸ RINA SIMÓN, C., «Et in Arcadia Ego. Procesos de literaturización de la Semana Santa de Sevilla», *Archivo Hispalense*, 294-296 (2014), pp. 361-387; JIMÉNEZ BARRIENTOS, J. y GÓMEZ LARA, M. J., «Estudio introductorio», NOEL, E., *Semana Santa en Sevilla*, Sevilla, 1991; REQUEJO CONDE, M. R., *La Semana Santa sevillana en la Literatura de los siglos XIX y XX*, Sevilla, 1999.

²⁹ *Heraldo de Madrid*, 11, 12 y 14-04-1922; 10-04-1925. Este periódico se encuentra digitalizado en el portal de la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España.

³⁰ Crónica en REYES, A., *La Saeta*, Río de Janeiro, 1931.

³¹ RINA SIMÓN, C. y RONDÓN, J. M., «Teoría y realidad de Antonio Núñez de Herrera», *Estampas...*, pp. XXI-LX; RINA SIMÓN, C., «Mistificaciones de la religiosidad popular durante la II República», *Archivo Hispalense*, 300-302 (2016), pp. 261-278.

³² Análisis del boicot en: MORENO NAVARRO, I., «Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva. Pasado y presente», en RODRÍGUEZ BECERRA, S., *Religión y Cultural*, vol. I, Sevilla, 1999, pp. 335-354; ÁLVAREZ REY, L., «Política y Religión: la Semana Santa de Sevilla (1931-1936)», *Actas del VII Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2007, pp. 173-213; RINA SIMÓN, C., *El mito de la tierra de María Santísima...*, cap. 6.

celebración de amplio arraigo popular que estaba siendo manipulada para combatir la legalidad establecida³³.

En la antesala de la Semana Santa de 1935, Chaves Nogales publicó varios artículos en *Ahora* que aparecerían también en abril de 1936 en el semanario francés *Voilà* con un reportaje fotográfico de Robert Capa. En esta serie de crónicas reconocía el avance de las interpretaciones más eclesiásticas y conservadoras de las procesiones, pero recalca la capacidad de resistencia de unas corporaciones «que siempre habían tenido algo de anarcosindicalismo»³⁴. La Semana Santa no era «obra ni de los curas ni de los gobernantes, sino de cofrades», que habían estado «siempre en pugna con los poderes constituidos. Los dos enemigos natos de la Semana Santa son el cardenal y el gobernador»³⁵. Éste era el sustrato de *Sevilla: teoría y realidad de la Semana Santa* de Antonio Núñez de Herrera, editada en 1934 y que según escribió su autor a Benjamín Jarnés, fue silenciada «concienzudamente por la prensa reaccionaria –es decir, por toda la prensa– de Sevilla»³⁶. La polémica radicaba en que la obra ahondaba en la dimensión festiva e identitaria de las procesiones, así como en su concepción moderna, laica –«la verdad es que la gente no se acuerda ahora mismo quién hizo el mundo»³⁷– y transversal en términos ideológicos, lo cual comprometía la narrativa que identificaba el laicismo o la República con la iconoclasia. A lo largo de sus páginas, Núñez de Herrera incidía en la compatibilidad de salir de nazareno y ser lector de *El Socialista*, o militar en el PCE y participar a la vez en la celebración. No hay que olvidar que las procesiones tenían una función de afirmación comunitaria, especialmente en los arrabales, donde la vinculación política socialista,

comunista o anarquista era compatible con la participación y el compromiso con las procesiones.

Como podemos comprobar, las fuentes periodísticas son fundamentales para analizar las diferencias semánticas y los matices de las procesiones durante la II República. En este período, los rotativos de mayor tirada y continuidad a nivel local fueron los siguientes: *El Liberal*³⁸, *El Noticiero Sevillano*³⁹, *La Unión*⁴⁰, *El Correo de Andalucía*⁴¹ y *ABC de Sevilla*⁴². También encontramos referencias a la Semana Santa en la prensa sindical y política de izquierdas: *Mundo Obrero* y *El Socialista* y en la prensa de tirada nacional como *Ahora*, *Estampa* o *Mundo Gráfico*, disponibles en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España⁴³. Para analizar esta temática, conviene ahondar en los matices de las crónicas de las procesiones que publicaron cada medio y consultar los debates que se dieron en torno al boicot de las procesiones y a la subvención y organización de las mismas, al menos desde el mes de febrero de cada año. Existen más referencias en la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica⁴⁴ y en la Biblioteca Virtual de Andalucía⁴⁵ –con abundantes periódicos y revistas relativos a la Andalucía oriental–.

3.2. Fototecas y videotecas

Los fondos fotográficos nos permiten contrastar los discursos oficiales sobre las procesiones con los comportamientos y actitudes de sus participantes. Para este campo de análisis son muy relevantes los fondos de imágenes disponibles en la Fototeca Municipal de Sevilla (FMS) –que cuenta además con asesoramiento

³³ *Ahora* se puede consultar íntegramente en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España. Las crónicas referidas son de febrero, marzo y abril de 1932 y 1933.

³⁴ *Ahora*, 02-04-1935.

³⁵ *Ahora*, 05-04-1935.

³⁶ Archivo Biblioteca de la Residencia de Estudiantes, Fondo Benjamín Jarnés, 08-07-1935.

³⁷ NÚÑEZ DE HERRERA, A., *Estampas...*, p. 123.

³⁸ Disponible –aunque no completo– microfilmado en la Hemeroteca Municipal de Sevilla (HMS) y digitalizado en la Hemeroteca de la Universidad de Sevilla (HUS). Recomendamos la consulta en la Hemeroteca de la Universidad porque los horarios de apertura son más amplios y la atención es significativamente mejor. Tanto la HMS como el Archivo Histórico Municipal de Sevilla (AHMS) pertenecen al Instituto de la Cultura y de las Artes de Sevilla (ICAS). La investigación en el archivo y la hemeroteca municipal es dificultosa y no pocas veces desmotivante. Los horarios son muy limitados y se han visto sensiblemente acortados por la pandemia. Para asistir es necesario solicitar cita previa mediante un procedimiento dificultoso y opaco. La solicitud se realiza por correo electrónico al que raramente responden, a lo hay que sumarle cambios repentinos e injustificados de los días de la reversa que imposibilitan investigar con cierta previsión y menos en el marco de proyectos de investigación con subvención pública. Del mismo modo, la gestión de los fondos documentales –a excepción de la Fototeca, órgano también vinculado al ICAS– es deficiente.

³⁹ Disponible en Repositorio de Patrimonio Documental, ICAS. Disponible en: <https://www.sevilla.org/no8do-digital/repositorio-del-patrimonio-documental>, consultado el 30-05-2022. Supuso la segunda tentativa en la órbita de Martínez Barrio y del Partido Radical de crear un órgano de prensa en la ciudad. Dejó de publicarse en 1933. La tentativa anterior la emprendió Antonio Núñez de Herrera, pero *El Pueblo*, surgido recién proclamada la República, sólo alcanzó un mes de vida. RINA SIMÓN, C. y RONDÓN, J. M., «Teoría y realidad...

⁴⁰ Periódico tradicionalista que durante toda la República se mostró contrario a la reanudación de las procesiones, incluso durante el bienio derechista. Se conservan algunos ejemplares en la HMS y en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS).

⁴¹ Órgano del arzobispado, fundamental para ahondar en la interpretación purificadora y normativa del rito. Está disponible en AGAS y parcialmente en HMS y en HUS.

⁴² Cabecera monárquica de mayor tirada en la ciudad, disponible en la Hemeroteca de *ABC*. Desde hace unos meses el acceso completo requiere suscripción. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/>, consultado el 30-05-2022.

⁴³ Disponible en: <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/>, consultado el 30-05-2022.

⁴⁴ Disponible en: <https://prensahistorica.mcu.es/es/inicio/inicio.do>, consultado el 30-05-2022.

⁴⁵ Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/busqueda.do>, consultado el 30-05-2022.

personalizado—, el archivo fotográfico de la Biblioteca Digital Hispánica⁴⁶ y otros fondos de instituciones tanto públicas como privadas, como el fondo fotográfico de *ABC de Sevilla* o el Archivo Fotográfico Fernando Carmona Díaz disponible en el Archivo General de Andalucía.

El análisis fotográfico de las procesiones hispalenses durante la II República constata la alteridad entre las prácticas festivas e incluso liminares de la Semana Santa con los discursos normativos del arzobispado, de la prensa conservadora y católica y de las élites de las cofradías. Encontramos un ejemplo paradigmático en la salida el Jueves Santo de 1932 de la Hermandad de la Estrella rompiendo el boicot que las derechas monárquicas, el arzobispado y las

hermandades habían organizado para combatir la legitimidad republicana⁴⁷. La Estrella, incardinada en el arrabal de Triana, con amplia tradición obrera y contestataria, fue la única corporación que no acató las directrices de la Federación de Hermandades alegando que «por lo mismo que pertenece al pueblo, tiene esta cofradía fervientes deseos de no producirse de forma contraria al interés general» y que «al pueblo se debe, que es tanto como decir que se debe al régimen constituido legalmente»⁴⁸. Las crónicas de la procesión publicadas en la prensa conservadora y reaccionaria: *ABC de Sevilla*, *La Unión* o *El Correo de Andalucía* incidieron en los altercados, los disparos que recibió la imagen, la sensación de peligro que justificaría el boicot e incluso la ausencia de público que habría dado la



Figuras 1 y 2. Fotografías del paso de palio de la Virgen de la Estrella en diferentes momentos de su procesión por las calles de Sevilla el Jueves Santo de 1932. Fuente: Serrano. Fuente: Fototeca ABC.

⁴⁶ <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html> [Fecha de consulta: 30-05-2022].

⁴⁷ RINA SIMÓN, C., «Combates políticos y culturales...», op. cit.

⁴⁸ *El Liberal*, 22-03-1932.

espalda a una Semana Santa festiva y folklórica contraria, según sus imaginarios festivos, a las prácticas devotas y tradicionales de la ciudad. Sin embargo, las fotografías que se conservan de la procesión muestran calles repletas de público, ambiente festivo y la presencia de numerosos niños.

También podemos ahondar en los matices interpretativos de aquellas procesiones en grabaciones que se conservan en videotecas. Existen varios fondos de consulta online que cuentan con material reseñable, como la Cinémathèque Française⁴⁹ y la videoteca de la University of South Carolina⁵⁰.

3.3. Archivo Histórico Municipal de Sevilla

El Archivo Histórico Municipal de Sevilla (AHMS) se encuentra integrado en el mismo edificio que la Hemeroteca Municipal y que la Fototeca. Como indicábamos en una nota al pie de página precedente, el acceso, gestión y relación con los investigadores deja mucho que desear y manifiesta serias deficiencias en relación con otras instituciones públicas y privadas análogas.

Su documentación relativa a la Semana Santa es fundamental ya que desde mediados del siglo XIX la celebración se había configurado como una fiesta urbana sufragada por el Ayuntamiento. El objetivo de la subvención municipal era garantizar la regularidad de las procesiones y consolidar un ritmo festivo estable que atrajera anualmente turistas. Hay referencias a la celebración en los libros de Actas Municipales, especialmente sugerentes para calibrar la actitud de los concejales y de los diversos partidos políticos en relación a la fiesta. La actitud de los diferentes alcaldes de la ciudad manifiesta el apoyo decidido a la continuidad y a la subvención de la Semana Santa, como constatan las gestiones que llevaron a cabo para tratar de conciliar la laicidad del Estado con la continuidad de las procesiones, entendidas en el marco de lo cultural e identitario y no tanto desde lo religioso. También es relevante la documentación generada por la Comisión de Ferias y Festejos, en la que se puede investigar las gestiones relativas a la subvención y defensa de la fiesta bajo el régimen republicano. Además, esta comisión capitalizó las relaciones con la Federación de Cofradías y con el arzobispado, así como la promoción turística y otras cuestiones organizativas.

3.4. Archivos de las hermandades

Los archivos de las hermandades son privados y el acceso a los mismos, en términos generales, no es público

ni libre. Asimismo, muchas corporaciones no tienen sus fondos catalogados ni están disponibles para su consulta. Para acceder a estos archivos y consultar su documentación –específicamente sensible durante la II República– es necesaria tener la autorización previa de la Junta de Gobierno o del diputado encargado del archivo. La tónica general es que el acceso está vedado a las personas ajenas a la cofradía, sólo se le facilita a aquellos investigadores que cuentan con suficiente prestigio, respeto y confianza entre los cofrades.

Sin embargo, podemos tener un acceso indirecto y parcial a las fuentes en trabajos eruditos, descriptivos y positivistas publicados por las mismas hermandades y que en muchos casos suponen auténticos recopilatorios de fuentes. También hay obras colectivas escritas por cofrades con acceso a estas fuentes. De esta manera, hemos podido acercarnos a algunos documentos internos de la Hermandad de la Macarena, Los Negritos, o Jesús Despojado⁵¹. Estos archivos son una veta aún por explorar para los contemporaneístas, tal y como han constatado algunos trabajos recientes que sí han podido acceder a estas fuentes⁵².

3.5. Otros archivos

La dimensión laica de la organización de las procesiones de Semana Santa y su perfil espectacular y turístico explica que se encuentre documentación dispersa en asociaciones privadas que tenían un papel relevante en el rito. Nos referimos al Ateneo, a la Asociación de la Prensa, al Círculo Mercantil y a otras sociedades industriales, aristocráticas y burguesas que trataron de mediar entre las hermandades, el arzobispado y el ayuntamiento para que continuara la celebración. Así mismo, podríamos citar otras fuentes relevantes, como las judiciales o los informes que el Gobierno Civil elevaba a las instituciones del Estado.

4. EL ARCHIVO GENERAL DEL ARZOBISPADO DE SEVILLA

El archivo documental central para trabajar la religiosidad popular y los ritos festivos en este período es el Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS), ya que las hermandades y las procesiones, pese a sus múltiples significantes laicos y seculares, pertenecen al ámbito administrativo de la Iglesia. El AGAS cuenta con diferentes unidades archivísticas, pero para nuestro objeto de estudio nos centraremos en las fuentes disponibles en el Archivo Histórico Arzobispal de Sevilla. Para acercarnos a ellas es preciso partir de la premisa que la documentación generada está tamizada por la presión purificadora de la Iglesia, que

⁴⁹ Disponible en: http://www.cinereources.net/recherche_t.php, consultado el 30-05-2022.

⁵⁰ Disponible en: <https://digital.library.sc.edu/>, consultado el 30-05-2022.

⁵¹ Desde diferentes perspectivas y enfoques, destacamos: LUQUE TERUEL, A. (ed.), *Esperanza Macarena*, 3 vols, Sevilla, 2013; MORENO NAVARRO, I., *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, 1997; ROMERO MENSAQUE, C. J., et. al., *La Hermandad de Jesús Despojado. Historia y patrimonio*, Sevilla, 2003.

⁵² Un buen ejemplo sería PLAZA ORELLANA, R., *Los orígenes modernos de la Semana Santa de Sevilla. El poder de las cofradías (1777-1808)*, Sevilla, 2018.

además proyecta una perspectiva patrimonial sobre los ritos. La información que obtendremos recoge siempre espacios de conflicto entre las prácticas festivas, la normativización y moralización y sus significantes políticos, este último aspecto relevante en tanto que las procesiones fueron utilizadas para restar legitimidad al régimen republicano. El acceso al AGAS es público y el trato es profesional. Su amplio horario, que incluye dos tardes a la semana, facilita las tareas investigadoras.

Antes de adentrarnos en la sección de fuentes históricas, las investigaciones sobre las relaciones entre la Iglesia y los ritos festivos pasan por analizar intensamente el *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla (BOEAS)*, disponible en el AGAS. En él, el cardenal Ilundain publicó periódicas cartas pastorales, recomendaciones morales, decretos y otros reglamentos que documentan el intenso órdago planteado a la religiosidad popular sevillana. En sus páginas prohibió cantar villancicos en el interior de los templos (1921), utilizar instrumentos musicales populares en las iglesias (1921), celebrar las cruces de mayo (1926) –medida muy contestada por las hermandades ya que éstas aprovechaban las fiestas para recaudar fondos–; o la celebración de fiestas «paganas»: corridas de toros, verbenas o proyección de películas –igualmente criticadas porque limitaban las vías de financiación de las cofradías, recursos económicos que aprovechaban para ampliar y enriquecer su patrimonio en una competición soterrada por obtener más prestigio local–.

Las tentativas reglamentarias confluyeron en la publicación el 4 de febrero de 1930 en el *BOEAS* del conocido como *Decreto de los Prelados*, una normativa general relativa a la elección y composición de las juntas de gobierno que marcaba unas pautas muy estrictas para acceder a los cargos de responsabilidad dentro de las hermandades. La principal medida era la aprobación obligatoria del párroco y del arzobispado de cada miembro de las juntas de gobierno. Con el argumento de evitar que las personas se perpetuasen en sus cargos, en realidad el arzobispo pretendía regular la moralidad, la fe, las actitudes políticas y el comportamiento de los organizadores de la Semana Santa. El objetivo era limar todos los componentes festivos, heterodoxos o sensuales de la práctica católica pública y de los rituales simbólicos de matriz religiosa⁵³.

Estas prohibiciones no siempre fueron acatadas por las cofradías, que encontraron múltiples y creativas formas de saltarse una legislación que cortaba sus fuentes de financiación y también su capacidad para generar espacios de socialización⁵⁴. El hecho de que el cardenal reiterara anualmente las prohibiciones –incluso refiriéndose a su

desacato– constata la dificultad de la Iglesia para intervenir en unos modelos festivos que sus celebrantes consideraban tradicionales y, por extensión, referentes identitarios intocables por cualquier autoridad, pues representaban su *ethos* y su forma esencial de escenificar en el espacio público su perpetuación en el tiempo.

Para el análisis de la documentación histórica relativa al período analizado contamos con dos dificultades: la deficitaria catalogación y la imposibilidad de consultar documentación posterior a 1936, lo cual deja algunos pleitos o procesos abiertos. Para estudiar las hermandades en el AGAS podemos apoyarnos en dos amplias secciones: Gobierno y Justicia. En la sección Gobierno podemos investigar los Libros de Visitas Pastorales, la documentación de la Congregación de Ritos y los Asuntos Despachados por el arzobispado día a día. En éste último caso, la documentación en su mayoría es protocolaria pero en ocasiones presentan matices o amplias descripciones y justificaciones de los conflictos religiosos, como el informe que remitió la Hermandad de las Tres Caídas de San Isidoro justificando el boicot de las cofradías a la Semana Santa de 1932⁵⁵. También se pueden encontrar las tentativas del cardenal y de la Vicaría de paralizar la creación de nuevas hermandades en la archidiócesis en un proyecto de amplio calado para limitar el número de corporaciones y de procesiones⁵⁶.

En la sección de Justicia encontramos un apartado específico para Hermandades y Cofradías, donde se pueden consultar sus reglas y, no menos relevante, las correcciones planteadas por la Iglesia a los proyectos de reglas, siempre en la dirección de otorgar más autoridad estatutaria al director espiritual y al párroco y reglamentar la fiscalización económica de las corporaciones. En esta sección podemos investigar pleitos de diversa tipología, destacando para este período las disputas mantenidas entre el arzobispado y las corporaciones más populares que pusieron en cuestión el Decreto de los Prelados de 1930, como Los Negritos o la Macarena⁵⁷. En este sentido, la documentación emitida por la Iglesia cabe interpretarla como el negativo de un conjunto de comportamientos heterodoxos. De tal forma, las circulares que redundaban en las normas, los consejos moralizantes de comportamiento y las críticas ante la falta de «compostura» y religiosidad constatan que esta legislación, si bien podía ser acatada por las juntas de gobierno, no lo era por parte de los cofrades o del público, especialmente en aquellas corporaciones más «populares». Éstas, mantuvieron sus niveles de significación identitaria y sus formas rituales festivas, amparadas durante la II República en un contexto cultural propicio para las manifestaciones heterodoxas y para la contestación a unas

⁵³ AGAS, Gobierno, Asuntos Despachados, sign. 5060, varios legajos.

⁵⁴ Numerosos ejemplos en AGAS, sign. 5068.

⁵⁵ AGAS, sign. 5060.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ AGAS, Gobierno, Asuntos Despachados, sign. 5051.

disposiciones eclesiásticas que no contaban con la colaboración coercitiva de las instituciones políticas.

Otra sección que reviste interés es la de la Vicaría General, ya que el vicario actuaba como brazo ejecutor y supervisor de las disposiciones del arzobispado y era ante quien las hermandades tenían que rendir cuentas de su comportamiento público durante las procesiones, de sus cuentas, de su memoria de actividades y de los miembros de las juntas de gobierno. En Vicaría se conservan cartas de informantes –prohombres locales, miembros de hermandades «serias» y de las élites económicas y conservadoras– que señalan el mal comportamiento de las corporaciones más «populares»⁵⁸. Esta documentación justificaba las amenazas de suspender corporaciones, destituir juntas de gobierno y la intervención purificadora del arzobispado.

Asimismo, es significativa la documentación relativa a la Federación de Hermandades y Cofradías, sus objetivos fundacionales y sus reglas, que la concibieron desde sus primeros pasos como correa de transmisión directa entre el arzobispado y las corporaciones. La Federación fue una iniciativa marcada por el contexto político de los debates y posterior aprobación de la Constitución laica republicana. La conformaron un grupo de notables locales, monárquicos, conservadores y católicos que la pusieron al servicio del combate contra la República e, indirectamente, contra las expresiones festivas y liminares de los rituales.

También se han conservado las actas de los cabildos que decidieron –a excepción de la cofradía de la Estrella– no salir en procesión en 1932 y 1933 y algunos informes de hermanos mayores incidiendo en la hipótesis del miedo y del rechazo político a la legislación laica⁵⁹. No menos relevantes son los datos cuantitativos recogidos por la Federación de Hermandades para los actos de la *velá* en la Catedral en la Semana Santa de 1932 y 1933. La *velá* fue una alternativa purificada y política a las procesiones, consistente en realizar una adoración al Santísimo en la Catedral por turnos de hermandades, programa que encajaba con las pretensiones purificadoras, recatolizadoras e ideológicas del cardenal Ilundain. Esta documentación nos muestra cómo las hermandades afinadas en barrios céntricos y conformadas por la burguesía y la aristocracia local participaron con entusiasmo en la *velá*, mientras que las de corte «popular» asistieron con un número reducido de hermanos, incluso compartieron asistentes que repitieron varios turnos⁶⁰. Estos datos van en consonancia con las restricciones y el control desplegado por el arzobispado contra las juntas de gobierno consideradas más «populares», de sustrato económico más humilde y con tradición de

izquierdas, a diferencia de la confianza depositada y las exenciones normativas a aquellas hermandades «serias» lideradas por personajes referentes del monarquismo y del catolicismo político, como fue el caso del Hermano Mayor de la Hermandad de San Roque: Manuel Sarasúa⁶¹.

De manera complementaria, podemos referenciar la documentación relativa al fomento de determinadas prácticas devocionales de enfoque nacionalcatólico por parte del cardenal Ilundain y dentro de su programa para reconducir el rito y la religiosidad hacia el templo y utilizar el potencial identitario de las celebraciones para combatir políticamente la legislación laica. Nos referimos específicamente a la promoción de otros cultos alternativos a las dolorosas sevillanas y a la religiosidad popular que sí estaban bajo el control directo eclesiástico y cuya devoción encajaba mejor en los postulados purificadores y nacionalcatólicos: la Virgen de la Antigua como referente de la Hispanidad, la Virgen de los Reyes como icono de la reconquista y recatolización del espacio de la ciudad, la Virgen del Pilar como imagen referencial del nacionalcatolicismo; el Sagrado Corazón como expresión piadosa de la consagración católica de España; y Cristo Rey como patrón de la cultura política tradicionalista.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos propuesto una metodología de investigación de la religiosidad popular en la ciudad de Sevilla durante la II República a partir de sus archivos y fuentes documentales. La esquiua tipología de la temática, que hace referencia a un sinfín de prácticas, actitudes y creencias manifestadas en rituales festivos que escapan del control directo de las autoridades, la convierte en un reto historiográfico sólo asumible desde la lectura transdisciplinar y desde el enfoque de la Historia Cultural y del empleo de categorías pragmáticas como cultura y religiosidad «popular».

También por la tipología mixta de las celebraciones, pertenecientes al ámbito religioso pero también a lo secular, la propuesta archivística tiene que compaginar fondos documentales de diversas instituciones: archivos locales, regionales y nacionales, hemerotecas, fototecas, etc. con investigación en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla, cuyos fondos documentales hemos desengranado en lo relativo a las tensiones políticas, religiosas y culturales en el seno de los ritos festivos de Semana Santa. Esperamos que esta propuesta sirva de guía epistemológica y pragmática de cómo realizar un acercamiento a las poliédricas dimensiones de la religiosidad popular a partir de los escasos y sesgados restos documentales que albergan los archivos, especialmente los eclesiásticos.

⁵⁸ AGAS, Justicia, sign. 10022.

⁵⁹ AGAS, Gobierno, Asuntos Despachados, sign. 5060.

⁶⁰ Datos significativos diferencian a las dos hermandades más voluminosas en número de hermanos: Gran Poder y Macarena. La primera corporación acudió a la *velá* de 1932 con 309 hermanos mientras que la Macarena, que en una procesión normal llegaba a superar en nazarenos al Gran Poder, acudió con 157 hermanos. AGAS, sign. 5060.

⁶¹ RINA SIMÓN, C., *El mito de...*, p. 281.