José Carlos Mancha Castro

La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)

unia Universidad Internacional de Andalucía

La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)

José Carlos Mancha Castro

FUNDACIÓN ATLANTIC COPPER

un Universidad Internacional de Andalucía

EDITA:
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
Monasterio de Santa María de las Cuevas.
Calle Américo Vespucio, 2.
Isla de la Cartuja. 41092 Sevilla
Paraje La Rábida s/n
Palos de la Frontera. 21819 Huelva
www.unia.es

COPYRIGHT DE LA PRESENTE EDICIÓN:
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA

COPYRIGHT: José Carlos Mancha Castro.

IMAGEN DE CUBIERTA:
Recogida de la cofradía del Nazareno en una mañana de Viernes Santo en los años cincuenta. Fototeca del autor. Fotografía de autoría desconocida.

FECHA: 2020

ISBN: 978-84-7993-354-8

DEPÓSITO LEGAL: SE 312-2020

A mis padres

Índice

Introducción 9

Marco teórico y planteamientos metodológicos 17

Antecedentes 29

La fundación del régimen político del general Franco.
Posguerra y primer franquismo 51

Las cofradías durante el primer franquismo 71

Transformaciones de la actividad y los elementos rituales 111

Procesos de fascistización, militarización y
recatolización en la Semana Santa de Huelva 151

Las cofradías estalactitas. Funciones sociales y
políticas de las hermandades y la Semana Santa en el franquismo 179

Conclusiones 199

Fuentes y bibliografía 205

Introducción

El relato que se cuenta en estas páginas es el propio de una etnografía de carácter histórico —una *etnohistoria*[1]— que debe ser, en primer lugar —como advertía Pierre Bourdieu (2000, 2003)—, conscientemente *situada* y *objetivada*. Este relato es una *mirada* sobre la Semana Santa de Huelva en el primer franquismo desde la posición de un antropólogo que pertenece al grupo y la sociedad abordados y que, por tanto, no es ajeno al fenómeno objeto de estudio, siendo conocedor y estando influido y *condicionado* por los códigos culturales y simbólicos que lo conforman. Uno de los propósitos del trabajo es cuestionar el monopolio de la interpretación que existe sobre la fiesta de la Semana Santa y proponer diferentes horizontes, perspectivas e interpretaciones según los diversos significados, funciones sociopolíticas y modelos expresivos que, a través de la misma, han sido producidos. Es, por tanto, un objetivo primordial el despojarnos de los exclusivismos dogmáticos que han conformado las interpretaciones oficialistas, las que han hecho la jerarquía de la Iglesia católica y otros elementos de las esferas de poder con peso en el control del ritual. Interpretaciones que, muy a menudo, han sido sancionadas, acatadas —sin reflexión crítica— y aprehendidas para, posteriormente, ser cacareadas y archirrepetidas por muchos de los dirigentes de las hermandades y por los propios cofrades (auto-considerados) auténticos, ortodoxos, cofrades *de verdad*…

1. «He tratado, sobre todo, de llevar la mirada y las preocupaciones teóricas del antropólogo al campo de la Historia; de convertirme en lo que los norteamericanos llaman un *etnohistoriador*» (Moreno Navarro, 1997a: 18).

> Para conectar con las significaciones profundas de lo que ocurre en ella, lo fundamental es participar o contemplarla con la mente secularizada, es decir, desprovista de dogmatismos doctrinarios, aunque abierta a la trascendencia de la individualidad. Y con la sensibilidad de todos los sentidos abierta a todas las sensaciones, espirituales y materiales, estéticas y emocionales (Moreno Navarro, 1999: 191).

En el año 2015, me trasladé desde Sevilla hasta mi Huelva natal con el objetivo de (volver a) *con-vivir* con los cofrades, sumergirme en las fuentes productoras de datos, incardinarme en el tiempo sagrado e inmedible en el que se vive, se siente y se (re)produce la Semana Santa onubense, no sólo como ritual en la calle sino como recuerdo imaginado, valorable, sensitivo… Ese tiempo latente, paralelo al tiempo de la estructura social, donde se desarrolla la vida de *una* comunidad imaginada. Lo cierto es que estar vinculado a dos hermandades por adscripción familiar y territorial desde la infancia me ha posibilitado un conocimiento previo muy profundo sobre las cofradías, sus aspectos organizativos y sus acciones internas y privadas que, de otra manera, muy difícilmente habría podido desvelar para el análisis. Este hecho también ha facilitado mi trabajo de campo en la comunidad, ya que me unen relaciones de amistad con muchos cofrades de diversas hermandades, e incluso podría decir que soy uno de ellos y que he experimentado con ellos, a lo largo de mi vida, multitud de emociones y vivencias.

El relato que se cuenta en las páginas siguientes se ha producido —irremediablemente— envuelto en el aroma celestial del incienso, el azahar y la cera; se ha compuesto al son de marchas procesionales; se ha *descrito* de manera *densa* siguiendo todo un *itinerario* de memorias —informaciones, recuerdos y emociones— que nos han legado los diversos archivos —institucionales, personales y humanos— a los que hemos podido acceder; se ha conformado gracias a los sentimientos que nos han contagiado quienes han protagonizado los múltiples ritos —tanto internos como externos, tanto religiosos como seculares— que encierra el *mundo* «*tradicional*» —y, en muchas ocasiones, velado— de la Semana Santa. Es, por tanto, el producto de una *historia observada participativamente*, de la que dan fe multitud de legajos y papeles viejos, que es contada y cantada —milagro de la oralidad— a través de las inviolables fuentes de sentido que son las memorias de los sujetos que la viven, la sienten, la entienden, la producen, la imaginan y la recuerdan a cada momento de sus vidas, y que, al

llegar la Luna de Parasceve, se consagran a ella y se encarnan en ella para hacerla realidad como un hermoso sueño de primavera.

Mi posición frente a este objeto de estudio es, en definitiva, la de un *nativo* que domina las claves culturales en las que se inserta el fenómeno, que ha participado y participa intensamente de varias de las distintas esferas que componen el ritual festivo, y cuya residencia familiar ha estado fijada entre el límite del centro histórico de la ciudad y el espacio territorial del difuminado, antiguo y castizo barrio de San Sebastián, lugar de establecimiento canónico de siete cofradías penitenciales entre dos parroquias (San Pedro y San Sebastián), un convento (Santa María de Gracia) y una ermita (la Soledad). Un barrio,

> … mitad labriego y mitad marinero, capaz de dar toreros y poetas, y de llevar el verso y el capotillo de paseo con la misma solemnidad que el capirote de nazareno.[2]

Esta posición epistemológica de partida, en primer lugar, rompe con la relación asimétrica y niega la separación total entre sujeto-objeto —típica de los estudios tradicionales clásicos en antropología—, situando y reconociendo, de manera *reflexiva*, al *sujeto de conocimiento como parte del objeto de estudio* al que él mismo se aproxima. En segundo lugar, he de reconocer que se eliminan ciertas conductas de extrañamiento por parte del sujeto investigador —que quizá podrían ser realmente valiosas— al hallarse éste en un abecedario cultural que domina y del que es imposible separarse, al menos en su totalidad.[3] Sin embargo, sostengo que esta visión alternativa también contiene una serie de ventajas que es imposible obviar. Entre ellas destaca el dominio total de los códigos simbólicos, del abecedario cultural, lo cual proporciona un avance temporal muy importante en la familiarización con el campo de trabajo. Además, si se consiguen producir ciertas *quiebras* epistemológicas voluntarias y nucleares y una cierta *distancia* intelectual-emocional con respecto al objeto de estudio, las con-

2. Palabras del poeta falangista Domingo Manfredi Cano, dedicadas al barrio de San Sebastián en un artículo titulado 'Martes, en el Barrio alto', publicado en la revista *Semana Santa* de 1948.

3. «La filosofía hermenéutica pone todas estas cuestiones bajo un solo paraguas. Ella afirma que la gente existe necesariamente dentro de una tradición, en términos de la cual se ve a sí misma, a su mundo, a su pasado y a su futuro. Un individuo nunca puede situarse por completo aparte y examinar su tradición como si fuese un objeto, porque fuera de ella no hay nada en términos de lo cual pueda tener lugar la comprensión. [Pero estar] enredado en una tradición no significa que no se pueda poner un fragmento de ella en la conciencia y examinarla con reflexión» (Agar, 1991: 120).

secuencias y los resultados del trabajo pueden ser realmente potentes y significativos de la población analizada.

Creo, también, en la suficiente y necesaria empatía que el sujeto de conocimiento debe mostrar por su objeto de estudio y, más aún, de cara al análisis de un fenómeno cultural tan tremendamente complejo y multidimensional como es la Semana Santa andaluza.[4] Asimismo, la posición de partida de esta *mirada* debe estar siempre situada lejos del alcance de las interpretaciones reduccionistas, ya sean provenientes de ideologías religiosas[5] —principalmente fundamentalistas e integristas— o de ideologías políticas como el marxismo.[6] Visiones e interpretaciones no explicativas desde mi punto de vista, que simplifican un fenómeno multifacético que posee una gama de colores muy diversos y contradictorios, y que para ser comprendido es imprescindible un acercamiento integral, holístico, a la temática, es decir, una aproximación *total* a todos los niveles que son significativos para los grupos de actores que componen esta impresionante ópera socio-simbólica.

Asimismo, cuestiono —por vulgares y edulcoradas— esas visiones literarias en las que todo lo cofradiero aparece como en un estado idílico, casi edénico, propia de pregones o de panfletos dirigidos desde medios de comunicación locales, que no hacen más que distorsionar la imagen de una fiesta-ritual cuya historia es reveladora de todo tipo de conflictos —sociales, económico-políticos, ideológicos, etc.—, pero expresados desde un nivel profundamente simbólico. También se cuestiona y se pone en reflexión esas aproximaciones simplistas y mecanicistas —(auto)presentadas como historiográficas— que fueron realizadas con el propósito de abarcarlo todo sin ningún tipo de método científico, pasando por alto los análisis en profundidad, y legándonos, únicamente, un conjunto de datos vomitados de forma diacrónica, y que se han establecido perenne en el imaginario onubense como obras de referencia sobre el tema. Lo

4. En una entrevista, el profesor Isidoro Moreno afirmó que «meterse en temas de Semana Santa si no se tiene mucha empatía es como meterse en un manicomio». Un fenómeno que puede ser abordado por diversos campos disciplinares de las Ciencias Sociales pero que, casi como un ejercicio de exclusivismo, de doble militancia —científica e identitaria—, únicamente permite dejar traducir sus «zumos secretos» —que diría Antonio Núñez de Herrera— a un cofrade.

5. En muchos casos coincidentes con la interpretación única que ofrece la jerarquía eclesiástica de manifestación de fe católica, apostólica y romana.

6. Que etiqueta la fiesta como un hecho alienador para la sociedad, focalizando únicamente su carácter fundamentalmente religioso.

cierto es que, al menos, funcionan como un riquísimo venero de fuentes primarias para la investigación.

Pretender un acercamiento integral y riguroso al fenómeno de la Semana Santa requiere la asunción de planteamientos teóricos y metodológicos interdisciplinares, procedentes de las diferentes y complementarias disciplinas que componen el prolífico campo de conocimiento de las Ciencias Sociales. Evidentemente, hay aquí mucho de antropología social y cultural, ya que es la disciplina de la que procedo y la que ha producido la *mirada* que envuelve los planteamientos teóricos y metodológicos principales de la investigación, los análisis de los datos obtenidos y la particular forma de acercarnos a *esta* realidad social. Pero no puedo dejar de reconocer que hay también mucho de historia contemporánea, de política y algo de sociología. En realidad, considero ficticia la existencia de una división estricta entre estas cuatro áreas de conocimiento, más aún cuando se ha partido de una visión holística de la temática.

Para hallar un antecedente de este trabajo resulta estéril rebuscar en la bibliografía preexistente sobre la Semana Santa de Huelva. *Nada hay sobre la Semana Mayor onubense abordada desde una mirada antropológica* en la escasa literatura científica focalizada en este objeto de estudio. Los acercamientos científicos más destacados han sido realizados desde el campo de la historia. En particular de la historia moderna, sobresaliendo los trabajos publicados por Manuel José de Lara Ródenas (1992, 1995, 1997, 2000) y David González Cruz (1992, 1993, 2003, 2007) sobre las cofradías onubenses en el Antiguo Régimen. Asimismo, la revisión etnohistoriográfica más reciente que se posee sobre la Semana Santa de Huelva y sus cofradías fue realizada por Isidoro Moreno Navarro (2006a) para un estudio más amplio sobre la Semana Santa como patrimonio cultural de Andalucía.

Existen otras obras, libros, artículos y ensayos, con pretensiones historiográficas, que han resultado de interés para esta aproximación antropológica a las transformaciones de la Semana Santa onubense en el franquismo. Aquí es preceptivo hablar de los estudios pioneros del historiador local Diego Díaz Hierro (1951, 1972, 1975), cuyo fondo documental —legado al Archivo Municipal de Huelva— ha sido fundamental para la *construcción* de este trabajo. Lo cierto es que la atención prestada a la historia de la Semana Santa y las cofradías onubenses ha ido *in crescendo* desde los años ochenta y ha partido siempre de los acercamientos realizados por Díaz Hierro. Durante estas cuatro úl-

timas décadas, han visto la luz —además de los citados— algunos libros sobre la historia de las cofradías y multitud de artículos históricos que han poblado los boletines y anuarios de las hermandades y las revistas cofradieras locales. Éstos han sido realizados, bien por cofrades aventajados en el conocimiento de la temática, bien por ciertos periodistas e historiadores locales —en palabras de Rodríguez Mateos (1998: 30)— «anclados en las herencias de un positivismo ideologizado».[7]

En realidad, para abordar el estudio de la Semana Santa de Huelva en el primer franquismo desde una mirada antropológica, ha sido necesario atender a la literatura científica producida para otras localidades. Los cimientos teóricos y metodológicos de este trabajo proceden de los diferentes estudios que sobre la temática ha desarrollado, a lo largo de su carrera investigadora, Isidoro Moreno Navarro.[8] A raíz de él, la antropología andaluza ha construido todo un marco conceptual, teórico y metodológico en torno al fenómeno sociocultural de la Semana Santa y del asociacionismo religioso andaluz, que ha tenido continuidad en la figura de algunos otros autores como Rafael Briones Gómez (1983, 1993, 1997), Juan Agudo Torrico (1989), Elías Zamora Acosta (1997), Manuel José Gómez Lara y Jorge Jiménez Barrientos (1997), Joaquín Rodríguez Mateos (1997, 1998), José Hurtado Sánchez (2000) o David Florido del Corral (2003, 2005, 2011), y entre muchos otros antropólogos que fueron discípulos del profesor Isidoro Moreno.

Cabría señalar aquí recientes y novedosas investigaciones desarrolladas dentro del campo de la historia contemporánea pero que imbrican metodología historiográfica y antropológica para la aproximación a la construcción simbólica del franquismo a través de los imaginarios de la religiosidad popular y la utilización política de las cofradías y los iconos religiosos populares para la legitimación de la dictadura. En este sentido, destaco los trabajos que han desarrollado Michael Richards (2005) —para el caso de Málaga—, Zira Box Varela

7. Quizá deba incluir aquí algunos ejemplos destacados: Gil Vázquez, Padilla Pons y Román Pantrigo (1982), Sugrañes Gómez (1988, 1990, 1991, 1994, 1996, 1998, 2000), Tello Camacho (1993), Carrero Rodríguez (1994), Mora Breva (1995), Fernández Jurado (1997a, 1997b, 1997c), Navarro Vázquez (2005), González García (2007, 2010, 2016) o Domínguez Romero (2014), entre otros.

8. Son fundamentales sus trabajos sobre la Semana Santa de Sevilla y las hermandades y cofradías andaluzas desde una perspectiva antropológica. Una síntesis de su obra y pensamiento en cuatro trabajos de indispensable consulta: Moreno Navarro (1997a, 1997b, 1999, 2006b, 2012).

(2008, 2010), Claudio Hernández Burgos (2011) —en el caso de Granada—, Concha Langa Nuño (2014) y Santiago Navarro de la Fuente (2014) —ambos para el caso de Sevilla—, César Rina Simón (2015a, 2015b, 2016, 2017) y —para el caso de Valladolid— Mary Vincent (2017).

Marco teórico y planteamientos metodológicos

Objetivos de la investigación

1. Síntesis histórica de la evolución de las cofradías y de la Semana Santa de Huelva atendiendo a los factores estructurantes de las transformaciones sociales, políticas, económicas e ideológicas que influyeron en la conformación y los diversos cambios del asociacionismo religioso y del ritual desde finales del siglo XIX hasta la Guerra Civil española del siglo XX.
2. Análisis histórico de las transformaciones sociales, políticas, económicas e ideológicas operadas en el Estado español, Andalucía y Huelva a lo largo del primer franquismo (1937-1961).
3. Reconstrucción histórica del asociacionismo religioso cofrade en la ciudad de Huelva durante el primer franquismo.
4. Análisis histórico, descripción, interpretación y explicación de las transformaciones de las cofradías y la Semana Santa en el franquismo, en base a tres áreas analíticas:
   - Los modelos estéticos y de expresividad.
   - Las funciones sociales y políticas.
   - Las significaciones.

Hipótesis planteadas

La Semana Santa, como otros rituales festivos de tipo popular, ha sido un vehículo estratégico fundamental a través del cual los poderes políticos y el poder religioso han transmitido todo un conjunto de significados, símbolos, imaginarios y memorias. El grado de control sobre la fiesta ha ido variando según el período y contexto histórico y en base al interés de las instituciones religiosas y políticas de articular mensajes de unidad en la esfera de lo ideológico. Y, también, dependiendo del grado de popularidad que revistiera el fenómeno.

1. Estos procesos de injerencia de las diferentes esferas de poder en las hermandades han sido cambiantes según el momento histórico, y se han hecho especialmente visibles en las diversas prácticas ceremoniales de las cofradías.
   - Las acciones de injerencia sobre las hermandades y sus rituales públicos por parte del poder económico-político y el religioso guardan una relación directa con los esquemas ideológicos de cada institución en cada momento histórico y con la instrumentalización del ritual para promover un determinado modelo social.
   - Asimismo, las intenciones de las instituciones políticas y religiosas de controlar a las hermandades han podido converger o no, según los intereses ideológicos no explícitos de cada tiempo.
   - Esas dinámicas de control han sido fundamentalmente de carácter simbólico-ritual y económico-gubernativo. En este sentido, durante la dictadura hubo una gran intensidad en el control simbólico-ritual por parte de las instituciones eclesiásticas y políticas.
2. Las cofradías, por su parte, han permitido/dificultado esas injerencias procedentes de las instituciones políticas y eclesiásticas, lo que ha puesto de manifiesto el grado de autonomía que han conseguido y por el que han luchado o, por el contrario, al que han renunciado.
   - Lo que garantizó la permisividad de las cofradías ante las injerencias simbólico-rituales de los poderes políticos franquistas fue la dependencia económica y la ocupación de los puestos de gobierno por parte de personas que compartían los mismos intereses ideológicos que las autoridades tanto políticas como eclesiásticas.

– Pero, a través de las hermandades, también se ha producido una lucha de poder latente entre la institución religiosa oficial —la jerarquía de la Iglesia local—, los poderes políticos franquistas y los diferentes grupos sociales que componían las cofradías.

Marco teórico, metodología y fuentes

Durante los últimos decenios, el estudio de rituales festivos populares como fenómenos de identidad colectiva ha sido una constante en las investigaciones etnográficas e historiográficas sobre Andalucía. Si este trabajo pretende una aproximación antropológica a la celebración de la fiesta de la Semana Santa en la ciudad de Huelva durante el franquismo, resulta obligada la exposición de un conjunto de nociones teóricas y metodológicas básicas acerca de la materia, de las cuales me he servido para la construcción de este acercamiento. La Semana Santa —como muchas otras fiestas, ferias, romerías o cruces de mayo— supone una fiesta popular que subsiste en el tiempo y se transmite de generación en generación a través de lo que coloquialmente se conoce como *tradición*. Sin embargo, esto no es del todo cierto pues, como ha quedado en evidencia en multitud de trabajos históricos y antropológicos cuyo tema central gira en torno a rituales festivos, éstos cambian como lo hacen los factores ideológicos, económicos, políticos, sociales y religiosos del sistema cultural en el que se hallan insertas dichas prácticas rituales.

En palabras de Rodríguez Becerra (2008: 11), «la fiesta es expresión y síntesis de la cultura de los pueblos, ello es más cierto cuando se trata el ciclo festivo en su conjunto. Los pueblos manifiestan de forma real y simbólica su concepción del mundo, su particular visión de las relaciones entre los hombres, los seres sobrenaturales y la naturaleza». Según Moreno Navarro y Agudo Torrico (2012), las fiestas se constituyen como expresiones simbólicas de la vida social y representan unos contextos que, si se analizan con la metodología adecuada, son reveladores de aspectos centrales del sistema cultural y de la estructura social de la sociedad que las celebra y organiza. Son, pues, hechos socio-simbólicos que poseen una fuerte carga significativa a nivel social. Las fiestas revelan *una* realidad social, pero no pueden ser entendidas como un reflejo de la misma, sino que constituyen un lenguaje sobre la misma, que vehicula mensajes

ideáticos-emotivos —que son polisémicos y, por tanto, poseen diversas significaciones y diferentes niveles de significación—, para cuya comprensión es necesario el conocimiento o aprehensión del código cultural que las produce, fuera del cual pierden sus múltiples significados.

Pero la fiesta es algo que va más allá de la expresión pública de las características y —supuestas— tradiciones de una colectividad; es también «un vehículo privilegiado que el poder tiene en su mano para transmitir una determinada imagen de sí mismo al pueblo sobre el que ejerce ese mandato. Ciertamente, la imagen que da a través de la fiesta ese Estado, capaz, por otra parte, de inventar la tradición para usarla en su beneficio, no es la representación de lo que es, sino de lo que desea que el pueblo sobre el que ejerce ese mandato crea que es» (Cordero Olivero, 1997: 138). «El poder, pues, siempre se ha sentido movido a vigilar, dirigir y utilizar a las instituciones religiosas tradicionales a causa de la sanción que recibe de ellas, para lo que ha estereotipado sus formas siguiendo criterios cambiantes» (Rodríguez Mateos, 1998: 192).

En Andalucía, las celebraciones festivas suelen estar ligadas a calendarios agrario-religiosos y conmemoran un hecho de tipo religioso a través de complejos rituales. Sin embargo, no todo acto ritual puede ser etiquetado como una fiesta, puesto que ésta se define como «una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas otras dimensiones y funciones en relación con la colectividad que los celebra y protagoniza» (Rodríguez Becerra, 2008: 11-12), convirtiéndose en la mejor ocasión para establecer una relación con lo trascendente —a través de la devoción/adoración de una imagen-símbolo—, a la vez que se expresan y consolidan lazos de parentesco y, sobre todo, de sociabilidad.

En palabras de Prat i Carós, las «fiestas nos informan de todas aquellas realidades fundamentales para cualquier cultura y que abarcan desde los aspectos ecológicos e históricos hasta los expresivos, estéticos o religiosos, pasando por los económicos, sociales y políticos» (Prat i Carós, 1982: 159, citado en Rodríguez Becerra, 1985: 172). Roiz Célix define la fiesta como:

> … una serie de acciones y significados de un grupo, expresadas por medio de costumbres, tradiciones, ritos y ceremonias, como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal y cara a cara, caracterizadas por un alto nivel de participación e interrelaciones sociales, y en las que se transmiten signifi-

> cados de diverso tipo (históricos, políticos, sociales, valores cotidianos, religiosos, etc.), que le dan un carácter único o variado, y en los que la práctica alegre, festiva, de goce, diversión e incluso orgía, se entremezclan con la práctica religiosa e incluso mágica, cumpliendo determinadas funciones culturales básicas para el grupo (cohesión, solidaridad, etc.), y con carácter extraordinario, realizado dentro de un período temporal, cada año por ejemplo (Roiz Célix, 1982: 102-103, citado en Rodríguez Becerra, 1985: 175).

Los rituales festivos no pueden embalsamarse ni estudiarse bajo los calificativos de pureza, ortodoxia o «tradición»,[1] pues son hechos sociales y simbólicos que están en continua transformación, la misma que sufren las propias sociedades que los efectúan. Zamora Acosta (1997: 130) considera que el ritual de la Semana Santa «no sólo cambia al tiempo que lo hace la sociedad que lo crea y protagoniza, sino que, con su realización misma, sanciona y da legitimidad a dichos cambios». Para Rodríguez Becerra (2008: 23), «es una constatación fehaciente que las fiestas han cambiado históricamente, y […] que estos cambios han estado sazonados siempre de polémicas, porque el modelo de fiesta no es el mismo para todos los sectores o grupos sociales».

Para adentrarse en la observación, descripción, análisis, reconstrucción, interpretación y explicación de las fiestas desde una mirada antropológica, Moreno Navarro y Agudo Torrico (2012) proponen unas bases metodológicas con las que se viene trabajando desde hace años en el seno del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Para ello, es necesario diferenciar tres ámbitos analíticos y constitutivos de las mismas que, aunque están imbricados, son poseedores cada uno de su propia autonomía. Así, sometida a una metodología de estudio científico, la fiesta se compondría de tres áreas analíticas que debemos distinguir: a) el ámbito de la estética y de las formas y elementos expresivos; b) el ámbito de las funciones sociales tanto manifiestas como latentes; y, por último, c) el ámbito de las significaciones.

El área que compone los elementos expresivos de la fiesta refiere a aquellos componentes, de tipo material o inmaterial, que contienen un conjunto denso de símbolos y que se nos presentan a través de los sentidos. El ámbito —por

1. Aquí nos referimos a «tradición» como concepto vinculado a un legado de un pasado lejano, inamovible, rígido, como fosilizado en el tiempo.

otro lado, riquísimo y complejo— de las funciones sociales hace alusión a los distintos grupos que organizan y viven —con diferente intensidad y, con toda probabilidad, de diferente manera— el proceso festivo. También alude a la relación de estos diferentes grupos entre sí y con las instancias de poder, y al papel que cumple el ritual festivo para que se de la reproducción y redefinición de identidades e identificaciones de corte colectivo. El ámbito de las significaciones, por su parte, incluye las diversas representaciones e interpretaciones sobre la fiesta y los distintos modelos explicativos a nivel consciente o inconsciente. Estas significaciones son polisémicas y, por tanto, plurales, ya que se pueden estudiar a través de los distintos significados que producen los símbolos entre los sujetos que conforman, producen y viven el proceso ritual festivo.

Una vez distinguidos los distintos ámbitos analíticos que constituyen el proceso festivo es importante determinar las continuidades o discontinuidades en cada uno de ellos. En este sentido, interesa de manera muy especial conocer: 1) las persistencias y las innovaciones en los símbolos y en los modelos estéticos; 2) las refuncionalizaciones, es decir, el reforzamiento de las existentes, las modificaciones de otras, la aparición de nuevas funciones o el debilitamiento y desaparición de otras; 3) las resignificaciones, que suponen la profundización de ciertos significados, la eliminación de otros, el mantenimiento de algunos que son relevantes únicamente para ciertos grupos, la aparición de nuevos significados, etc. Las resignificaciones pueden ser de símbolos, de prácticas, discursos o expresiones.

La Semana Santa es una fiesta de marcada significación religiosa que hinca sus raíces en unas bases eminentemente populares. Se encuentra conformada por un conjunto de prácticas y convicciones mágico-religiosas que, en multitud de ocasiones, difieren de aquellas que la jerarquía de la Iglesia católica señala como fundamentales de cara a glorificar el culto a Dios. Las Ciencias Sociales han representado el ámbito de estudio de esas prácticas culturales, englobadas en lo que conceptualmente conocemos como religiosidad o religión popular.[2]

2. Rodríguez Becerra propone el uso del concepto *religión común*. «Considero que la religión común es la religión de la mayoría de los ciudadanos, y por ello la religión real de un pueblo, sin olvidar que hoy sectores significativos en el mundo occidental no tienen ninguna religión; todo lo demás es superestructura dominante que en parte la ha conformado pero que no la ha modificado esencialmente. Así, persiste el modelo de relación diádica de los hombres con los seres y fuerzas sobrenaturales que aunque desigual, no es de absoluta sumisión por parte de los hombres y que se expresa a través de claves culturales propias,

Rina Simón (2015a: 182) señala que «la Iglesia Católica y la religiosidad «popular» se complementan a partir de un complejo y frágil equilibrio de legitimidad. Ésta última precisa de la bendición eclesiástica de sus formas e imágenes, y la Iglesia, como institución, utiliza los rituales colectivos para destacar su influencia social y cultural». Una parte de la jerarquía eclesiástica ha considerado estas prácticas religiosas de carácter colectivo como un conjunto de comportamientos superfluos, marginales, propios de una religiosidad detenida en lo epidérmico y que, en general, no ha profundizado en los caminos de la fe. Sin embargo, debido a su carácter colectivo y de atracción de masas, históricamente han resultado ser espacios socio-simbólicos privilegiados para que la Iglesia católica y otros poderes políticos hayan presentado —en torno a ellos— una (ilusoria e imaginaria) unión en lo ideológico y una (supuestamente) profunda legitimación social del catolicismo.

En cada período histórico, la Semana Santa y las cofradías han realizado distintas funciones sociales, políticas y simbólicas englobadas dentro de lo que Isidoro Moreno Navarro denominó como modelo inconsciente, latente o no explícito. El estudio de estas funciones latentes es lo verdaderamente relevante desde una óptica socio-antropológica, pues es lo que permite entender el modelo inconsciente que cada período histórico ha conformado con nuestras hermandades, sus relaciones entre sí y con las instancias de poder, o lo que han representado y han significado en la sociedad local. «Esto es lo que hace realmente interesante y estratégico su estudio como método de acercamiento a la estructura social de cada sociedad local» (Moreno Navarro, 1999: 39). Señala que

> … los tres criterios para distinguir los distintos tipos de hermandades son los siguientes: 1) el grado de exclusivismo que regule la *forma de pertenencia* a la hermandad, es decir, el grado en que los individuos puedan elegir voluntariamente pertenecer a ella […]. Así distinguiremos entre *hermandades abiertas* […] y *hermandades cerradas*. 2) *El tipo de integración* de los componentes de la hermandad […]. Ésta agrupará a individuos de una misma categoría social o de varias. En el

una de cuyas manifestaciones más conocidas es la promesa. Por todo ello propongo denominar a las religiones comunes con apelativos de las sociedades y culturas, de ahí el título de mi libro: *La religión de los andaluces*» (Rodríguez Becerra, 2011: 40).

primer caso hablamos de *integración horizontal*, en el segundo de *integración vertical*. 3) El *nivel de identificación simbólica* que represente la hermandad para el colectivo en ella integrado o que se identifica a través de ella […]. Tendremos, así, respectivamente, niveles de identificación *grupal, semicomunal, comunal y supracomunal* (Moreno Navarro, 1999: 45-50).

La metodología empleada para la realización de este trabajo ha sido la característica de la investigación etnohistoriográfica. El trabajo de campo se ha visto conformado por la puesta en marcha de un conjunto de técnicas de investigación de eminente carácter cualitativo. La observación participante ha supuesto la técnica diferencial y propia de la producción de datos en esta etnografía histórica, y se ha basado en una abundante recogida de materiales sobre el terreno. Asimismo, se ha visto complementada por un grupo más extenso de técnicas cualitativas heredadas de las Ciencias Sociales, tal como las entrevistas estructuradas y semi-estructuradas, las tertulias y las charlas informales. Este tipo de técnicas dialógicas y de observación cobran una importancia capital a la hora de acceder a ciertos datos o de cara a la realización de micro-historias y reconstrucciones concretas en el estudio de grupos sociales, colectivos, comunidades o sociedades locales. Esto es, son técnicas específicas para la obtención de una abundante y rica información cualitativa a nivel microsocial.[3] También ha cobrado una importancia crucial el trabajo de documentación en archivos, de recopilación bibliográfica, de búsqueda de elementos etnográficos visuales y audiovisuales, el acceso a fuentes hemerográficas, etc. En este trabajo, tanto la recopilación hemerográfica como los hallazgos de fuentes etnográficas visuales, han resultado clave para el análisis de las transformaciones de los modelos estéticos y de expresividad y para la visualización de las relaciones ceremoniales entre distintos poderes.

3. «La observación participante connota por un lado relaciones igualitarias, en las que la información se intercambia a modo de comentario a los acontecimientos que se viven simultáneamente; connota asimismo el aprendizaje de las reglas de comunicación del grupo estudiado —incluido el aprendizaje del sentido de oportunidad a la hora de hacer preguntas— y el seguimiento de esas reglas; y además, un cierto grado de empatía, de forma que la información sea obtenida como prueba de confianza, como un don, no como algo obligado. El modelo del magistrado-que-interroga asume que la información es fiel por obligación; el de observador participante asume que la información es fiel por confianza» (Velasco y Díaz de Rada, 2006: 25).

El objetivo fundamental en la selección y utilización de las técnicas ha sido poder realizar la *triangulación* de fuentes de información. Este proceso de producción de datos ha estado fundamentado en: 1) los conocimientos generados por medio de la frecuentación de los espacios sociales y ceremoniales ligados al objeto de estudio; 2) la abundante información cualitativa derivada de los propios informantes; 3) la obtención de datos brutos procedentes de diversos archivos específicos —públicos y privados—, de fuentes hemerográficas y documentales, así como de otros estudios de diferentes áreas de conocimiento. A efectuar la triangulación de los datos ha contribuido —de forma importante— la realización de lo que Geertz (2003: 19-40) denominó «*descripción densa*» (descripción guiada interpretativamente), con niveles descriptivos y argumentales, donde me he esforzado por *traducir los significados* vigentes en la realidad socio-histórica analizada a las categorías conceptuales de la disciplina para desembocar en un conjunto de acciones descritas, traducidas, explicadas e interpretadas que componen un sistema de significados múltiples.

Las fuentes orales y discursivas —englobando aquí los diferentes tipos de entrevistas, tertulias y relatos autobiográficos— han sido un abundante manantial de información y producción de datos. Realicé dieciséis entrevistas en profundidad, tanto estructuradas (siete) como semi-estructuradas (nueve), con guiones previamente diseñados y focalizados en los objetivos que pretendía fueran satisfechos por cada uno de los informantes. Los informantes seleccionados para este tipo de entrevistas fueron escogidos en base a diversos criterios: sexo/género, tipo de vinculación con su cofradía, rol en el cortejo procesional y rol directivo y de gobierno.[4]

Pero, en realidad, el número de discursos analizados ha sido muchísimo mayor —casi incontable—, ya que las conversaciones espontáneas —entrevistas no estructuradas, charlas y tertulias—[5] han sido una constante durante los años

4. De entre todos los informantes, había algunos que habían jugado papeles muy destacados en la historia de la Semana Santa onubense: había un fundador de una cofradía en los años cuarenta; un ex hermano mayor que tuvo un largo mandato al frente de una cofradía, al margen de otros cargos de gobierno anteriores; un ex presidente del Consejo de Cofradías; un antiguo capataz y dos antiguos costaleros de la época de surgimiento de las cuadrillas de costaleros aficionados y hermanos; o una mujer y un varón cuya familia llevaba más de cien años perteneciendo a una cofradía.

5. «La tertulia como técnica ha sido poco considerada [tradicionalmente en antropología] por la dificultad en su utilización pues requiere la máxima confianza de los contertulios en el investigador, hasta el punto en que lleguen a trivializar la condición investigadora y, de este modo, se produzcan

que ha tenido lugar el desarrollo de la investigación, siendo registradas *in situ* únicamente aquellas ideas que fueron consideradas clave. Este tipo de espacios de conversación, caracterizados por no utilizar la grabadora ni la estructura de entrevista-interrogatorio, ha proporcionado una rica y fidedigna información basada en la confianza y surgiendo de manera espontánea en charlas más propias de un grupo de amigos. En este marco relacional, muchos informantes han transformado su actitud con respecto a la mostrada durante el desarrollo de la entrevista tradicional y han surgido situaciones emotivas y distendidas, mucho más valiosas para los propósitos de la investigación. Las tertulias de Internet —sobre todo las cofrades de *Facebook*— han sido un importante caudal de datos, elementos etnográficos visuales y otras fuentes de interés para el diálogo, la observación y el trabajo de campo. Esta red social virtual me ha permitido relacionarme con cofrades que no conocía o que residían lejos de Huelva y que me han facilitado información de muy difícil acceso. Asimismo, me he servido de multitud de discursos y entrevistas que fueron extraídas de otras fuentes primarias y secundarias, como la prensa de los diferentes períodos históricos analizados y la bibliografía preexistente, cobrando todos estos relatos una importancia capital.

De cara a la necesaria reconstrucción histórica que debía abordar, trabajé intensamente en diversos archivos que proporcionaron abundantes datos brutos e información novedosa y desconocida.[6] El Archivo Municipal de Huelva ha sido el que ha ocupado un mayor número de horas de trabajo *in situ* debido a su ingente fondo documental.[7] También el Archivo de la Diputación de

conversaciones libres de sesgos. En la tertulia el investigador debe trabajar con extrema sutileza, observar sin ser apreciada la observación e intervenir para ser considerado un contertulio más, pero sin que la intervención genere distorsiones en la conversación de los informantes. Conseguir este objetivo supone haber sido aceptado como un miembro integrante del colectivo» (Jiménez de Madariaga, 1997: 38).

6. Lamento la imposibilidad de poder acceder al archivo intermedio del Archivo Diocesano de Huelva. El mismo posee gran parte de la documentación eclesiástica referente al período histórico analizado. Sin embargo, debido a su carácter de *archivo vivo*, no se encuentra abierto al público y sólo puede ser consultado por la curia. No obstante, el acceso a la página web de la diócesis de Huelva (http://www.diocesisdehuelva.es/) me ha permitido la descarga de un riquísimo material informativo, legislativo, guías diocesanas y planes de pastoral, fundamentales —en muchos casos— para el análisis de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica local y las cofradías.

7. En el mismo, he podido consultar las hemerotecas digitales de los periódicos *La Provincia* (1937) y *Diario de Huelva* (1937-1941). Fundamental ha sido la consulta del Fondo Diego Díaz Hierro, en el que abordé el vaciado de cuarenta y siete de sus carpetas que contenían multitud de documentos, papeles,

Huelva, en cuya hemeroteca he podido realizar el vaciado del diario *Odiel* desde 1937 hasta 1984, ha sido decisivo y ha abarcado un tiempo de trabajo muy considerable durante el desarrollo del trabajo de campo.[8] Los archivos de las hermandades de los Estudiantes, el Calvario y el Santo Entierro han proporcionado documentos y datos muy relevantes, extraídos de los libros de actas, boletines, reglas y normativas diocesanas, así como otros materiales de secretaría y administración. Asimismo, el Archivo Histórico Provincial de Huelva me ha servido para consultar la ingente fototeca del diario *Odiel*, que ha resultado clave para el análisis visual de los modelos estéticos y de las relaciones ceremoniales entre los distintos poderes. Y no menos importante han sido los diferentes archivos privados consultados, puestos a mi disposición por diversos informantes clave.[9]

---

legajos y apuntes legados a la ciudad por el propio historiador. También he analizado la caja y las carpetas que componen el Fondo Francisco Canterla y Martín de Tovar. El archivo municipal también posee una amplia cartera de revistas y publicaciones cofradieras locales que han sido realmente importantes de cara al análisis histórico de la Semana Santa de Huelva durante el primer franquismo. Algunos ejemplos son las revistas *Pasión* (1940), *Onuba Sacra* (1942), *Calvario* (1945), *Mater Dolorosa* (1945, 1946, 1948, 1949 y 1950), *Consolación* (1949), *Huelva católica* (1950, 1958-1960), *Lignun Crucis* (1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958 y 1960), *Huelva al pie de la Cruz* (1953) y *Huelva Sagrada* (1956).

8. El Archivo de la Diputación posee una espectacular hemeroteca digital que contiene la práctica totalidad de los números y suplementos del diario *Odiel* mientras actuaba como prensa-propaganda específica del Movimiento Nacional (desde el 1 de agosto de 1937 hasta el 29 de abril de 1984).

9. Mi propio archivo privado ha servido para la consulta de una ingente cantidad de materiales y documentos legados por mis familiares y que he ido adquiriendo a lo largo de mi vida (sobre todo fotografías, revistas, boletines, guías, catálogos, itinerarios, estampas-recuerdo, etc.). En el archivo de Elena García de Soto Camacho topé con un ejemplar de la revista *Mater Dolorosa* de 1947 y con un amplio catálogo de fotografías antiguas, legado todo ello por su abuelo Jesús García, mayordomo de la cofradía del Santo Entierro entre 1916 y 1924. En el archivo de Rafael Luis Alfaro Sánchez pude consultar la revista *Semana Santa* de 1948. También, el visionado semanal de los programas cofradieros locales —*La Rebujina* de Teleonuba y *Tramo Cero* de Huelva TV— me ha reportado información histórica y la posibilidad de establecer nuevos contactos personales. Y, por último, la gran cantidad de material etnohistoriográfico visual que me han proporcionado muchos informantes, especializados en la creación y mantenimiento de archivos fotográficos históricos sobre Semana Santa. Estampas y fotografías que pertenecen a las fototecas privadas de Francisco Soriano Pazos, Báez, Calle, Alloza, Francisco Monís, Haretón, Muguruza, Juan Carlos Bueno Camacho, José Manuel Arroyo de los Reyes, Francisco Javier González García, Miguel Ángel Moreno Rebollo, Foto Rodri, etc.

Antecedentes

Afirma Sánchez Herrero (2003) que resulta imposible documentar la existencia de cofradías en todo el territorio peninsular con anterioridad al siglo XI. Se refiere al término cofradía en general, es decir, a toda asociación de fieles que venere imágenes de algún Santo, de la Virgen María o de Jesucristo, al Santísimo Sacramento o a las Ánimas del Purgatorio. Las hermandades de corte cultual más antiguas son aquellas que profesaban devoción a los Santos y que eran las más numerosas durante los siglos XI, XII y XIII. A su vez, fueron constantes las cofradías dedicadas a la Virgen desde el siglo XII en adelante. Por su parte, aquellas que tenían a Cristo como centro de su devoción, nacieron a partir de los siglos XIV y XV y comparten la denominación de *cofradías medievales*,[1] ya que se originaron durante la Edad Media y fueron el germen de la cofradía penitencial, de pasión o de Semana Santa.

Las hermandades y cofradías han sido muy diversas y pueden ser ordenadas en una clasificación analítica dependiendo de los elementos diferenciadores que las definan: hacia qué tipo de icono va dirigido el culto (de gloria, penitencial, sacramental…) y qué funciones sociales cumplen. Las cofradías de Semana Santa son deudoras de las cofradías medievales, proceden en algunos

1. Sánchez Herrero (2003: 22-23) define la cofradía medieval como una «asociación de fieles, en la mayoría de los casos exclusivamente laicos, que une otros dos elementos: en primer lugar, la contemplación de la Pasión y Muerte de Cristo, y en segundo lugar la imitación de los dolores de Cristo en su Pasión y Muerte por medio de una penitencia pública que se concreta en la autoflagelación (y se concretó, también, en otras formas de penitencia) llevada a cabo durante la realización de una procesión o estación de penitencia efectuada en uno de los días de Semana Santa».

casos de ellas, pero en realidad responden a diferentes contextos históricos. Son un tipo de hermandad de carácter distinto y que tiene como alfa de su propia historia dos elementos históricos claves: los postulados tridentinos del siglo XVI —como reafirmación de la fe católica frente al protestantismo— y el barroco de los siglos XVII y primera mitad del XVIII como movimiento artístico e ideológico. La aparición de este tipo de cofradías se dio como resultado de un conjunto de causas socio-históricas que germinaron en el siglo XVI. Moreno Navarro (2006b: 55) afirma que «hasta mediados del siglo XVI aunque existieran hermandades religioso-benéficas no había realmente cofradías de penitencia». Las cofradías de Semana Santa y el fenómeno de la Semana Santa, en concreto, poseen una antigüedad de poco más de cuatrocientos cincuenta años.

En Huelva, resulta imposible seguir la pista de las hermandades y cofradías con anterioridad al siglo XVI. La referencia más antigua que se posee es la aportada por Lara Ródenas (1995), que habla de la aprobación de las reglas de la hermandad de las Ánimas del Purgatorio en el año 1514. Se ignora cuántas hermandades heredó la ciudad del siglo XV; sin embargo, sí se puede afirmar que la auténtica eclosión de cofradías —entre ellas las penitenciales— se dio entre los años 1583 y 1605, espacio temporal en el que se instituyeron en la ciudad tres conventos masculinos —mínimos, franciscanos y mercedarios— con sus correspondientes hermandades terceras, las tres cofradías de penitencia germen de la Semana Santa —el Santo Entierro, la Vera Cruz y el Nazareno, junto a la extinta cofradía del Dulce Nombre de Jesús—, una hermandad étnica —de cofrades negros y mulatos—, diversas cofradías de ánimas y sacramentales, y multitud de hermandades gremiales que rendían culto a imágenes de la Virgen y de Santos, de claro matiz letífico.

La primera cita documental que muestra la existencia de una hermandad penitencial en la ciudad de Huelva la proporciona Díaz Hierro (1972), haciendo alusión a un acta del cabildo municipal el Domingo de Ramos de 1573, donde se hacía referencia a discrepancias entre el concejo de la villa y la hermandad del Santo Entierro.[2] En referencia a la hermandad de la Vera Cruz, se ignora también la fecha de fundación. Sugrañes Gómez (1998) aporta datos re-

2. Recientemente, el historiador local José Manuel Arroyo de los Reyes halló un documento de 1572 que trata sobre la donación de una toca o velo de tela muy fina a la Virgen de la Soledad del Santo Entierro. El texto decía literalmente: «Ytem mando una toca mia mengala la mejor que tengo a la imagen de ntra sra de la Soledad de esta villa». La referencia del documento es la siguiente: Archivo Histórico Provincial de

ferentes a mandas testamentarias de misas y pleitos que ayudan a situarla en un contexto cercano al de la cofradía del Santo Entierro. En concreto, la primera cita hallada en alusión a la hermandad de la Vera Cruz data del 28 de febrero de 1583, en el testamento de Pedro Gutiérrez. Por último, tanto Fernández Jurado (1997c) como Sugrañes Gómez (1998) afirman que la hermandad de Jesús Nazareno fue fundada en el antiguo convento de la Victoria, que Mora Negro y Garrocho (1999) sitúa en la calle Puerto entre los años 1583 y 1591.

Aunque las raíces fundacionales de algunas cofradías penitenciales y de la propia Semana Santa de Huelva se hallen en la contrarreforma y el barroco de los siglos XVII y XVIII,[3] el verdadero auge y eclosión de las cofradías de Semana Santa y del propio ceremonial no tuvo lugar hasta finales del siglo XIX. El último cuarto del siglo XVIII y los tres primeros cuartos del XIX, con las influencias ilustradas y los constantes y graves enfrentamientos y tensiones entre los poderes civiles y el eclesiástico, fueron un contexto sociopolítico ideal para la decadencia de la Semana Santa y las cofradías. Sin embargo, la recuperación de los elementos populares, folklóricos y festivos que se dio en el último cuarto del siglo XIX, principalmente gracias al acercamiento de intelectuales, de la burguesía, de algunos evergetas y de la monarquía a todo lo que tenía que ver con el costumbrismo y el concepto romántico de *pueblo*, propiciaría una espectacular (re)*invención* de la fiesta, que transformaría hondamente sus funciones sociales y sus significados interpretativos. La Semana Santa es una *tradición inventada* en el sentido que le confirió al término el historiador Eric Hobsbawn.[4]

Huelva. Archivo de Protocolos Notariales. Protocolos Notariales de Huelva. Testamento de Maria Ortis. Primera escribanía. 1572. Folio 93 r. Legajo 4116.

3. Para profundizar en el asociacionismo religioso onubense del Antiguo Régimen, recomiendo consultar las referencias bibliográficas que aporto sobre los trabajos que han realizado los profesores Manuel José de Lara Ródenas y David González Cruz.

4. Como bien ha descifrado Hobsbawn, esta transformación es «producto de finales del siglo XIX y del XX. Las «tradiciones» que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas». El concepto *tradición inventada* incluye «tanto las «tradiciones» realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un período breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez. […] La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. […] Sin embargo, en la medida en que existe referencia a un pasado histórico,

La conformación de la fiesta de la Semana Santa de Huelva contemporánea se daría a finales del siglo XIX y se consolidaría durante las tres primeras décadas del XX. Con anterioridad, durante sus procesiones, las cofradías existentes realizaban tradicionales y populares ritos a semejanza de muchos de los que hoy en día podemos contemplar en diversas localidades de la provincia de Huelva.[5] Se desconoce cómo eran las procesiones penitenciales onubenses con anterioridad al siglo XVIII, a excepción de la del Santo Entierro, en la que se daban cita el cabildo de la villa y todos los poderes institucionales del momento.[6] Díaz Hierro lanza la hipótesis de que, con anterioridad al sínodo de 1604, las cofradías realizaban estación a la ermita de la Santa Cruz. Tras el sínodo, la estación pasaría a ser realizada en las dos grandes parroquias de la villa, la matriz de San Pedro y la de la Purísima Concepción.[7]

Se sabe que, a finales del siglo XVIII, en la tarde del Domingo de Ramos, la Virgen de los Dolores de los Judíos iba en procesión desde el convento de la Merced hasta la iglesia mayor de San Pedro, regresando de nuevo a su sede tras realizar la estación. La hermandad del Nazareno sacaba en pequeñas andas al Señor, a San Juan y a la Virgen para realizar el secular *Sermón del Paso* o de la Pasión y escenificar el *encuentro en la calle de la Amargura* en el entorno de la plaza de San Pedro. Por su parte, el Santo Entierro realizaba, a las puertas de la ermita de la Soledad, el tradicional *descendimiento* de Cristo de la cruz para *depositarlo* en la urna, donde iría el cadáver de Jesús durante la procesión oficial. Al regreso de la cofradía, el paso de la Virgen de la Soledad, en lugar de recogerse en su ermita —como el resto de la comitiva— lo hacía en la cercana iglesia de San Pedro. En la mañana del Domingo de Resurrección, la Soledad salía de vuelta a su ermita en gloriosa procesión triunfal y festera.

A partir del último cuarto del siglo XIX y, sobre todo, a principios del XX, la Semana Santa de Huelva comenzaría a configurarse como la fiesta identitaria

---

la peculiaridad de las «tradiciones inventadas» es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia» (Hobsbawn, 2002: 7-8).

5. Para un breve acercamiento a estos riquísimos, heterodoxos y plurales ritos, recomendamos ver Rodríguez Mateos (1999). Asimismo, para ahondar en ellos derivamos a García de la Concha y Rodríguez Mateos (1998a, 1998b).

6. Así lo atestigua Díaz Hierro (1972).

7. Esta hipótesis viene formulada en un artículo titulado 'Historial de la estación de penitencia de las cofradías de Huelva', que el historiador onubense publicó pasada la década de los cincuenta y que hallamos en la carpeta 292 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva.

y primaveral que es celebrada en el *gran teatro urbano* en el que se convierte la ciudad, más concretamente su casco histórico. Esta transformación, de evidentes tintes románticos, tomó sus modelos estéticos y expresivos de su foco de influencia secular: Sevilla.[8] De esta manera, los pequeños pasos utilizados hasta el XIX se transformaron en los pasos de cristo, de misterio y de palio con las dimensiones que conocemos en la actualidad, de clara influencia sevillana. En realidad, todo

> … el perfil formal (pasos, túnicas, cortejos, músicas) con el que las hermandades y cofradías nos han llegado es el fraguado precisamente en los tiempos difíciles del XIX y del primer tercio del XX. Su vivencia ciudadana y personal, colectiva e íntima, sentimental y devocional, también se conforma en este período, cuando la Semana Santa se aburguesa a la vez que se populariza (en ese nuevo sentido de moderna cultura popular urbana) (Colón Perales, 2006: 69).

En esta intensa transformación y nueva configuración estética jugó un papel trascendental el artista sevillano Juan Manuel Rodríguez Ojeda. Al igual que revolucionó las formas estético-expresivas de la Semana Santa de Sevilla, hizo lo propio con la de Huelva, a la que *sevillanizó* o, mejor dicho, a la que acentuó su *sevillanización*. Estas transformaciones, basadas en los modelos de expresividad cofradieros sevillanos, continuarían siendo potenciadas durante el franquismo.

Del nacionalismo romántico a la Segunda República

Considero preceptivo realizar una breve síntesis del período histórico que comprende desde la época moderada del reinado de Isabel II hasta la proclamación de la Segunda República española, en el cual se produce la configuración del Estado liberal. Se denomina nacionalismo romántico a ese movimiento cultural procedente de Europa donde se dirigió la mirada hacia la exaltación del folklore nacional, el desarrollo de las diferentes lenguas vernáculas o la puesta en

8. «El influjo en época contemporánea de los grandes montajes procesionales —de tan marcada influencia sevillana para toda la baja Andalucía— ha contribuido a conformar un modelo común y extendido de la moderna Semana Santa —como en el caso de Huelva capital-» (Rodríguez Mateos, 1999: 138).

valor de las tradiciones locales, y que tuvo lugar a lo largo del siglo XIX. El nacionalismo y el romanticismo serían dos conceptos indisociables para una sociedad española decimonónica que dejaba atrás el Antiguo Régimen y se adentraba en una nueva realidad política, económica, social y cultural caracterizada por el liberalismo y el esfuerzo modernizador y de industrialización, tendencia ideológica que, no obstante, conviviría con la racionalista de inspiración francesa que tenía entre sus objetivos eliminar manifestaciones culturales que se daban por atrasadas, entre ellas la Semana Santa. En la historia española, representa una fase histórica con multitud de cambios que comienza con el reinado isabelino (1833-1868) y continúa con la etapa del Sexenio Revolucionario y la Primera República (1868-1874) para finalizar, tras el período más o menos estable de la Restauración borbónica (1874-1931), con la instauración del segundo período republicano (1931-1936).

Para Huelva, la segunda mitad del XIX y las primeras décadas del XX, significó una etapa de crecimiento demográfico, económico, cultural y de importancia política, pues la situación colonial británica iría difuminando la imagen de la antigua y pequeña villa marinera y labriega, produciría una fuerte expansión de la ciudad con una nueva configuración topográfica y transformaría la localidad en un enclave urbano industrial y obrero. En referencia a las hermandades de Semana Santa onubenses, también fue un período de muchas transformaciones, en cuyo transcurso se produjeron suspensiones, reorganizaciones y, a las puertas del siglo XX y en las primeras décadas de éste, nuevas fundaciones que compondrían uno de los momentos de mayor esplendor de la historia de las cofradías y la Semana Santa.

Desde el punto de vista civil y administrativo, Huelva quedó independizada de Sevilla en 1833, aunque en el apartado religioso no sería así hasta 1954.[9] En materia política, tanto el reinado de Isabel II como el Sexenio Revolucionario y la proclamación de la Primera República estuvieron marcados por un sorprendente clima de moderación ante los vaivenes sociales y políticos. La impopularidad de la reina trajo consigo un colaboracionismo entre las élites políticas y los cuerpos militares en toda la provincia que puede explicar que los cam-

9. Cabe señalar que, según Fernández Jurado (1997b: 272), «en el propio siglo XIX hubo interés por convertir a Huelva en sede episcopal. El intento consistió en incluir el nombre de Huelva, junto con otras candidatas, entre las varias sedes que se pensaban crear en virtud del Concordato de 1851».

bios fuesen realizados en un ambiente generalmente pacífico (Peña Guerrero, 1995). Las transformaciones gubernativas no fueron encaminadas a producir un giro total a los destinos políticos de la provincia, sino a marcar una ruptura con el reinado isabelino, por lo que la extensión del movimiento revolucionario en Huelva fue verdaderamente veloz. El nuevo objetivo político se basaba en recuperar parcelas del liberalismo de la primera mitad del XIX bajo las máximas de liberalización política, económica y social.

Un vasto silencio investigador ocupa los años del Sexenio, el reinado de Amadeo de Saboya, la Primera República y el régimen provisional del general Serrano en Huelva, por lo que el salto hasta la Restauración borbónica aún se encuentra revestido de un palpable vacío historiográfico.[10] Las funestas condiciones de las arcas estatales producirían un cambio crucial en la historia de Huelva, que «contemplará inerme la desamortización de su subsuelo y la venta a compañías extranjeras de sus más importantes recursos minerales. De la mano de esta subliminal colonización, llegará el despegue cultural y económico, nuevas formas de organización y relación social, un urbanismo de vanguardia y otras muchas transformaciones» en la provincia y, sobre todo, en la capital (Peña Guerrero, 1995: 45).

A finales del siglo XIX, debido a las importantes explotaciones mineras a cargo de la Rio Tinto Company Limited, Huelva se convirtió en una especie de pequeño territorio británico. En 1873, el gobierno español permitió la venta de las milenarias minas del pueblo de Riotinto y la construcción de un ferrocarril hasta la capital y de un muelle de embarque para la salida del mineral hacia el océano Atlántico. Estos hechos produjeron una importante expansión de la ciudad a causa de la llegada de trabajadores de la propia provincia y del resto del Estado, sobre todo procedentes de Sevilla, Cádiz, Málaga y Badajoz (Peña Guerrero, 1995: 84). En el apartado demográfico, Huelva vivió un despegue poblacional inaudito hasta el momento. Dejando atrás las dos grandes epidemias de cólera que azotaron la provincia y la capital en 1833 y 1854, los nuevos factores económicos impulsaron un crecimiento exponencial de la población en apenas cinco décadas. Según fuentes del Instituto Nacional de Estadística, en 1842 la capital contaba con un total de 7173 habitantes, cifra que se tripli-

10. Apenas un artículo sobre Huelva en la revolución de septiembre de 1868 compone el escaso bagaje bibliográfico con que he tropezado. Véase Arias Castañón (1990).

có para el año 1900, en el que la población ascendió a 21 359. Además, según Peña Guerrero (1995), el número de habitantes no nacidos en Huelva en 1881 ascendía a 3025 personas, lo que suponía algo más de un 20% de la población total de la capital.

Es en esta época cuando la ciudad comenzó a dar la espalda a la ría del Odiel, ya que las vías del nuevo ferrocarril cerraron la expansión del núcleo urbano hacia el estuario. La antigua y humilde villa de Huelva iría difuminándose, a la vez que crecía de forma desarticulada. El ambiente cultural de la ciudad cambiaría enormemente. De una villa labriega y marinera, de pequeñas y modestas construcciones, se pasaría a una ciudad industrial con una novedosa arquitectura colonial. Con motivo de este legado británico, nacieron edificios como la Casa Colón (1883), la estación de tren de Sevilla (1888), el Mercado de Santa Fe (1899), los muelles del Tinto (1876), de Levante (1900-1910) y de Tharsis (1871), así como las cocheras del Puerto (1912) y el barrio Reina Victoria o 'Barrio Obrero' (1916-1929). Esa efervescencia, esos fuertes cambios sociales, económicos y urbanísticos, harían que el rey Alfonso XII concediera a Huelva el rango de ciudad a través de un real decreto firmado en 1876.[11] Las primeras décadas del siglo xx serían una continuación de los fuertes cambios desarrollistas iniciados a finales del xix.

A su vez, se iría estableciendo en la ciudad un grupo de burgueses que serían reconocidos como sujetos clave en la vida política e industrial local. Entre ellos destacan Guillermo Sundheim, Manuel Vázquez López, Juan Quintero Báez y Antonio Mora Claros.[12] La construcción de nuevos edificios estuvo liga-

11. Para una mayor profundización en el conocimiento de la Huelva colonial de finales del xix, resulta imprescindible la consulta de los capítulos xiv y xv de Amador de los Ríos y Fernández Villalta (1891/2003).

12. Antonio Mora Claros y su mujer, Josefa Jiménez Vázquez, —condes de Mora Claros— jugaron un papel crucial en la Semana Santa al actuar de mecenas de las cofradías del Santo Entierro y de la Vera Cruz. Mora Claros fue alcalde de Huelva y presidente de la diputación por el Partido Conservador y el más importante personaje caciquil, industrial y financiero de la ciudad. Fundó un teatro, un centro social, un diario de prensa y fue el impulsor del regreso de los franciscanos al convento de Santa María de la Rábida. Fue hermano mayor de la hermandad del Santo Entierro en torno a 1917, comenzando la etapa dorada de la corporación. Su hermana Manuela —que a su vez estaba casada con el famoso pedagogo Manuel Siurot— era camarera de la Virgen de la Soledad de la citada cofradía. Su esposa, Josefa Jiménez, fue presidenta de la Junta de Damas de la Beneficencia y firme devota de Nuestra Madre y Señora de los Dolores, titular de la hermandad de la Vera Cruz, a la que donó sayas y enseres de culto de forma periódica.

da a un movimiento modernista y regionalista que haría de la ciudad un gran atractivo estético. Los arquitectos Trinidad Soriano, Manuel Pérez y González, Francisco Monís y Morales, Luis Mosteiro, Moisés Serrano, Gonzalo Aguado, Pedro Sánchez Núñez o Trinidad Gallego, fueron representantes del legado arquitectónico más brillante de la historia de la ciudad. Ejemplos como el Hotel París (1907), el Palacio de Mora Claros (1912-1919) o el Gran Teatro (1923) dan buena cuenta de ello.[13] La llegada del arquitecto municipal José María Pérez Carasa también contribuiría a que la estética urbana siguiera en aumento. Fruto de su trabajo surgieron edificaciones como la iglesia de la Milagrosa (1929) —de estilo neogótico— o el instituto de Enseñanza La Rábida (1934), entre otros.[14]

Eran tiempos de prosperidad para la oligarquía local, modernización y fuerte crecimiento industrial, a lo que se sumó una burbuja económica durante el período de la Primera Guerra Mundial, donde España se proclamó como territorio neutral, con importantes consecuencias socioeconómicas. Sin embargo, la descomposición del modelo caciquil y clientelar de la vieja política española instaurada por Cánovas en 1875, daría paso a las dictaduras de Primo de Rivera (1923-1930) y del general Berenguer (1930-1931). La dictadura dejó un buen número de obras públicas en Huelva y, sin duda, fue el mejor escaparate de un régimen presentado como regenerador de la vieja política.[15]

En el apartado demográfico, la entrada en el nuevo siglo trajo consigo una tendencia al despoblamiento de los núcleos rurales en favor de la capital, con-

13. Para profundizar en la temática de la arquitectura onubense de esos años, véase Díaz Zamorano (1999).

14. Peña Guerrero (1995: 175) afirma que «el período comprendido entre 1874 y 1930 no sólo será una etapa de despegue demográfico, económico y social, sino también una época de desarrollo cultural muy intenso […]. Mientras el poeta Juan Ramón Jiménez marca, de algún modo, el vértice intelectual de estos años, la base de la pujanza cultural onubense está cuajada de muchos otros nombres de altura y prestigio que nos permiten hablar de un verdadero renacimiento —de un global resurgimiento de las letras— y no del afloramiento casual de talentos excepcionales». Rogelio Buendía, el abogado y pedagogo Manuel Siurot, el arcipreste Manuel González, los políticos Manuel de Burgos y Mazo y Antonio López Muñoz o el novelista José Nogales, representan una buena muestra de la generación de la que habla Peña Guerrero.

15. Las dictaduras de Miguel Primo de Rivera y Dámaso Berenguer en Huelva han sido estudiadas por Miguel Ángel García Díaz (2002, 2004) desde la perspectiva metodológica del análisis de las élites dirigentes locales. Su obra supone una aproximación al estudio, composición y caracterización de la clase política onubense entre 1923 y 1931, enmarcada en la línea de investigación de la Historia Política en la Andalucía de principios del siglo xx.

firmándose la estrecha relación entre los factores económicos y demográficos, pues la explosión demográfica del último cuarto del siglo XIX no cesó en las tres primeras décadas del XX (Peña Guerrero, 1995). Resulta realmente sorprendente el crecimiento poblacional experimentado por la capital, que en 1900 poseía un total de 21 359 habitantes, hasta los 44 872 que la componían en 1930.[16]

Tras la proclamación de la Segunda República, el socialismo se convirtió en la posición política mayoritaria en la provincia, siendo la capital y la Cuenca Minera sus dos bastiones por excelencia, cuyas conexiones con el sindicalismo se notaron especialmente en la ciudad de Huelva (Álvarez Rey y Ruiz Sánchez, 1990). La convulsa etapa política que representó el período republicano acabó por disparar las extremas posiciones ideológicas que se venían fraguando desde el siglo XIX,[17] y no faltaron momentos de crispación, intentonas golpistas[18] o episodios violentos —sobre todo a raíz del triunfo del Frente Popular—, que no demostraban otra cosa más que la notable debilidad del régimen. Los conflictos de orden público en la capital venían celebrándose desde el 20 de febrero de 1936 y no se interrumpieron a lo largo de los meses siguientes (Peña Guerrero, 1995). El divorcio existente entre la burguesía republicana de izquierda y las organizaciones revolucionarias obreras se correspondía con una fuerte inestabilidad sociopolítica, sintetizada en manifestaciones, huelgas, desórdenes y atentados contra propiedades de los elementos de la oligarquía económica y el colectivo empresarial.

El fallido golpe de Estado del 18 de julio de 1936 y la posterior Guerra Civil, acto fundacional de la dictadura del general Franco, supuso para Casanova Ruiz (2005) un pacto de sangre entre la jerarquía de la Iglesia católica española, las élites políticas conservadoras, las oligarquías económicas y el bando rebelde militar, un plebiscito armado necesario —como le gustaba definirla al obispo Pla y Deniel—, un tránsito purgatorio desde la República de *los sin Dios y los hijos de Caín* a un Nuevo Estado corporativo, fascistizado, extremadamente nacionalista y católico. La ciudad de Huelva fue ocupada por el ejército subleva-

16. Datos extraídos del Instituto Nacional de Estadística.

17. Principalmente, las anticlericales frente a una jerarquía eclesiástica fuertemente reaccionaria, y las antimarxistas, antiliberales, ultraconservadoras y fascistas frente a una burguesía izquierdista y una clase obrera y un anarquismo insurrectos.

18. En este sentido, Huelva fue lugar central en la detención del golpista general Sanjurjo, como así ha estudiado García García (2001).

do contra el gobierno republicano el día 29 de julio de 1936, once días después del golpe militar, momento en el que se declaró el estado de guerra (Espinosa Maestre, 2005; Ordóñez Márquez, 1968).[19]

De la cofradía romántica a la cofradía regionalista y juanmanuelina

Durante el siglo XIX se configuró una nueva sociedad que centró su religiosidad en el *devocionismo*. Fernández Jurado (1997b) señala que, junto a los santos y a las distintas advocaciones de la Virgen, la Semana Santa recuperó protagonismo en el ámbito devocional onubense. Una Semana Santa con nuevas expresiones estéticas, funciones y significados, que comenzó a encuadrarse en un movimiento de folklore urbano, con tintes costumbristas que la alejaron de la ortodoxia religiosa eclesiástica; una nueva fiesta urbana a veces destinada a satisfacer la curiosidad del forastero o concebida como espectáculo de recreo y diversión entre los vecinos. Una Semana Santa que comenzó a concentrar y monopolizar las devociones onubenses y a emerger por encima de las festividades y hermandades de gloria.

En el mes de marzo de 1862, por invitación del capellán de la iglesia de Nuestra Señora de la Merced, un grupo de onubenses decidió poner en marcha la reorganización de la confraternidad del Señor de las Cadenas y María Santísima de los Dolores con el fin de «atender al culto y sacar la procesión en la próxima Semana Santa» (Sugrañes Gómez, 1998: 177). La cofradía siguió adelante con altibajos hasta que, en 1880, se produjo el impulso de reorganización definitivo con la aprobación de nuevas reglas. A partir de ese momento, la corporación salió realmente fortalecida, procesionando de forma ininterrumpida hasta los años treinta del siglo XX. Fernández Jurado (1997c: 24-25) afirma que, para las demás cofradías onubenses, «el resto del siglo XIX transcurrió sin acontecimientos de especial relevancia, excepto para la del Nazareno, que además de tener que abandonar su sede primitiva, se vio suspendida a fines de

19. La Guerra Civil y la represión en Huelva y su provincia han sido ampliamente estudiadas por Francisco Espinosa Maestre y, ante la imposibilidad de detenerme en ese objeto, remito a su obra: Espinosa Maestre (1989, 2003, 2005, 2006) y Espinosa Maestre y García Márquez (2009).

la década de los sesenta», aunque su imagen cristífera siguió procesionando de forma intermitente hasta 1892, año en que dejó de realizar la salida procesional hasta su reorganización en 1906 (Sugrañes Gómez, 1998).

La hermandad del Santo Entierro se topó con una nueva realidad nunca antes vivida en su seno, compuesto históricamente por ilustres hombres de la villa. Por Díaz Hierro (1972) conocemos que a finales del XIX la cofradía no debía estar muy boyante, a razón de ciertos reveses experimentados a lo largo de la centuria.[20] A mediados del XIX, las autoridades civiles, militares y eclesiásticas continuaban participando de la procesión del Santo Entierro, y el ayuntamiento concedía subvenciones a aquellas hermandades que participasen en la procesión portando su cera o insignias. A pesar de estos avatares, el suceso más significativo había sido el traslado de la cofradía en el año 1854 desde su ermita de la Soledad hasta la parroquia mayor de San Pedro (Fernández Jurado, 1997c).[21]

Sugrañes Gómez (1990) relata la fundación de la Hermandad Cívico Religiosa de la Centuria Romana en 1891 por parte de un sevillano afincado en Huelva, Antonio Gilabert Cordero. Pocos años después, la asociación pasaría a denominarse Centuria Romana de las Cofradías de Huelva y desfiló junto a diversas hermandades de la ciudad desde 1892 hasta 1924, cuando lo hizo por última vez tras el Cristo de la Expiración. Este Cristo de la Expiración era el titular de una cofradía que vio la luz en el año 1893 en el convento de San Francisco. Fundada por Juan Ortiz de Mora —patrón de parejas de barco que vivía en la calle Miguel Redondo—, pronto adquirió una marcada composición e identidad marinera debido a su establecimiento en un barrio habitado, principalmente, por gentes de la mar.[22] La cofradía del Cristo de la Expiración y Nuestra Señora del Mayor Dolor —vulgo de San Francisco— quedó erigida en el citado convento, fijándose la salida procesional en la jornada del Miércoles Santo.

20. Las reglas de la cofradía de 1888 señalan que la corporación «estaba en el disfrute y posesión de un olivar al sitio de la 'Laguna de los Rosales', del término municipal de esta ciudad…, cuya finca fue enajenada por el Estado en virtud de las leyes desamortizadoras» (Díaz Hierro, 1972: 102).

21. Dicho traslado vino motivado por el segundo episodio de cólera que asedió la ciudad. La ermita fue reconvertida en hospital de enfermos hasta que, en 1869, pasó a manos del Estado y, en 1883, del ayuntamiento.

22. Así lo afirma Diego Díaz Hierro en un artículo sobre la historia de la cofradía en la revista *Mater Dolorosa* de 1949.

La hermandad de la Vera Cruz practicaba con regularidad sus cultos a la altura de 1875.[23] Sin embargo, en 1893, un grupo de mujeres daría el impulso necesario para confeccionar nuevas reglas y promover la devoción al Cristo de la Vera Cruz y a Nuestra Señora de los Dolores. Las reglas fueron aprobadas en 1896 y la salida procesional sería realizada en la noche del Viernes Santo, únicamente con el paso de la Virgen.

Las tres primeras décadas del siglo xx supusieron un incremento de la presencia de nuevas congregaciones religiosas en la ciudad, principalmente centradas en funciones caritativas y educativas.[24] El clima de calma tensa, generado por la polarización de las posturas en torno a la cuestión religiosa, sería el contexto en el que se incardinó un movimiento a favor de la regeneración de la Semana Santa de Huelva (Fernández Jurado, 1997c). Una Semana Santa que viviría a caballo entre los elementos estéticos propios del romanticismo, el regionalismo andaluz y las huellas imborrables de los elementos barrocos. Unos presupuestos artísticos que se iban a sintetizar en la obra del bordador sevillano Juan Manuel Rodríguez Ojeda y que darían forma a una etapa de fuerte auge y esplendor.

A las cofradías existentes se sumó la fundación de otras tres entre el período de 1918 y 1922. La hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, establecida desde 1837 en una capilla propia en el templo de la Purísima Concepción, se reorganizó en 1906 gracias al empuje y apoyo del gremio de comerciantes (Sugrañes Gómez, 1998). En 1918, en la parroquia mayor de San Pedro, y gracias a la iniciativa de un grupo de jóvenes de entre doce y catorce años, se originó la hermandad de Jesús de la Pasión, que estableció como día de salida la noche del

23. «La continuidad de los cultos de la cofradía la delata en 1875 un oficio del arciprestazgo de Huelva en que pide autorización para sacerdotes cuaresmales en la que se dice que celebra en la capital septenario a los Dolores de la Santísima Virgen según se viene practicando todas las cuaresmas» (Sugrañes Gómez, 1998: 115).

24. Según Fernández Jurado (1997c: 27), «en aquellos años están presentes los colegios de Padres Agustinos y de la Congregación del Santo Ángel. Junto a ellos se encuentran las Hijas de la Caridad, dedicadas a la beneficencia, el hospicio y el cuidado de enfermos en el hospital provincial, así como las Hermanas de los Pobres, que en 1914 pasarán a ser las Hermanas de los Desamparados, ocupadas en la atención del asilo de ancianos. Seguían en Huelva las agustinas del convento de Santa María de Gracia y a él se sumaron las Hermanas de la Cruz, que fundaron su convento en 1910, así como la Compañía de Santa Teresa, que lo hizo cinco años después».

Martes Santo.[25] La cofradía salió por primera vez en la Semana Santa de 1919, aunque no quedó erigida canónicamente hasta el 10 de agosto de 1922, fecha en la que fueron aprobadas sus reglas por la autoridad eclesiástica. En 1916, se constituyó una cofradía de culto a Nuestra Madre de la Consolación en el colegio de Padres Agustinos, antecedente directo de la de la Buena Muerte. Pero, realmente, esa hermandad penitencial se erigió en 1921, incorporando como titular al Cristo de la Buena Muerte en 1928, y estableciendo su estación penitencial en la tarde del Viernes Santo.[26] Por último, en el mes de abril de 1922, se instituyó la cofradía de la Oración en el Huerto en el convento de Nuestra Señora de la Merced.[27]

Este período de auge cofradiero nunca se vio acompañado de grandes ayudas por parte de la corporación municipal, y apenas pequeños grupos de comerciantes realizaban algún tipo de contribución económica, lo cual suscitó las quejas de muchos cofrades de la época (Fernández Jurado, 1997c). Únicamente la cofradía de los Judíos recibía regularmente ayudas de la diputación provincial, debido a que gran parte del patrimonio de la hermandad era de su titularidad. Sin embargo, son años de extraordinario crecimiento, de valiosos incrementos patrimoniales. Se construyeron nuevos pasos en talleres como el de José Gil —para las cofradías de los Judíos y el Santo Entierro— y suntuosos palios, en su gran mayoría obra de Rodríguez Ojeda —Soledad del Santo Entierro, Dolores de los Judíos, Dolores de la Vera Cruz y Amargura del Nazareno—.[28]

---

25. En la revista cofradiera *Calvario* de 1945, depositada en la carpeta 196 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal, se podía leer: «esta hermandad fue fundada en 1918 por cuatro amigos de 12 a 14 años, que trabajando con verdadero anhelo y voluntad y por devoción a nuestro amado titular que se veneraba en un altar de nuestra parroquia de San Pedro, se propusieron sacarle los Martes Santos en procesión a las nueve de la noche».

26. La primera salida procesional tuvo lugar el Viernes Santo de 1922 con la imagen de Nuestra Señora de la Consolación. Continuó realizando su salida procesional el Viernes Santo hasta 1931, año en que los Padres Agustinos abandonaron Huelva y la cofradía se vio obligada a trasladarse a la iglesia de San Pedro. Durante su estancia en San Pedro, la cofradía realizó sus salidas procesionales el Lunes Santo (1931 y 1935) (Sugrañes Gómez, 1998).

27. La cofradía procesionó de manera alternativa en Jueves Santo (1923-1927), Domingo de Ramos (1928-1931) y Miércoles Santo (1935) en el período de 1923 a 1935 (Sugrañes Gómez, 1998).

28. De los cinco pasos de palio que procesionaban en la ciudad antes de los disturbios de 1936, cuatro fueron realizados por el bordador sevillano (dos de ellos —el de los Judíos y el Santo Entierro— con respiraderos, faldones y manto incluidos). E incluso, en 1908 ó 1909, desfiló a préstamo en la cofradía de San Francisco —cobijando a la Virgen del Mayor Dolor— el antiguo palio de la Macarena de 1891, presumiblemente antes de caer a manos de la hermandad de la Estrella de Sevilla (Carrero Rodríguez,

El paso de palio de la Virgen de la Soledad del Santo Entierro discurriendo por una abarrotada calle Joaquín Costa (actual calle Palacio) a mediados de los años veinte del siglo pasado. Podemos observar los balcones engalanados con reposteros con los colores de la bandera de España. Archivo privado de la familia García de Soto.

Gran cantidad de la imaginería heredada procedía de siglos pasados, con obras atribuidas al taller de Roldán, al círculo gaditano-genovés, a Hita del Castillo, Blas Molner, Montes de Oca, Francisco de la Gándara[29] y diversos anónimos.[30] Por su parte, la autoría de las adquisiciones en imaginería religiosa que se realizaron en la época correspondió a los escultores Joaquín Bilbao y Enrique Pérez Comendador que, en 1923, ejecutaron el grupo escultórico de la Oración en el Huerto (Sugrañes Gómez, 1998). Otras importantes piezas patrimoniales del momento fueron el manto de las hermanas Antúnez que poseía la Virgen de la Amargura del Nazareno, adquirido a la trianera cofradía del Cachorro en 1922, o el conocido como *manto de los fideos* de la Virgen de los Dolores de la Vera Cruz, diseñado por José Ordóñez y bordado por Patrocinio Vázquez en 1905, que se adquirió en el año 1919 a la sevillana hermandad del Valle gracias a la condesa de Mora Claros.

No obstante, esta esplendorosa etapa cofradiera se desvaneció como si de un sueño se tratase. El 14 de abril de 1931 se proclamaba la Segunda República y el extremismo ideológico reinante se concretaría en multitud de enfrentamientos públicos entre representantes de las posturas clericales y tradicionalistas frente a las laicas y anticlericales, y que en lo que respecta a la Semana Santa de Huelva tuvieron su culmen en el año 1932. Álvarez Rey y Ruiz Sánchez (1990: 628-629) señalan que

> … el enfrentamiento entre las instancias civiles y eclesiásticas alcanzó su verdadera dimensión cuando el 27 de enero de 1932 el Ayuntamiento onubense aprobó una moción del concejal socialista Gómez Roldán, ordenando que desaparecieran de las calles y fachadas las imágenes religiosas […]. La respuesta de los ciudadanos católicos tampoco se hizo esperar. Numerosos vecinos elevaron un recurso

1994; González García, 2007). Rodríguez Ojeda diseñó, también, el hábito nazareno de las hermandades de los Judíos y del Santo Entierro y, según las reproducciones gráficas, hemerográficas y las escasas fuentes científicas que se poseen sobre la época, se observa que la estética juanmanuelina fue paradigma dominante en la etapa regionalista de la Semana Santa onubense.

29. En este sentido, es de recibo resaltar la ligazón existente entre este escultor tardomanierista y la casa ducal de los Medina Sidonia (Cruz Isidoro, 2001), benefactores que fueron de la cofradía del Santo Entierro y a cuya hermandad perteneció la bellísima talla-retablo de Nuestra Señora de las Angustias, desaparecida en 1936.

30. Para un breve acercamiento a la imaginería existente en Huelva con anterioridad a la Guerra Civil, véase Abades y Cabaco (2009).

considerando que la decisión adoptada era ajena a las competencias municipales, aparte de no haber sido tramitada como correspondía […]. El escrito fue leído en el pleno municipal y dio lugar a un apasionado debate. Tras ser desestimado, el asunto pasó a los tribunales. Ni que decir tiene que esta polémica acrecentó el distanciamiento entre los elementos católicos y las autoridades republicanas. A fines de febrero de 1932 las ocho cofradías existentes en Huelva anunciaron que no efectuarían su estación de penitencia durante la Semana Santa.

Antiguo paso de palio de la Esperanza Macarena —hoy de la Estrella— de Sevilla, portando a la Virgen del Mayor Dolor de la cofradía de San Francisco, cedido por Juan Manuel Rodríguez Ojeda para la Semana Santa de 1908 o 1909. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

Las cofradías onubenses suspendieron sus salidas procesionales durante un trienio, es decir, desde 1932 hasta 1935, año en que se reanudaron. Debe tenerse en cuenta que la decisión de suspender las procesiones estuvo revestida del interés político por desprestigiar al régimen republicano que tenían muchas de las personas que entonces componían el gobierno de las hermandades, sin obviar que tanto oficiales de las juntas de gobierno como algún hermano mayor militaban en partidos políticos de clara aspiración monárquica y de corte conservador.[31] Durante tres años —1932, 1933 y 1934— la ciudad

31. Así se hace referencia tanto en la obra de Jesús Fernández Jurado (1997b) sobre la historia de la Semana Santa de Huelva, como del profesor Isidoro Moreno Navarro (2006b) en su análisis de la Semana Santa de Sevilla y su situación durante los años de la Segunda República. Moreno Navarro (2006a: 267) señala que «las cofradías onubenses decidieron suspender sus salidas en el contexto del creciente enfrentamiento entre las jerarquías de la Iglesia y los sectores católicos más alineados con esta —en los que

estuvo desierta de procesiones en los días de Semana Santa y, únicamente, se celebraron cultos en el interior de las respectivas sedes canónicas de las ocho cofradías que por entonces componían la nómina de la Semana Mayor (Fernández Jurado, 1997c).

En 1935, las cofradías determinaron reanudar los desfiles procesionales por las calles de la ciudad. A ello contribuyó la presencia de un gobierno conservador —*radicalcedista*— a nivel estatal, rectificador de las políticas laborales, sociales y eclesiásticas del primer bienio —como anhelaban la mayoría de directivos de las cofradías—, y un cambio de actitud en los comerciantes locales, que decidieron apoyar la realización de la fiesta, conscientes de las posibilidades económicas que conllevaba. También el ayuntamiento accedió a subvencionar a las hermandades con un montante de tres mil pesetas, «con destino al pago de jornales de los obreros, a quienes se ocupa con motivo de las procesiones de Semana Santa» (Sugrañes Gómez, 1988: 13). La situación parecía traer aires renovadores, pues comenzó a gestionar el fenómeno cofradiero una primigenia Agrupación de Cofradías, presidida por Francisco García Prieto, y se atisbó una especie de ensayo de Carrera Oficial. De los tres años perdidos se quejaba amargamente el cofrade Pedro Garrido Perelló, acusando del conflicto a los políticos locales laicistas, anticlericales de izquierda y obreristas, y celebrando el incentivo económico para que las cofradías volvieran a estar en las calles:

> Algunos exaltados que no ven más allá de sus narices, creían que eso de las procesiones eran para que ganasen los curas y celebraban sarcásticamente que éstas no saliesen a la calle, alegrándose de chinchar a los carcas, sin pensar que los que llevan los pasos son obreros, que los que elaboran la cera son obreros, que los que trabajan en los ramos de flores son obreros, que los músicos son obreros y que las túnicas de nazarenos y mantos los hacen los obreros y que para la preparación de esas maravillosas andas, cuajadas de luces y flores, son obreros los que trabajan.

---

se incluían los dirigentes de las hermandades, pertenecientes a familias claramente conservadoras— y el nuevo régimen republicano, con su Constitución laica». Asimismo, Hernández Burgos (2011: 283-284) afirma que, en el caso de Granada, «buena parte de la cúpula de las hermandades religiosas estaba formada por los sectores más acomodados de la sociedad […], las Juntas de Gobierno de las Hermandades y el control de las mismas, permaneció en manos de elementos conservadores de la ciudad que, asiduamente, formaban parte de los partidos derechistas del momento».

Paso de misterio de la cofradía de los Judíos procesionando por el porche mercedario en la Semana Santa «republicana» de 1935. Archivo de la Hermandad de los Judíos

> La Semana Santa de Huelva, necesita para hacer estación unas diez mil pesetas sin contar el importe de túnicas que siempre hay que hacer y arreglo del deterioro de los pasos que anualmente es indispensable llevar a cabo, y esas pesetas, sirven para llevar a los hogares modestos, lo necesario para atender compromisos contraídos y en otros para comer porque hay muchos obreros que esperan los días de Semana Santa para ganar unos duros.[32]

Sin embargo, a principios de 1936, la situación volvió a cambiar con la subida al poder del gobierno del Frente Popular. Las tensiones y disputas ideológicas se acrecentaron, registrándose desde el mes de febrero revueltas y multitud de acciones de enfrentamiento abierto entre elementos conservadores católicos y elementos izquierdistas laicistas y/o anticlericales. En medio de este clima de tensión, las cofradías decidieron no realizar la salida procesional para la Semana Santa de dicho año.

El 19 de julio de 1936, dos columnas de hombres partieron desde la provincia de Huelva hasta Sevilla con el fin de acabar con la intentona golpista que allí se inició bajo el mando del general Gonzalo Queipo de Llano. Uno de los grupos —compuesto por guardias civiles— procedía de la capital y el otro —repleto de milicianos, principalmente mineros y campesinos— venía de la Cuenca Minera. El comando de guardias civiles llegó antes a Sevilla y, pese a su intención inicial, se alinearon con el bando golpista y tendieron una emboscada al grupo proveniente del norte de la provincia onubense. Todo concluyó con la muerte de muchos milicianos y el fusilamiento de tantos otros que fueron hechos prisioneros. Según Abades y Cabaco (2009: 62), «como probable represalia a tan sangriento suceso, muchas iglesias, conventos y colegios de Huelva fueron completamente destrozados, perdiéndose así un gran número de altares, retablos, cuadros, imágenes, ornamentos y objetos de culto. En numerosos casos, se recurrió al incendio, lo que conllevó también la desaparición de techumbres, así como daños considerables en pavimentos, muros y columnas».

32. Fragmento de un artículo titulado 'Una equivocación espantosa', publicado en la revista *Mater Dolorosa* de 1935, p. 18, y firmado por Pedro Garrido Perelló. Este señor era un reconocido cofrade de la hermandad de los Judíos que había militado durante la Restauración en el Partido Conservador y que, tanto durante la dictadura de Primo de Rivera como en tiempo republicano, sería concejal del ayuntamiento de Huelva, primero como conservador y, a partir de las elecciones del 12 abril de 1931, como independiente.

En general, los elementos más exaltados del anticlericalismo y el izquierdismo onubense respetaron la vida de los eclesiásticos y las personas de derechas, pero atentaron contra sus propiedades y aquellos símbolos identificados con la religión católica, el tradicionalismo y el conservadurismo, emergiendo una intensa violencia simbólica y de clase que tuvo en la iconoclasia su mayor exponente durante los días 20 y 21 de julio.

A día de hoy, aún resulta difícil elaborar una explicación rigurosa acerca de cómo se desarrollaron esos actos de violencia iconoclasta y anticlerical. Frente a la visión dominante, que tradicionalmente los ha catalogado como hechos espontáneos de efervescente ira popular, se pueden encontrar descripciones y relatos que hablan de acciones ritualizadas, escrupulosamente organizadas y, en muchas ocasiones, contando con la oposición y el pesar de los vecinos. Casanova Ruiz (2005: 182) señala que la «mofa carnavalesca de la parafernalia eclesiástica fue una de las muchísimas manifestaciones de esa ofensiva anticlerical», como manipulación previa a su eliminación. Se apilaban las imágenes, previamente mutiladas o no, sobre «otros objetos de culto, junto a los documentos municipales y eclesiásticos, a los registros de propiedad» (Casanova Ruiz, 2005: 193) y, tras ello, se prendía fuego al montón. Atendiendo a las palabras reflejadas en el martirologio onubense realizado por Ordóñez Márquez (1968: 5), esos iconoclastas y anticlericales izquierdistas manifestaban que «ellos no perseguían a las monjas, que son mujeres como las demás; sólo perseguían a los santos que son de palo y no existen». Mutilaron, destrozaron y quemaron la mayoría de las imágenes sagradas onubenses, así como multitud de lugares y objetos de culto. En las paredes de la saqueada iglesia del Corazón de Jesús se podían leer diferentes consignas: «Mueran los curas», «Viva el comunismo» o «Viva la República», entre otros. La hoz y el martillo presidían la capilla bautismal y, en lo alto del coro, un letrero rezaba: «Local adquirido por la C.N.T.» (Ordóñez Márquez, 1968: 54).

Se produjo, como vemos, un indiscriminado saqueo de edificios religiosos y el destrozo de bienes, enseres, imágenes y patrimonio de todas las cofradías onubenses. Asimismo, desaparecieron parte de los archivos parroquiales y multitud de documentación referente a las hermandades (Ordóñez Márquez, 1968). Únicamente la cofradía de los Judíos salvó su rico patrimonio de los disturbios al encontrarse canónicamente erigida en la iglesia de la Merced, que no sufrió daño alguno debido a que colindaba con el entonces Hospital Provincial

y que, además, fue cerrada al culto por mandato de su propietaria, la diputación provincial (Fernández Jurado, 1997c).

La hermandad de la Oración en el Huerto no corrió la misma suerte. A pesar de encontrarse canónicamente establecida en la iglesia de la Merced, el 7 de abril de 1936 trasladó sus imágenes y enseres a la parroquia de la Purísima Concepción, puesto que la diputación había ordenado el cierre del templo y la finalización de los actos de culto en el interior del mismo ante la situación reinante en las calles (Abades y Cabaco, 2009). De esta forma, el patrimonio de la cofradía fue pasto de las llamas junto a los titulares de las hermandades de la Vera Cruz y del Nazareno.[33]

La parroquia de San Pedro no fue incendiada, pero ello no la liberó del sufrimiento de actos vandálicos y mutilaciones patrimoniales (Ordóñez Márquez, 1968). La imagen de Jesús de la Pasión fue arrojada desde lo alto del templo hasta los escalones del porche, pudiéndose salvar la cabeza de la imagen gracias a que un hermano de la corporación la llevó hasta su casa empujándola con el pie (Abades y Cabaco, 2009). En lo que respecta a los titulares de la cofradía del Santo Entierro, más de lo mismo. Según Abades y Cabaco (2009: 64), «fueron salvajemente destrozados en la Parroquia de San Pedro» y lo único que pudo salvarse fue la cabeza del Cristo Yacente. Sus espectaculares pasos y enseres también fueron destruidos, sin rechazar la hipótesis de que ciertas piezas pudieran haber sido sustraídas por los propios asaltantes.

Los titulares de la cofradía de San Francisco, el Cristo de la Expiración y la Virgen del Mayor Dolor, también desaparecieron en la *tea purificadora*,[34] pudiendo conservar la imagen de la Magdalena por encontrarse en casa de un particular (Abades y Cabaco, 2009). En lo concerniente a la hermandad de la Buena Muerte, según Fernández Jurado (1997c: 385-386), el 21 de julio de 1936 «ardieron las dos imágenes titulares de la cofradía: la de Cristo en San Pedro y la de Nuestra Señora de la Consolación en el agustino convento de Santa María de Gracia».

33. Al menos, estas dos últimas cofradías consiguieron salvar sus respectivos pasos de palio, a excepción del manto de la Virgen de la Amargura.

34. A este respecto, Fernández Jurado (1997c: 340) únicamente afirma que «se produce, en la plaza de San Francisco, la destrucción de las imágenes de la cofradía».

La fundación del régimen político del general Franco. Posguerra y primer franquismo

Vamos a sumergirnos en una etapa de la historia contemporánea española que oficialmente dura treinta y seis años, aunque para muchas poblaciones como la de la propia Huelva esta época comenzara en los albores de la guerra y su duración total se prolongue a más de treinta y nueve. La dictadura de Franco fue un constante devenir de diferentes fases políticas, sociales, económicas e ideológicas que resulta imposible estructurar linealmente, como si de un desarrollo evolutivo se tratase. Para Comellas (2008), tratar de analizar los años sesenta con los esquemas o factores propios del régimen en los cuarenta y viceversa no resulta válido, pues supone tratar de estudiar dos Españas completamente diferentes y casi incompatibles. La naturaleza política del régimen fue tremendamente mestiza y cambiante, imposible de encuadrar en una sola etiqueta que la identifique. Fueron cuatro décadas «de permanencia en el poder en las que la capacidad camaleónica de la dictadura y su Caudillo ayudó al régimen a adaptarse a las circunstancias cambiantes del país según fueran corriendo los años» (Box Varela, 2008: 437). No fue un régimen totalitario, aunque sí fuertemente autoritario. Tampoco podemos catalogarlo, a partir de los sesenta, como un sistema escrupulosamente liberal. Ni es posible etiquetar como puramente fascista un movimiento que primero utilizó y, posteriormente, desideologizó y transformó la Falange, aunque sí aprehendió su liturgia y su simbología.[1]

1. Para un acercamiento a la apropiación que Franco hizo de la Falange en abril de 1937, su unificación forzosa con los reaccionarios, contrarrevolucionarios y catolicísimos tradicionalistas carlistas y, en definitiva, a cómo se desarrolló el proceso de transformación en el híbrido partido único del régimen, Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista, véase Thomàs Andreu

El régimen del general Franco fue una condensación de todas las fuerzas de la derecha ideológica española —más o menos comunes— que, dejando de lado sus diferencias, su heterogeneidad, se posicionaron alrededor de un hombre en quien se sintetizó la idea de líder —al modo fascista— bajo el sobrenombre de Caudillo.[2] Una heterogénea coalición reaccionaria, que «tejió una densa tela de araña repleta de imágenes, consignas y símbolos con la que dar omnipresencia al nuevo régimen y a sus valores impuestos» (Box Varela, 2008: 312-313), y que, pasados los primeros años —de mayor intensidad fascista falangista—, encontraría en el nacionalcatolicismo su ideología unificadora y hegemónica.[3]

No hay consenso en la historiografía acerca de la catalogación del régimen político franquista. Linz habla de sistema autoritario estable o flexible; el propio Serrano Suñer rechaza la idea de régimen totalitario, mientras que Friedrich —el más conocido analista de los regímenes totalitarios— desiste en la idea de encontrar dónde encuadrarlo (Comellas, 2008). Carr y Fusi Aizpurúa (1979) y Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009) consideran que los pilares básicos de la dictadura fueron la Iglesia, el Ejército y la Falange, aunque bien es cierto que Franco gober-

(2001). Box Varela (2008: 205 y 263) define al partido único, producto de la fusión, como «un resultado híbrido e inestable entre su primigenia ideología fascista y su sumisión al régimen de Franco». Una extraña mezcla de elementos tradicionalistas y contrarrevolucionarios con otros claramente fascistas, que quedó perfectamente representada, de manera simbólica, «en el uniforme oficial del Nuevo Estado: la camisa azul y la boina roja»; la primera prenda propia de la Falange de José Antonio, mientras que la segunda era patrimonio de la Comunión Tradicionalista. Para una mayor profundización en la lucha simbólica que se dirimió internamente en FET y de las JONS, véase Box Varela (2008: 336-352).

2. En palabras de Carr (2009: 577), «sus apologistas inventaron la doctrina del *caudillismo* 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 pugnaron diferentes concepciones y una pluralidad de significados del término *Caudillo*. Significados «diversos, a veces encontrados y casi siempre cambiantes» (Saz Campos, 2012: 46), derivados de las distintas conceptualizaciones realizadas por los diferentes proyectos políticos que compitieron en el seno del régimen. Para ahondar en la compleja significación franquista del apelativo *Caudillo*, véase Saz Campos (2012) y Moradiellos García (2016).

3. Desde el principio hubo un problema de raíz: «la interna diversidad del franquismo y la multiplicidad de ideas sobre lo que debía ser la Nueva España y los repertorios simbólicos con los que darle forma y expresión. Más allá de la aparente uniformidad del régimen y de la jerarquía implícita en una dictadura de corte militar y caudillista, las compuertas del Nuevo Estado se convirtieron en un terreno de lucha en el que […] monárquicos, tradicionalistas, jerarquías eclesiásticas, militares y falangistas protagonizaron un tenso pulso por convertir a la España de la victoria en el país que cada uno ambicionaba» (Box Varela, 2008: 437).

nó mayoritariamente rodeado de civiles.[4] Aunque el sistema político franquista parecía ser monolítico, en realidad era como una especie de telaraña donde convivían diversos clanes políticos —que Amando de Miguel denomina *familias*— que competían por el poder ministerial en las sucesivas selecciones realizadas por Franco. Las múltiples discrepancias simbólicas, políticas e ideológicas que diferenciaban a los diversos grupos políticos se manifestarían a lo largo de los años de existencia del régimen.[5] Para Carr (2009), estas familias, clanes políticos o fuerzas de la derecha eran el ejército, los grupos políticos que representaban a la Iglesia, la Falange, los monárquicos franquistas, los tecnócratas y los funcionarios del Estado. Box Varela (2008) y Thomàs Andreu (2016) amplían la composición de grupos políticos del régimen, señalando al ejército, a la Iglesia, a FET y de las JONS, a los carlistas de la Comunión Tradicionalista —no siempre integrados en el partido único—, a los monárquicos alfonsinos —y posteriormente juanistas— de la elitista Renovación Española, a antiguos componentes de la CEDA, a sectores patronales, empresariales y propietarios agrarios y decenas de miles de medianos y pequeños campesinos, sectores de las clases medias urbanas y rurales, etc., todos ellos católicos. La clave que mantuvo siempre unificadas a todas estas fuerzas sociales y políticas sería el Caudillo, «una presencia constante que, a lo largo de los años, quitaría y pondría, calcularía y sopesaría, para asegurar que no hubiese más poder que el suyo propio […], imponiendo considerables dosis de elasticidad a cada una de las facciones políticas» (Box Varela, 2008: 32). «La existencia de este pluralismo —pluralismo relativo, con fuertes elementos cohesionadores y, por supuesto, autoritario y no democrático— es uno de los elementos que nos lleva a la cuestión de la definición del régimen de Franco en tanto que dictadura más fascistizada que fascista» (Thomàs Andreu, 2016: 18).

En lo referente a la Iglesia, su preponderancia se mostró sobre todo en el plano educativo y de la moral. El Nuevo Estado restableció privilegios a la Iglesia católica como la financiación del culto y el clero en noviembre de 1939 o la

4. Fue durante los primeros años de la posguerra, hasta la derrota en 1945 de las potencias del Eje, cuando los militares tuvieron mayor presencia en cargos ministeriales y de la Administración (Casanova Ruiz y Gil Andrés, 2009).

5. Para aproximarnos a esta cuestión, a los conflictos entre los heterogéneos grupos políticos que compusieron el régimen, al proceso de asentamiento en el poder y a la compleja construcción simbólica del franquismo, resulta imprescindible atender los trabajos de Ismael Saz Campos (2003), Zira Box Varela (2008, 2010) y Joan Maria Thomàs Andreu (2016).

reconstrucción de las iglesias parroquiales destruidas durante la guerra en marzo de 1941, así como diversos acuerdos sobre designación de obispos, nombramientos eclesiásticos o el mantenimiento de seminarios y universidades dependientes de la propia Iglesia. En palabras de Casanova Ruiz:

> Pasados la cuaresma y el martirio [que supuso la Segunda República], vinieron tiempos de resurrección, de 'recatolización'. Y la Iglesia, recuperados y agrandados sus privilegios históricos, la financiación estatal, el control absoluto del sistema educativo, su monopolio religioso, se mostraba gozosa, inquisitorial, omnipresente y todopoderosa, con los obispos levantando el brazo siempre al lado del Generalísimo o de sus adláteres […]. Tiempos de retórica y apoteosis católica, de 'totalitarismo divino' (2005: 19-20).

Aunque la institución apoyó en gran medida al régimen, desde los primeros años hubo ciertas voces dentro del episcopado español que se posicionaron en contra de la dictadura. El cardenal Vidal i Barraquer fue el ejemplo más notorio, aunque evidentemente representó a un grupo muy minoritario del clero. En realidad, la Iglesia era el alma del Nuevo Estado. Una Iglesia que «se ajustó a la perfección a la dictadura […] y comprobó, en ese caminar diario por la regeneración católica, cómo perduraban sus discursos, sus élites dirigentes y sus asociaciones» (Casanova Ruiz y Gil Andrés, 2009: 257).

El Ejército, como símbolo de la nueva autoridad del Estado, estuvo representado en todo tipo de manifestaciones sociales y su importancia es vital para comprender las bases ideológicas fundamentales del Movimiento: *patria* y *religión*.[6] El centralismo, rígido hasta el extremo, formaba parte también de la *Cruzada Nacional* contra los separatismos y los nacionalismos periféricos, que venían concienciándose de la existencia de una identidad histórica, cultural y política propia desde mediados del XIX, y que tomaron auge durante el segundo período republicano. El lema dogmático que representaba la unidad se resumía

6. Para Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 253), el nacionalcatolicismo suponía ese antídoto perfecto frente a la República laica, el separatismo y las ideologías revolucionarias, y tuvo un significado específico para burgueses y terratenientes, para los militares y para un amplio sector de pequeños propietarios rurales y clases medias urbanas. Por su parte, para Carr (2009) el nacionalcatolicismo simbolizaba la moderna versión de la antigua alianza del trono y el altar.

en la *España Una y Grande* que buscaba destruir los sentimientos regional-nacionalistas, algo que jamás consiguió.

El nuevo sacro estatal fue construido por los rebeldes a la República de una manera bíblica, como si de una interpretación catolicísima se derivara, al ser el Estado Uno y Grande pero compuesto por tres *almas*: la civil (FET y de las JONS), la militar (los ejércitos) y la religiosa (la Iglesia católica). Tres almas de un mismo cuerpo como las tres personas que conforman un solo Dios en el misterio de la Santísima Trinidad. El franquismo, gracias a la bendición que le concedió la Iglesia católica, a la deificación y el culto consagrado a Franco y al desarrollo de un nacionalcatolicismo contrarrevolucionario, tradicionalista y profundamente fascistizado, se constituyó como la ideología político-religiosa, de carácter mesiánico, de la España nacional, convirtiéndose en un proyecto de lo que Gentile (2004) ha denominado como *sacralización de la política* o *religión política*.[7] El Movimiento Nacional era *la comunidad de elegidos*, un espacio sincrético e híbrido de intercambio de lenguajes y símbolos entre las diferentes corrientes ideológicas y grupos políticos que componían el régimen; una especie de corpus político-eclesial en el que se instituyó una mestiza *liturgia política colectiva* mediante la cual se expresaba la comunión entre los diferentes grupos políticos y los seguidores del líder —que era Franco—, por cuyo papel providencial de sumo intérprete era exaltado y adorado como un enviado de Dios —«*Homo missus a Deo*» (Rina Simón, 2016: 177)—, en una clara muestra de *deificación del jefe*.[8] Sin embargo, como afirma Elorza Domínguez (2004: 71), a partir de 1945 «el montaje de la religión política franquista fue progresivamente desmoronándose», algo que será palpable en los años sesenta, una vez que España inicie un profundo cambio en

7. Afirma Gentile (2004: 57) 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».

8. Giuliana di Febo (1988: 58) dirá: «España es guiada por Franco, nuevo Moisés, a la cabeza del nuevo pueblo de Israel hacia el cumplimiento de la Gran Promesa». Franco es configurado como el jefe carismático y salvífico en el que confluyen las «dimensiones política, militar y religiosa», cuya figura se halla revestida de un importante componente sobrenatural que lo convertirá en «Caudillo por la gracia de Dios» (di Febo, 2004: 91). «Se subrayaba su papel redentor en tanto enviado providencial para guiar y acaudillar la salvación de España» (Box Varela, 2008: 318).

las formas económicas y en la mentalidad y una parte de la Iglesia le retire su, hasta ese momento, incondicional apoyo.

Los primeros años del régimen de Franco fueron los de mayor similitud a un sistema fascista. Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 246) denominan a este período los años de la «fascistización de la dictadura», una mixtura de fascismo y catolicismo que dominó la sociedad española de posguerra. Saz Campos (2003: 159) señala que el fascismo falangista salió de la guerra catolizado mientras que las derechas tradicionalistas lo hicieron profundamente fascistizadas. Box Varela (2008: 198) también revela ese doble proceso de simbiosis ideológica —no exento de conflictos y fuertes enfrentamientos simbólicos internos— que caracterizó este período fundacional de la dictadura: «la catolización del discurso fascista falangista y la fascistización del discurso nacionalcatólico y contrarrevolucionario».[9]

Como vemos, durante sus años fundacionales, el nuevo régimen se debatió entre dos modelos ideológicos para abordar la tarea de su cimentación: la construcción de un Estado corporativo, ultranacionalista y de confesión católica, como pretendían los sectores católicos y monárquicos —tradicionalistas y alfonsinos— por un lado; o bien, la edificación de un Estado totalitario fascista, que propugnaba el sector falangista del régimen. Entre ambos proyectos ideológicos hubo confluencias pero también tensos conflictos. Los franquistas más representados por las tesis fascistas falangistas pretendieron erigir un proyecto de «religión política» acaudillado por la figura de Franco.[10] Pero para que se diera una verdadera religión política habría sido indispensable la construcción de un modelo de nación sagrada y un relato teleológico que se diferenciara del de la religión católica, aunque heredara de ésta todo un conjunto de prácticas y fundamentos simbólicos, algo que en el régimen instaurado por Franco nunca se dio por completo gracias a la omnipresencia institucional de la Iglesia católica. Más al contrario, lo que ocurrió fue la construcción de una identidad nacio-

9. «las fuerzas tradicionalistas y contrarrevolucionarias que asumieron implicarse en el régimen vencedor sufrirían los envites de la fascistización, un proceso simultáneo a la obligada tradicionalización de un partido [Falange Española] que había sido plenamente fascista en la anteguerra» (Box Varela, 2008: 32).
10. Esta fue la pretensión del fascismo español, representado por el sector de los antiguos miembros de FE de las JONS.

nal mítica, fascistizada, pero consagrada al catolicismo, basada y fundamentada en su consustancialidad católica y, por tanto, indisolublemente unida a ella.[11]

Los conocidos como *años del hambre* estuvieron basados en una penuria económica profunda, en continuas revueltas violentas y en la supervivencia frente al miedo, lo cual propició una política fuertemente autoritaria y represiva.[12] La paz incivil instituida emanaba de la justicia mesiánica del Caudillo, que fue la medicina perfecta, el antídoto preciso, contra el laicismo, el izquierdismo y los nacionalismos periféricos. Una justicia terapéutica basada en tareas purificadoras, sacrificios humanos y acciones de desagravio que Espinosa Maestre y García Márquez (2009) han definido como la política de la *desinfección del solar patrio*.[13] La España de la posguerra fue un país destrozado que sintetizó perfectamente la idea keynesiana de que el más bajo nivel de vida se manifiesta después de una guerra y no en la guerra misma, lo cual se vio agravado a los cinco meses de su conclusión con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial (Comellas, 2008). Los años cuarenta y los primeros años cincuenta fueron de intenso sufrimiento para la mayor parte de la sociedad. Eran tiempos de odios personales, de envidia, de venganzas, de denuncias y de silencio. La población se encontraba sumida en una época de carestía, de cartillas de racionamiento y salarios bajos, amen de una fuerte inflación y un auge del mercado negro, desarrollándose una auténtica *cultura de la subsistencia* (Lemus López, 1998) frente al hambre, la escasez y el extremo nacionalismo económico de Estado.

---

11. La Iglesia y sus adláteres nunca estuvieron subordinados en esa relación, de simbiosis y tensión al mismo tiempo, entre fascismo falangista y nacionalcatolicismo contrarrevolucionario, autoritario y tradicionalista. Más bien al contrario, «las autoridades católicas bendijeron a las instituciones sublevadas bajo un principio teocrático: sólo de Dios, y por tanto, de su Iglesia, emana el poder y la autoridad. El clero, lejos de tener un papel subordinado en la construcción de los imaginarios nacionales, capitalizó esferas simbólicas fundamentales en la construcción de las memorias de la dictadura. Nos encontraríamos ante un estado fascistizado protegido y legitimado por el manto legitimador de la Iglesia» (Rina Simón, 2016: 177).

12. De acuerdo con la ley de responsabilidades políticas, los alcaldes, jefes locales de FET y de las JONS, curas párrocos y comandantes de la Guardia Civil suponían las autoridades que informaban sobre los acusados a los jueces instructores. «La ley marcaba así el círculo de autoridades poderoso y omnipresente, de ilimitado poder coercitivo e intimidatorio, que iba a controlar durante los largos años de la paz de Franco haciendas y vidas de los ciudadanos, una tríada temible de dominio político, militar y religioso» (Casanova Ruiz y Gil Andrés, 2009: 234).

13. La Ley de Responsabilidades Políticas de 1939 y la Ley sobre Represión de la Masonería y del Comunismo de 1940, fueron un ejemplo paradigmático de la formalidad legal que adoptó la Justicia de la *Gran Represión*.

La llegada de la dictadura supuso también un portazo a las políticas educativas que venían desarrollándose tras el desastre de 1898 y que habían sido potenciadas por la Institución Libre de Enseñanza primero y, posteriormente, por las políticas sociales de la Segunda República. Los intelectuales no han conocido una época donde su influencia social fuera tan restringida. Muchos de ellos marcharon al exilio o murieron durante el conflicto bélico. Una parte de la escasa burguesía existente abandonó Huelva y se produjo un freno cultural que afectaría a todos los ámbitos del arte y de la ciencia, y que se vería reflejado en todas las esferas de la vida social. Y la Semana Santa —como veremos— no fue ajena a esta cuestión. En palabras de Fusi Aizpurúa (2009: 651), «la Guerra Civil […] y la dictadura de Franco […] supusieron el fin del excepcional momento cultural que España había vivido entre 1898 y 1936», lo que algunos han venido a denominar como la Edad de Plata de las Artes españolas. Según Carr (2009), el propio Franco estaba poco interesado en la vida cultural y, además, el Estado era demasiado pobre como para embarcarse en un programa de reconstrucción cultural ambicioso. La cultura oficial pregonada por el Movimiento era una extraña mezcla de entusiasmo imperial de los falangistas y de exaltación de las virtudes militares, combinada con una religiosidad tremendamente emocional que identificaba al Estado español como la reserva exótica donde se practicaba la defensa del catolicismo tridentino. La gran masa de los españoles se encontraba inmersa en una *cultura de evasión*[14] que, más tarde, se convertiría en la cultura de masas de la sociedad de consumo que nacería en los años sesenta y setenta. A mediados de los cincuenta ya era muy evidente que la autarquía intelectual había perecido junto a la autarquía económica y, aunque el aparato represivo de la dictadura siguió impidiendo el surgimiento de una cultura alternativa, sus esfuerzos por imponer una cultura oficial propia terminarían por fracasar.

Para Andalucía, los años cuarenta significaron estabilidad en la estructura de la propiedad, respaldo al latifundio y una fuerte concentración de la propiedad en el regadío, siendo los grandes propietarios agrarios andaluces los más beneficiados por el régimen autárquico, reviviendo el caciquismo en lo que se ha venido a denominar como *fascismo agrario* (Lemus López, 1998: 468). La política agraria del régimen dio marcha atrás respecto a las reformas distributivas ensayadas durante el primer bienio de la Segunda República, que fueron sustituidas por los modelos

14. Véase Carr y Fusi (1979: 118-123) y Carr (2009: 632).

de colonización del nuevo Instituto Nacional de Colonización. Muchos de sus proyectos tuvieron como finalidad el establecimiento de agricultores en tierras irrigadas del Estado, pero —estructuralmente— los planes favorecían a los grandes terratenientes antes que a los colonos necesitados (Carr, 2009).

Si a todo ello añadimos que el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945 supuso —en palabras de Comellas (2008: 513)— una «excomunión política de España» de las redes internacionales, la condena del país al ostracismo estaba servida.[15] El bienio de 1939-1941 había sido el espacio temporal donde más se había dejado notar la fuerza de FET y de las JONS, que influyó fuertemente en todas las esferas de la vida política y social. Pero a partir de 1945 terminarían por imponerse definitivamente los principios nacionalcatólicos. El falangismo no se vio con posibilidades de sobrevivir en el nuevo contexto internacional e incidió en su catolización —se *recatolizó* todavía más—, a la par que el propio régimen. Desde el final de la Guerra Civil hasta la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, en España se dio una sinergia entre el fascismo falangista y los sectores nacionalcatólicos, tradicionalistas y contrarrevolucionarios, aunque con una latente tensión entre ambos proyectos ideológicos, que pugnaban por ser hegemónicos el uno sobre el otro. Sin embargo, con la caída de los regímenes de la Italia fascista y la Alemania nazi, la fascistización de la dictadura comenzaría a ser un problema para los intereses económicos y políticos internacionales del régimen de Franco. A juicio de Carr (2009: 595), «el falangismo se había convertido en una molestia en el plano internacional» para los intereses de la dictadura tras la caída del Eje. Entonces, el proyecto nacionalcatólico, representado por la Iglesia y sus adláteres políticos, comenzó a adquirir preponderancia en las esferas de poder de la dictadura y, poco a poco, los militares y políticos más representados por las ideas fascistas falangistas irían desapareciendo de los gobiernos franquistas en favor de los católicos.

En el lustro 1945-1950, la política social alcanzó propósitos más amplios y, probablemente, representaron los años de mayor popularidad interna del régimen. En el gobierno nombrado en julio de 1945, el nacionalsindicalismo

15. Para profundizar en el tema del aislamiento internacional de España, el desarrollo de las relaciones con la ONU, los primeros años de ostracismo y el paulatino acercamiento —gracias al «abrazo» de los Estados Unidos— a principio de los cincuenta, véase Sánchez González (2015).

de FET y de las JONS dejó paso al nacionalcatolicismo de la ACNP, cuya figura central sería el nuevo hombre fuerte del gobierno, Martín Artajo, nuevo ministro de Asuntos Exteriores que procedía de Acción Católica. La tarea de Martín Artajo consistía en ganar credibilidad y, para ello, se debía disipar la noción de que España era un Estado fascista. La dictadura «dulcificó sus métodos y, sin el acoso exterior, pudo descansar, ofrecer un rostro más amable, con un dictador que inauguraba pantanos y repartía aguinaldos a los trabajadores» (Casanova Ruiz y Gil Andrés, 2009: 238). La nueva coyuntura internacional tras la guerra de Corea favoreció que España se fuera incorporando paulatinamente a los circuitos mundiales y a los distintos organismos internacionales, cesando el aislamiento entre 1950 y 1952. También, el 25 de agosto de 1953 se firmó un nuevo Concordato con la Santa Sede, hecho que sería de vital importancia para la creación de la diócesis de Huelva en el año 1954.[16] Así, en diciembre de 1955, Franco consiguió el ingreso de España en la ONU y se abrieron las puertas de un nuevo ciclo para la política y la economía del Estado.[17]

Según Comellas (2008: 518), «todo el decenio 1950-1959 es de amplia expansión económica, unida a un fenómeno de inflación. […] Hay un ambiente especial de los *años cincuenta*, en que se combinan, sin llegar a extremos de ruptura, las recatadas costumbres tradicionales, fomentadas por la propia filosofía del régimen, con un afán de diversiones», como la música ligera o los espectáculos de masas como el fútbol, que entraron en auge. Comenzó, también, el fenómeno de la emigración del campo a la ciudad que, en Huelva concretamente, sería especialmente fuerte a partir de los años sesenta. En 1959, España ingresó tanto en la OECE como en el Fondo Monetario Internacional y,

16. Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 263) aseguran que el acuerdo para la firma del mismo fue costoso y complejo, debido a la negativa de Franco a ceder en el asunto fundamental de los derechos de patronazgo del Estado. Las negociaciones «las había iniciado cinco años antes Joaquín Ruiz Giménez, embajador español ante la Santa Sede entre 1948 y 1951, siempre apoyado por el ministro de Asuntos Exteriores, Martín Artajo».

17. El nuevo marco internacional, conformado por la división entre los países capitalistas y los socialistas, hizo que el anticomunismo de Franco fuera un factor que cayera en gracia al gobierno de los Estados Unidos que, el 26 de septiembre de 1953, firmó el pacto de Madrid, lo que para Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 259) fue el «punto de partida de la notable ayuda económica y militar que Estados Unidos iba a proporcionar a España en los años siguientes. […] Con los militares, el apoyo de Estados Unidos y la bendición de la Santa Sede, la dictadura no peligraba» y Franco se apresuró a describir a España como una de las grandes reservas espirituales del mundo.

entre 1957 y 1959, proyectó un Plan de Estabilización cuyo proceso concluyó en 1962.[18]

La Huelva del primer franquismo

Desde que la ciudad de Huelva fuese tomada por el bando nacional el 29 de julio de 1936 (Ordóñez Márquez, 1968: 41), nueve alcaldes se sucedieron en el gobierno municipal hasta el año 1960, en el que se instala Manuel López Rebollo comenzando la etapa del desarrollismo.[19] Según Lemus López (1998: 470), «el principal mecanismo que actúa en la selección del personal político municipal fue en mayor grado la relación y las referencias personales que la adscripción ideológica; con respecto al reparto efectivo de poder municipal, se aprecia la presencia de todas las familias y organizaciones del bando vencedor». Entre 1937 y 1941, FET y de las JONS fue la institución más vigorosa del régimen en la ciudad y, a través de su aparato y sus diversas organizaciones —juveniles Flechas Navales[20] y Terrestres, Sección Femenina, Auxilio Social, etc.—, controló la propaganda, la prensa, parte de la educación y la totalidad de las fiestas locales, fueran éstas religiosas o civiles.[21]

---

18. «En esos años apareció también con fuerza el proyecto de Carrero Blanco de desarmar políticamente a la Falange y de crear un nuevo marco legislativo que permitiera la evolución hacia una Monarquía autoritaria, continuidad del franquismo, cuando Franco muriera. Carrero encargó esa tarea a Laureano López Rodó, catedrático de derecho administrativo y destacado miembro del Opus Dei. El modelo autárquico había llevado a la economía española a una situación sin salida, con un déficit considerable en la balanza de pagos, inflación galopante, y en la que no había divisas para abordar el pago de las importaciones. La reforma de la administración del Estado y el cambio de política económica iban a ser los dos ejes principales de la actuación del grupo de tecnócratas que llegaron por primera vez al Gobierno de Franco el 25 de febrero de 1957» (Casanova Ruiz y Gil Andrés, 2009: 267).

19. La lista de alcaldes del primer franquismo en Huelva la compusieron: José Calatrigo Morales (1936); Apolinar Arenillas Bueno (1936-1937); José Domínguez Díaz de la Cuesta (1937-1938); Joaquín González Barba (1938-1942); Ramiro Rueda de Andrés (1942-1945); Juan Rebollo Jiménez (1945-1949); Pedro Pérez de Guzmán y Urzáiz (1949-1951); Rafael Lozano Cuerda (1951-1955); Antonio Segovia Moreno (1955-1960).

20. Popularmente se denominó 'Flechas Navales' a la organización del Frente de Juventudes en su sección naval.

21. «Falange controló todas y cada una de las manifestaciones públicas de la ciudad de Huelva en su beneficio. No era de extrañar, pues, que propiciase determinadas celebraciones por su especial rentabilidad propagandística, dotase de nuevo sentido a otras y eliminase aquéllas que no siguiesen la ortodoxia ideológica del Movimiento […]. La iglesia católica consiguió colocarse en una postura de

La mujer onubense tuvo un papel mucho más limitado en el reparto de poder establecido por la dictadura. La institución asignada para ello fue la Sección Femenina, cuya tarea fue la de formar integralmente a la mujer española en base a los presupuestos ideológicos del Nuevo Estado.[22] A través de las tareas de socialización e instrucción que iría desarrollando la Sección Femenina de FET, se fue conformando en el imaginario colectivo de la población femenina una especie de feminismo nacionalcatólico, donde los modelos principales fueron Isabel la Católica y Santa Teresa. Asimismo, los iconos de la Virgen María, las reinas y las santas colmaban de sentido simbólico las tres virtudes indispensables que construían el paradigma de mujer deseada: la obediencia debida, el sacrificio y la actitud de oración.

Pérez Moreno (2003) ha realizado un análisis conciso sobre la estructura organizativa de la Delegación Provincial de la Sección Femenina de FET y de las JONS de Huelva, dando a conocer las competencias y funciones de los diferentes cargos orgánicos y unidades internas de la institución, así como los nombres de las personas que ocuparon los puestos más relevantes. La delegada provincial era la máxima autoridad, siendo ocho las personas que ocuparon el cargo de mayor responsabilidad de la organización desde 1937 hasta 1977. La delegada provincial contaba, asimismo, con la ayuda de la segunda de abordo, la secretaria provincial, mientras que estructuralmente la organización se dividió en diez regidurías que ofrecían labores de formación en diferentes áreas.

En lo referente a la política represiva y de *desinfección del solar patrio*, aunque apenas ha sido abordado el tema de los campos de prisioneros desde una perspectiva local, por Rodrigo (2006) conocemos que, en Huelva, el régimen estableció oficialmente dos campos de concentración de cara a la selección de personal para trabajos forzosos, lo que se ha venido a denominar como *los esclavos de Franco*.[23] Estos lugares de internamiento forzoso estuvieron emplaza-

---

fuerza al entronizarse como ideología del nuevo Estado, pero no cabe duda de que pagó un precio al ser monopolizada por el mismo como instrumento legitimador. Cualquier acto religioso estuvo organizado y, en cierta medida, controlado por el aparato de Falange, el más firme núcleo del nuevo Régimen en Huelva por encima del ejército que apenas tenía fuerza por tratarse de una ciudad de retaguardia y de los tradicionalistas que no pasaban de ser un grupo pequeño dentro del cual el elemento más activo eran sus milicias juveniles, 'Los Pelayos'» (Cordero Olivero, 1997: 140-141).

22. Un sucinto acercamiento a las represalias sufridas por las mujeres y los homosexuales durante el franquismo en Huelva lo podemos encontrar en Martínez Fábregas y Zurbano Berenguer (2012).

23. Véase Moreno (2011, mayo 1).

dos en el puerto pesquero de Huelva y en la isla de Saltés, ambos en el término municipal de la capital. El primero fue abierto en 1938 y clausurado en 1939, a la conclusión de la guerra. El segundo únicamente estuvo en uso en el último año, aunque al ejército del bando nacional no le costó esfuerzo reunir en él, en marzo de 1939, a casi tres mil doscientos *cautivos rojos* de diferentes partes del Estado que soportaron durísimas condiciones de vida. En plena marisma, sobrevivieron durante un año a la intemperie, el hambre, a los mosquitos, a las pulgas y a los chinches y, en muchas ocasiones, gracias a la caridad de hombres y mujeres puntaumbrieños.

La mayoría de los templos católicos habían sido asaltados durante los primeros días de la guerra y con ellos pereció casi la totalidad del patrimonio artístico-religioso de la ciudad. Pocos estudios nos asisten para la interpretación del estado de la población de la capital durante los años de la posguerra, pero creemos que la situación no difirió en demasía de las circunstancias que acabamos de exponer para el recorrido por el Estado español y Andalucía.[24] Miseria, hambre, represión, fusilamientos, inflación, estraperlo, corrupción y pobreza fueron realidades análogas a todas las provincias andaluzas, y en general españolas, de los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil. Señala González Orta (2012)[25] la penosa situación de la provincia y la capital en lo referente a la satisfacción de las necesidades básicas alimentarias durante el sexenio de 1939-1945. Escaseaban los garbanzos, el arroz, las lentejas, el aceite, el huevo y la leche; la patata hacía las veces de sustituto del pan cuando éste faltaba y el higo se convirtió en bien de primera necesidad. Por si esto fuera poco, las alarmantes cifras de paro existente,

24. Recientemente se ha abordado el tema de la represión económica en Huelva con nuevas investigaciones que vienen a arrojar luz sobre la realidad socioeconómica en toda la provincia. Véase Feria Vázquez (2016). Realmente interesante resulta el capítulo 4 (pp. 179-313).

25. González Orta (2012: 402) realiza un análisis acerca de la gestión del hambre en los años de la posguerra a través de los discursos de la Falange en la provincia de Huelva: «el hambre se convirtió en una poderosa arma en manos de las autoridades franquistas. La Comisaría de Abastecimientos y Transportes, creada en marzo de 1939, había dispuesto de un delegado en cada provincia cuyas funciones y competencias pronto pasaron a recaer sobre el gobernador civil, el mismo hombre que ocupaba la Jefatura Provincial de FET y de las JONS. Algo similar ocurría en el ámbito local, donde esta triple concentración de atribuciones cristalizó en la figura del alcalde, el jefe local del Movimiento y, en un buen número de ocasiones, el delegado local de abastos. En la base de esta simplificada estructura, todos los servicios auxiliares estuvieron desempeñados, como no podía ser de otro modo, por militantes falangistas, quienes 'dirigidos y orientados' por el jefe provincial, se prestaban 'en el espíritu de obediencia y disciplina que es norma característica del Movimiento'».

la escasa producción y una deficitaria red de transportes ponían las notas dramáticas al aislamiento geográfico —que en multitud de ocasiones quedó en evidencia— de una provincia donde la política intervencionista resultó un auténtico desastre, a excepción de aquellos que se beneficiaron del potente mercado negro que se institucionalizó. Cientos de hombres se desplazaban desde diferentes puntos de la provincia hacia la capital con el horizonte de encontrar una ocupación. Debido a la falta de alimentación y de higiene, hicieron su aparición en torno a 1941 el tifus exantemático —producido por el piojo verde—, la tuberculosis, el paludismo y la sarna. La miseria poblacional se contraponía con los resultados económicos de la actividad portuaria: el puerto de Huelva llegó a ser entre 1939 y 1946 el primero en número de exportaciones del Estado y el quinto en materia de importaciones, siendo Gran Bretaña y, en menor medida, Estados Unidos prácticamente los únicos países con quien se comercializó. El diario *Odiel* se convirtió en el «órgano propagandístico del Movimiento» en Huelva, mientras que los comedores del Auxilio Social simbolizaron «la sonrisa de la Falange»[26] (González Orta, 2012: 406-407).

Con respecto a los datos demográficos de la capital, se observa un crecimiento continuo desde 1940 hasta 1960, motivado principalmente por la búsqueda de trabajo asalariado en la ciudad. La Huelva de 1940 contaba con algo más de cincuenta y seis mil habitantes y concluyó la década de los cincuenta con algo menos de setenta y cinco mil. Un crecimiento que se dispararía velozmente a partir de los años sesenta.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Huelva se vio envuelta en un conflicto subterráneo y latente que alteró su carácter de ciudad apacible.[27] Debido a su condición colonial, se desarrolló una partida de estrategia donde las acciones de espionaje y sabotaje alemán e italiano se sucederían con el contraespionaje que practicarían los británicos.[28] A la altura de 1940, era notoria aún la dependen-

26. Así denominó Ángela Cenarro Lagunas (2006, 2017) a las tareas asistenciales con fines propagandísticos que, durante toda la posguerra, realizó Auxilio Social.

27. El sociólogo Gómez Marín le dedica los adjetivos de ciudad provinciana, pacificada —no pacífica—, íntimamente rota en discordias calladas (Rodríguez González, 1988).

28. El investigador Jesús Ramírez Copeiro del Villar (1996) ha abordado el tema de la falsa neutralidad española en la Segunda Guerra Mundial desde una perspectiva local, siendo Huelva un ejemplo paradigmático y tremendamente gráfico debido a la coexistencia en la ciudad de británicos y alemanes, afincados alrededor del negocio de las minas. La convivencia entre ambas colonias —cordial y afable antes del conflicto—, las tensiones tras el estallido de la guerra, las acciones de espionaje, contraespionaje

cia onubense respecto a Gran Bretaña —sobretodo a nivel de importaciones y exportaciones— y aparentemente visible el aspecto colonial de la capital.[29] La comunidad alemana, por su parte, estaba constituida por un núcleo de unas doce familias, fuertemente arraigadas en la ciudad como hombres de negocios y comerciantes, e incluso algunos habían servido a la causa nacional durante la guerra española. El apoyo prestado a los intereses alemanes en Huelva supone la demostración de la vulneración constante de la posición de neutralidad española durante el conflicto y su descarado posicionamiento.[30]

Una vez acabada la guerra, las inversiones estatales cristalizaron en diversas promociones de vivienda de renta limitada para dar cabida a la nueva población en la ciudad. El desarrollo de esta iniciativa partió del nuevo arquitecto municipal, Alejandro Herrero, y la misma sería lenta aunque constante hasta bien entrados los años sesenta. Se construyó la Gran Vía, donde se ubicó el nuevo palacio consistorial y, en 1947, se expropiaron los terrenos de la Huerta Mena a la compañía Riotinto. Esa zona sería ampliamente urbanizada por la Obra Sindical del Hogar bajo diseño del citado arquitecto. La propia compañía de Minas de Riotinto pasaría a manos españolas en octubre de 1954, culminando la etapa colonial británica en Huelva (Flores Caballero, 2007).

---

y sabotaje, la actitud antibritánica y descaradamente progermana de la población, el desarrollo de la operación *Mincemeat* o las alianzas y apoyos al servicio de inteligencia alemán por parte de falangistas y mercenarios, han sido puestas a la luz de los datos arrojados por más de un centenar y medio de entrevistas a actores principales y secundarios del conflicto en Huelva.

29. Para Ramírez Copeiro del Villar (1996), fue esa fuerte dependencia lo que decantó que España no se sumara a la causa del Eje y sirvió para mantener al Estado español a raya, a sabiendas de que perder sus relaciones con Gran Bretaña y Estados Unidos supondría el suicidio alimentario y económico de un país ya de por sí diezmado por la Guerra Civil. Ese querer y no poder fue lo que permitió la no inclusión de España en el conflicto aunque, eso sí, ideológicamente estaba vinculada a Alemania e Italia y deseaba su victoria. Muestra de ello fueron las expulsiones de súbditos británicos de territorio onubense durante el bienio 1940-1941, los años más tensos de las relaciones entre ambos países.

30. En esos años, de Huelva salieron tanto jóvenes alistados a la División Azul como obreros para la Alemania de Hitler. Sin embargo, el momento de mayor importancia de la historia del período bélico mundial en Huelva fue el desarrollo, en el año 1943, de la operación *Mincemeat* —también conocida como operación carne picada—, en la que el servicio de inteligencia británico ideó un plan para engañar a su homónimo alemán acerca de la estrategia de penetración aliada en Italia. Para ello, arrojaron a las aguas de la costa onubense el cadáver de un supuesto militar británico con documentación falsa sobre la táctica a seguir en el Mediterráneo en los meses siguientes, accediendo los alemanes a ella gracias a la colaboración prestada por las autoridades onubenses y creyendo en su fiabilidad. Ello dio lugar a la legendaria historia de William Martin, *el hombre que nunca existió*, nombre ficticio del cadáver de ese hombre que sirvió para la consecución de los planes británicos y que fue enterrado en el cementerio británico de Huelva.

Desde que la ciudad fue tomada por el ejército rebelde comenzó un extraordinario proceso de sustitución nominal de calles, suprimiéndose aquellos nombres que rendían homenaje a enemigos del régimen, políticos progresistas o todo tipo de antagonistas *rojos*, y siendo sustituidos por los de los héroes de la Victoria de 1939 y muchos de los onubenses caídos.[31] Cuando comenzaron a urbanizarse las nuevas barriadas obreras, nacidas al amparo de la Obra Sindical del Hogar y del posterior Polo Industrial, se continuó con esta ritual política nominal urbanística en honor de jóvenes de Huelva muertos en la guerra o en la División Azul, de santos y santas vinculados a días especiales para el Movimiento en la ciudad o de países y capitales que brindaron apoyo a la España nacional o reconocieron al gobierno de Franco.[32]

El equipamiento cultural de la ciudad en los cincuenta era mínimo: una biblioteca, cuatro cines, un instituto, dos colegios… Si algo de verdad tuvo el franquismo fue lo que Gómez Marín ha definido como «la facultad incivil de allanar literalmente a la gente, de aplanarla». Y para hacer retrato del ambiente, cita la quema de un libro del ya entonces insigne escritor onubense Juan Ramón Jiménez «en público auto de fe» en la plaza doce de octubre (Rodríguez González, 1988: 74). El ambiente cultural en la Huelva franquista fue selectivo —que no selecto—, una especie de *cultura de la comunión* con la simbología y los valores impuestos por el régimen, con la resistencia puntual y muy aislada de ciertas mentes.[33]

Franco estuvo en Huelva en cinco ocasiones a lo largo de toda la dictadura y siempre con motivo de alguna inauguración o para algún tipo de reconocimiento

31. El culto a los muertos y los caídos —bien fueran por Dios y por España, caso del tradicionalismo político y católico, o por España (y por Dios), caso del fascismo falangista— fue una constante y un elemento simbólico fundamental durante los primeros años de la posguerra. Para profundizar en las complejas y diferentes teodiceas que se dieron en el seno del régimen y la celebración de sus prácticas rituales, véase Box Varela (2008: 110-193).

32. Para profundizar en esta cuestión se puede consultar Martín Gómez (2009).

33. Gómez Marín (citado en Rodríguez González, 1988: 75) declara que «mentiría si dijera que la vida cultural de Huelva era entonces otra cosa que ese relativo marasmo y esos admirables esfuerzos aislados. Una de las culpas más inolvidables de la violencia política que entonces imperaba, es haber conseguido extinguir casi, la energía cultural de la sociedad española, instalando sólidamente una mentalidad contraria al saber y a la cultura que, por desgracia, me temo que aún perdure. Y tampoco estoy seguro de que nosotros, los que vinimos después en el tiempo […], lo hayamos hecho mucho mejor. Ahora […] me pregunto si no perduran los viejos hábitos sociales, si no vamos demasiado lentamente, si no esperamos demasiado de la burocracia cultural, y hasta qué sospechoso punto ésta es heredera de lo anterior».

a su figura. Cuatro de sus visitas se engloban en el período que va de 1943 a 1961, siendo el último de los viajes el realizado en 1967 en plena época desarrollista.[34] Franco visitó por primera vez Huelva el 4 de mayo de 1943, concediéndosele la medalla de oro de la ciudad y la espada de la Victoria. Su segundo viaje fue el 12 de octubre de 1948, día de la Hispanidad, con motivo de los actos de clausura del VII centenario de la creación de la Marina de Guerra de Castilla, que concluyeron con una misa en el monumento de la fe descubridora que presidió junto al cardenal Segura. El 24 de abril de 1956 tuvo lugar su tercera visita a Huelva. En la misma recibió la primera medalla de oro de la provincia en el ayuntamiento capitalino; presidió una misa en el convento de las agustinas, donde fue recibido por el obispo Cantero y la Virgen de la Cinta; inauguró la nueva barriada 'Caudillo de España' —en los terrenos de la Huerta Mena—, siendo bendecida por el prelado onubense al igual que parte de las instalaciones de la Escuela de Flechas Navales, la central térmica 'Cristóbal Colón' y el nuevo edificio del Gobierno Civil. La cuarta visita fue el 25 de abril de 1961. En la misma, el alcalde López Rebollo ofrendó al Caudillo con el bastón de alcalde perpetuo de la ciudad. Tras esto, inauguró la Casa Sindical, que fue bendecida por el obispo Cantero, el colegio de Santa María de la Rábida del Frente de Juventudes y el Seminario, donde ofreció un discurso junto al prelado. Antes de partir a Sevilla, también inauguró la nueva parroquia de Nuestra Señora del Rocío. La quinta y última visita tuvo lugar el 25 de abril de 1967, donde recibió el nombramiento de Alcalde Honorario Perpetuo de todos los pueblos de la provincia de Huelva.

En lo referente a la Iglesia onubense, la creación de la nueva diócesis se hallaba prácticamente ultimada en 1937, pero el cardenal Pedro Segura y Sáenz —que vino a suceder en la archidiócesis de Sevilla al cardenal Ilundáin— prefirió aplazar la cuestión de forma indefinida (Carrasco Terriza, 2002).[35] Durante toda la posguerra, Huelva siguió dependiendo de la sede sevillana en materia eclesiástica. Sin embargo, el 13 de julio de 1953, apenas un mes antes de la fir-

34. Conocemos en detalle las reseñas de las diferentes venidas del Caudillo a Huelva debido a un especial publicado por el diario *Odiel* el 21 de noviembre de 1975, p. 13, con motivo de su fallecimiento.

35. La primera visita del cardenal Segura a Huelva como arzobispo de la sede hispalense tuvo lugar el 22 de noviembre de 1937, siendo recibido por las autoridades y el pueblo en la plaza de San Pedro, enclave en el que pronunció estas palabras: «os visito porque estáis sometidos a mi cuidado pastoral. No me engaña el afecto, porque lo produce y lo anuncia un porvenir glorioso» (*ABC* de 23 de noviembre de 1937. Recorte de prensa hallado en la carpeta 1065 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal).

ma del nuevo concordato del Estado español con la Santa Sede, se comunicaba al arzobispo la determinación de ésta última de crear una nueva diócesis que comprendiera la región de la provincia civil de Huelva como sufragánea de la de Sevilla. Y de esta forma, por la bula pontificia *Laetamur Vehementer*, fechada en Castelgandolfo el 22 de octubre de 1953, fue nombrado primer obispo de Huelva monseñor Pedro Cantero Cuadrado.

Afirman Casanova Ruiz y Gil Andrés (2009: 249) que, como dirigente de la *Iglesia de Franco*, Cantero «llevó su compromiso más lejos, hasta mancharse en la *democracia orgánica* montada por el Caudillo salvador».[36] Estudió Humanidades, Filosofía, Teología y Derecho, pero puso toda su ciencia al servicio del Movimiento. Fue un prelado consagrado a las formas tradicionales católicas, y su compromiso con la dictadura quedaba reflejado en su currículum como capellán del arma de Caballería durante la guerra, asesor nacional de Cuestiones Morales y Religiosas del Auxilio Social desde 1939,[37] procurador en Cortes, consejero del Reino y miembro del Consejo de Regencia. Cargos políticos que Cantero aceptó —según él— «por un deber de fidelidad a Franco y a las *Leyes Fundamentales*» (Martín de Santa Olalla, 2005: 259).

El nuncio apostólico Antoniutti extendió, el 11 de febrero de 1954 en Madrid, un decreto que disponía la ejecución de la bula fundacional, designando como catedral el templo de Nuestra Señora de la Merced, que fue puesta a disposición de la diócesis por la diputación provincial (Carrasco Terriza, 2002). El 15 de marzo de 1954, Cantero Cuadrado hizo su apoteósica entrada en la ciudad y tomó posesión del cargo, cuyos testigos fueron el gobernador civil, Francisco Summers, el presidente de la diputación, Rafael Salas, y el alcalde de Huelva, Rafael Lozano, simbolizando la fuerte imbricación entre el poder político y el religioso. Dentro de esa trilogía del poder que regentaban gobernador, alcalde y obispo, la amistad de Cantero con Franco le colocó en una posición de mayor influencia política que la del gobernador civil Hernán Pérez Cubillas, que había sustituido a Summers en 1958; una situación de poder fáctico que Pérez Cubillas

36. Para Casanova Ruiz (2005: 237 y 314), la Iglesia de Franco fue aquella que «se identificaba con él, que lo admiraba como Caudillo, como un enviado de Dios para restablecer la consustancialidad de la cultura tradicional española con la fe católica». Esa «Iglesia que hablaba más de Franco que de Jesucristo».
37. En la revista cofradiera *Lignum Crucis* de 1954, se especifica: «Al final de nuestra guerra de Liberación, [Cantero] fue nombrado para el cargo, que todavía ocupa, de Asesor Nacional de Cuestiones Morales y Religiosas de Auxilio Social».

sobrellevaba con evidentes celos (Rodríguez González, 1988). El obispo acompañó al Caudillo durante todo momento en las visitas que éste realizó desde que se instituyó la diócesis de Huelva. Así, el 24 de abril de 1956, día en que Franco visitó Huelva por primera vez desde la creación de la sede onubense, fue recibido por el flamante obispo y la imagen de la Virgen de la Cinta en el convento de las agustinas, al que accedió bajo palio y ocupando su trono en el presbiterio.[38]

Durante su pontificado, Cantero Cuadrado construyó material e inmaterialmente la Iglesia de Huelva. Al parecer, el prelado «estaba ligado a una empresa constructora que debió proporcionarle unos suculentos lucros a nivel personal durante los diez años de su estancia en Huelva».[39] Levantó en el Conquero la residencia episcopal en 1956, el Seminario en 1961 y los templos parroquiales de San Sebastián,[40] Nuestra Señora de los Dolores y Nuestra Señora del Rocío. A juicio de Carrasco Terriza (2002), fue su preocupación principal la formación de un clero abundante y preparado, algo que nunca consiguió; declaró patronos de la diócesis a la Inmaculada Concepción de la Virgen y a San Leandro el 14 de junio de 1954 y, ese mismo año, que vino a coincidir con el Año Mariano Internacional por la celebración del primer centenario de la bula *Ineffabilis Deus* que consagró el dogma inmaculista en el seno de la Iglesia católica, finalizó con una procesión de veintisiete imágenes de la Virgen de toda la provincia por las calles de la capital. El 8 de diciembre de ese año, la ciudad fue consagrada al Sagrado Corazón de María. Al cumplirse el quinto aniversario de su toma de posesión y por su decidida dirección pastoral, el ayuntamiento le concedió la medalla de oro de la ciudad a propuesta del alcalde Antonio Segovia Moreno en sesión plenaria celebrada el 7 de marzo de 1959.[41]

---

38. En la revista *Huelva Católica* de 1959, podemos observar tanto una fotografía del instante en que se encuentran ambos personajes a las puertas del citado convento como una reseña del momento y el saluda que el prelado dedicó al dictador. La publicación se encuentra en la carpeta 190 del Fondo Juan Quintero de Estrada, custodiado en las dependencias del Archivo Municipal.

39. Así se afirma —literalmente— en torno al minuto cincuenta y cinco del documental histórico-antropológico *Rocío* de Fernando Ruiz Vergara de 1980.

40. Por las páginas 1 y 13 del diario *Odiel* del 20 de enero de 1959 y por un legajo hallado en la carpeta 1436 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal, sabemos que la nueva parroquia dedicada al patrón de Huelva se creaba por decreto de Cantero Cuadrado con fecha de 1 de noviembre de 1955, siendo inaugurada el 19 de enero de 1959, víspera de la festividad de San Sebastián Mártir.

41. Crónica del diario *ABC* de 8 de marzo de 1959, p. 39.

Cantero Cuadrado ofrece un discurso en el salón de plenos del ayuntamiento de Huelva. Preside la escena un cuadro de Franco y la mesa aparece ataviada con la enseña nacional española. Fototeca del diario Odiel. Archivo Histórico Provincial de Huelva.

Las cofradías durante el primer franquismo

En este apartado vamos a adentrarnos en una relación cronológica de las cofradías fundadas y reorganizadas durante los años del conflicto bélico, la posguerra y el resto del primer franquismo, abarcando el período que va desde 1937 hasta 1961. El objetivo fundamental se basa en realizar un acercamiento a las organizaciones, en señalar cómo y cuántas surgen y en resaltar los principales datos históricos de manera individualizada. Como bien se pudo deducir de las premisas que se fueron desarrollando en los antecedentes, «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*» (Moreno Navarro, 2006a: 252).

En la capital onubense, la duración del proceso revolucionario de violencia simbólica e iconoclasta emanado de la guerra fue de unos escasos once días. De las ocho cofradías existentes en 1936, siete fueron esquilmadas y perdieron lo más preciado de su patrimonio, las imágenes sagradas. La hermandad de los Judíos se convirtió en un auténtico *fósil* que representó la única herencia estética de la Semana Santa regionalista de Huelva. En los años sucesivos a 1937 se viviría no sólo la reorganización de las asociaciones ya existentes sino un éxtasis fundacional que elevaría a quince la nómina de hermandades para 1951.[1] Aquí

1. En realidad, hubieran sido dieciséis cofradías, pero las existentes hermandades de la Vera Cruz y la Oración en el Huerto acordarían fusionarse en una archicofradía a la altura de 1938. Ocho fueron las cofradías fundadas en la posguerra, concretamente en el período que va de 1940 a 1951.

se analiza la relación de causalidad entre las autoridades civiles y esas nuevas fundaciones y reorganizaciones, qué organizaciones y personalidades políticas estaban detrás de cada una de ellas, así como el papel jugado por la jerarquía eclesiástica.

La (re)invención de la procesión del Silencio (1937) y la institucionalización de su cofradía (1944)

En la Semana Santa de 1937, la mutilada hermandad de la Vera Cruz se vio incapacitada para organizar la arraigada procesión del silencio que venía realizando con la Virgen de los Dolores en la noche del Viernes Santo desde su reorganización a finales del siglo XIX. Por este motivo, un grupo de hermanos de la cofradía del Nazareno tomó la iniciativa de procesionar una imagen que había donado a la parroquia de la Concepción doña Teresa Vázquez[2]. Bajo la advocación de Nuestra Señora de la Amargura en su Soledad salió por primera vez ese año de 1937 en fúnebre procesión a las once de la noche desde la iglesia de la Milagrosa con el objetivo de que Huelva no perdiera el *tradicional* desfile que, desde la última década del XIX, se había establecido como epílogo de su Semana Santa.

En la Semana Santa de 1938 volvió a salir desde la Milagrosa y, ya en 1939, lo haría desde la iglesia de la Purísima Concepción[3]. La naciente cofradía surgía como una especie de filial de la del Nazareno, dirigida por una comisión de hermanos de la misma y regida por las reglas de su matriz. La Virgen procesionaba sobre un paso de madera oscura, con una cruz con sudario a sus espaldas. El hábito penitencial era el mismo para ambas procesiones, con la particula-

2. La dolorosa era una efigie de busto, de autor anónimo que, en opinión de diversos investigadores, pertenecía a la escuela granadina, oscilando la fecha de ejecución entre los siglos XVII y XIX. Véase González Gómez y Carrasco Terriza (1992) y González Isidoro (1998). El escultor Antonio León Ortega la adaptó para procesionar, reconvirtiéndola en imagen de candelero. En 1939, este mismo escultor le tallaría unas nuevas manos para sustituir a las primitivas, que iban entrelazadas en actitud orante.

3. Crónicas del diario *Odiel* de 16 de abril de 1938, p. 5, y de 8 de abril de 1939, p. 3. El *Diario de Huelva* en su crónica de 8 de abril de 1939, p. 5, afirma que la Virgen se recogió en la capilla del Santo Ángel como por la mañana había hecho la cofradía del Nazareno.

ridad de que los nazarenos del Silencio portaban antifaz negro[4]. El 14 de septiembre de 1944, la hermandad del Nazareno acordó, en cabildo general extraordinario, solicitar al arzobispado de Sevilla la creación de una hermandad independiente que realizara la procesión del silencio, y el 22 de diciembre fueron aprobadas las reglas por el cardenal Segura, quedando erigida en la parroquia de la Concepción bajo el título de Hermandad de Penitencia y Cofradía de Nazarenos de Nuestra Señora en su Soledad (Sugrañes Gómez, 1998). En 1945, adquirieron un paso de madera dorada con candelabros de guardabrisas, posiblemente realizado en Sevilla.[5]

Entre 1950 y 1954 se produjo el cambió de hábito nazareno en la corporación, aunque éste hubiera podido ser definido ya en la modificación estatutaria de 1944. El mismo se compondría de túnica negra —en principio de cola—, esparto y antifaz verde, rememorando —en un gesto tremendamente simbólico— el hábito utilizado antaño por los cofrades de la Vera Cruz en la procesión del Viernes Santo que esta hermandad venía a cubrir.[6] El 20 de diciembre de 1956, el director espiritual de la cofradía y párroco de la Concepción, José Manuel Romero Bernal, entregó un documento al cabildo de oficiales de gobierno por el cual cedía la imagen de Nuestra Señora en su Soledad gratuitamente a la hermandad (Fernández Jurado, 1997c). Eran años de dificultad para una corporación poco nutrida de hermanos y a la que, en

4. El hábito de esos primeros años se componía de túnica morada, cíngulo amarillo y antifaz negro con una cruz blanca en el babero.

5. La autoría del paso de Nuestra Señora en su Soledad es una verdadera incógnita. Sugrañes Gómez (1998), Fernández Jurado (1997c) y otros investigadores locales han concedido la ejecución del mismo a los talleres de los hermanos García Camacho y Tello Olivares de Sevilla en base a la información aportada por la revista *Mater Dolorosa* de 1945. Fernández Jurado se atreve a conceder la autoría de la talla a Manuel García, *el gitano*, de cuya persona y obra nada sabemos. Desconocemos si por Tello Olivares se refieren a Antonio Tello Olivares, importante hermano de la corporación en sus inicios, o a Manuel Tello Olivares, herrero sevillano que se anunciaba profesionalmente en las páginas de la citada revista cofradiera. Manuel Tello Olivares poseía un taller de herrería y cerrajería artística situado en la sevillana calle Corinto, por lo que es probable que pudiera realizar algún trabajo en hierro para el paso, como la estructura de la mesa. Con respecto a la talla en madera, no hemos encontrado referencia acerca de ningún taller de carpintería religiosa que perteneciera a un tal García Camacho o hermanos García Camacho. Lo cierto es que la autoría sigue siendo, hoy en día, un verdadero misterio, sin ningún papel oficial que la desvele y manteniéndola en el anonimato.

6. Según Fernández Jurado (1997c), la modificación de la indumentaria penitencial tiene lugar en 1950. Sin embargo, la crónica del diario *Odiel* de 17 de abril de 1954, p. 5, informa que fue en la Semana Santa de ese año cuando volvieron a lucir los negros hábitos de cola.

1958, se unieron un grupo de alumnos del centro de estudios politécnicos Madre de Dios, comenzando así la estrecha relación de la cofradía con la comunidad jesuita de Huelva.

La fusión de las hermandades de la Vera Cruz y la Oración en el Huerto (1938/1939)

Pero hablar de la cofradía del Silencio obliga a abordar el tema de la fusión de las cofradías de la Vera Cruz y de la Oración en el Huerto. En la destruida iglesia de la Concepción languidecía la hermandad de la Vera Cruz y la Virgen de los Dolores, que se encontraba desorganizada por motivo de la guerra[7]. Aunque la hermandad de la Oración había trasladado fatalmente sus imágenes titulares en abril de 1936 desde su sede canónica de la Merced hasta la Concepción, dicho traslado no era definitivo y, por esa razón, siguió celebrando reuniones del cabildo de oficiales en el templo mercedario durante 1936 y 1937.[8] Tras el incendio de la Concepción, en el que perecieron las imágenes del Señor de Joaquín Bilbao y del Ángel de Pérez Comendador, la hermandad se apresuró en reconstruir el patrimonio perdido, contratando una nueva imagen de Cristo con el imaginero Castillo Lastrucci. Ésta fue bendecida el 19 de marzo de 1937, saliendo en procesión desde la iglesia de la Merced el Domingo de Ramos, día 21 de ese mismo mes. El 9 de diciembre de ese mismo año, la corporación recibió el decreto de erección canónica en la parroquia de la Concepción, petición que había sido solicitada el 16 de noviembre en cabildo general extraordinario. En la Semana Santa de 1938, la hermandad no procesionó, desconociéndose el motivo.[9]

Afirma Fernández Jurado (1997c) que, con fecha de 16 de abril de 1938, se recibió comunicado del vicario general de la archidiócesis de Sevilla por el cual

7. En el incendio se había perdido la imagen de la Virgen pero no el palio de Rodríguez Ojeda ni el manto de Patrocinio Vázquez, que se encontraban guardados en otro lugar (Sugrañes Gómez, 1998: 142).
8. Señala Fernández Jurado (1997c: 355-356) que «en aquel momento y según oficio de la Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de fecha 8 de mayo del 36, no se consideraba oportuno darle carácter definitivo a este traslado. Al mismo tiempo, tampoco se creía pertinente aceptar la modificación del título de la hermandad que se había solicitado en mayo de dicho año, pues se deseaba añadir a María Santísima de la Merced al título de Real e Ilustre Hermandad de la Sagrada Oración en el Huerto».
9. Así lo atestigua el diario *Odiel* de 19 de abril de 1938, p. 5.

se aprobaba la fusión de ambas cofradías, quedando establecida la resultante archicofradía en la Concepción, y viéndose culminada dicha unión el 10 de septiembre de ese mismo año, cuando el vicario declaró la extinción de las dos hermandades.[10] La archicofradía pasó a denominarse Real e Ilustre Hermandad de la Vera Cruz, Sagrada Oración de Nuestro Señor en el Huerto y Nuestra Madre y Señora de los Dolores.[11] Asimismo, el 3 de enero de 1939 se solicitó la aprobación de las nuevas reglas.[12] Así se desarrolló la fusión de dos cofradías que habían agrupado a gentes de las clases acomodadas de la ciudad con anterioridad a los disturbios políticos y, en gran medida, la resultante archicofradía también siguió congregando a personas acomodadas y de la burguesía onubense de la posguerra.[13]

El domingo 19 de marzo de 1939 se bendijo, en el templo de la Merced, la nueva imagen de Nuestra Madre y Señora de los Dolores —obra de Castillo Lastrucci— con posterior acto de besamanos. La hermandad realizó su primera salida procesional con ambos pasos desde la iglesia de la Concepción esa misma Semana Santa, concretamente el Domingo de Ramos día 2 de abril, aunque aún no habían acabado las labores de restauración del templo. Encargaron un paso de misterio y un nuevo retablo para el altar al tallista Antonio Delgado

10. Según la crónica del diario *Odiel* de 17 de abril de 1938, p. 2, el decreto del Vicario General del arzobispado de Sevilla por el que se aprobaba la unión de ambas corporaciones tenía fecha de 6 de abril de dicho año.

11. Los cofrades de la hermandad de la Oración en el Huerto planeaban denominar a su titular mariana como María Santísima de la Merced, pero la fusión de ambas corporaciones conllevó que en la archicofradía ocupara el lugar mariano la advocación de la Virgen de los Dolores de la Vera Cruz por expreso deseo de la condesa de Mora Claros, Josefa Jiménez, a quien la hermandad, reunida en cabildo general, decidió nombrar Camarista de Honor Perpetua.

12. Moreno Navarro (2006a) y Sugrañes Gómez (1998) coinciden en que la fusión se materializa en enero de 1939 con la aprobación de las reglas, mientras que Fernández Jurado (1997c) se basa en los documentos relativos al expediente obrante en el Archivo Diocesano de Huelva con respecto a la fusión de ambas corporaciones.

13. En la crónica del diario *Odiel* de 17 de abril de 1938, p. 2, observamos que pertenece a la cofradía la familia González Barba (Rafael, Joaquín y Manuela), personas que pasarían a ocupar diferentes puestos de mando en la misma. Joaquín sería designado, pocos días más tarde —concretamente el 25 de abril—, alcalde de la ciudad en virtud de su condición militante de FET y de las JONS. Por la revista *Mater Dolorosa* de 1945, sabemos que en los años veinte había ocupado el puesto de hermano mayor en otra hermandad, la de la Buena Muerte. Por su parte, según el diario *Odiel* de 20 de abril de 1957, p. 3, el hermano mayor efectivo de la cofradía era Antonio Segovia Moreno que, en esos momentos del segundo lustro de la década de los cincuenta, desempeñaba también el cargo de alcalde franquista de Huelva (1955-1960).

Jiménez. La archicofradía siguió saliendo en Domingo de Ramos hasta 1942, año en que saldría el Jueves Santo. En 1943 salió el Viernes Santo,[14] para establecerse definitivamente, a partir de 1944, en la jornada del Jueves Santo. En marzo de 1940, la archicofradía acuerda nombrar Hermanos Mayores Honorarios a Franco y al alcalde de la ciudad.

Durante las décadas de los cuarenta y cincuenta la hermandad realizaría multitud de adquisiciones patrimoniales. En 1942, se concierta con León Ortega la hechura del Ángel confortador.[15] Es también en el citado año cuando se encarga la ejecución del paso de misterio al tallista José Oliva, aunque la talla del mismo sería concluida en la Semana Santa de 1946 por el taller de Miguel Hierro. Posteriormente, sería dorado por Felipe Lobato y finalizado para la Semana Santa de 1949.[16] El orfebre Fernando Cruz realizaría los varales, la gloria, la peana y las jarras del paso de palio entre 1949 y 1951, siendo el llamador obra de Jesús Domínguez de 1954. Asimismo, destaca en esos años la transformación del palio de cajón juanmanuelino en uno de pico, remodelación llevada a cabo por el bordador sevillano Guillermo Carrasquilla, que también realizaría el techo del palio con bordados en hojilla de plata sobre terciopelo guinda en torno a 1953.

La reorganización de las cofradías existentes

Como ya vimos, en los disturbios de San Pedro habían sido destruidos los pasos y las imágenes del Santo Entierro. Apenas se pudo recuperar la cabeza del

14. Crónica del diario *Odiel* de 24 de abril de 1943, p. 3.

15. Señala Fernández Jurado (1997c) que la hermandad mantuvo negociaciones con el autor de la anterior talla del Ángel, Enrique Pérez Comendador, pero no se llegó a ningún acuerdo. Tras esto, se encargaría a León Ortega que ejecutase la imagen, cuyas alas fueron realizadas por José Oliva y policromadas por el pintor Antonio Brunt, que por entonces compartía taller con el escultor ayamontino.

16. Semana Santa de especial trascendencia en lo que a estrenos de enseres se refiere gracias a la aportación del cofrade Federico Delgado de la Corte. Por la revista cofradiera local *Consolación* de ese año de 1949, sabemos que la cofradía estrenó el dorado del paso de misterio; dos faroles de plata repujada para la cruz de guía; cuatro bocinas cinceladas; asta para el Senatus y un guión; tres varas repujadas y doradas para el hermano mayor, teniente hermano mayor y alcalde; veinte varas para presidencias y acompañamiento de insignias; ocho varitas para los diputados; llamador de bronce para el paso de misterio; el bordado de varios paños de bocina, Senatus y un guión; potencias de plata sobredorada para la imagen del Señor; cincuenta túnicas de nazareno y cinco hábitos de ruan negro, esparto y antifaz verde para una antepresidencia que rememoraba a los nazarenos de la Vera Cruz.

Cristo Yacente[17] y algunos restos de los bordados juanmanuelinos del denominado *palio negro*, con los cuales se confeccionó una saya para la nueva Virgen de la Soledad. La cofradía realizó la salida procesional del Viernes Santo de 1937,[18] pero los problemas económicos y humanos impidieron que realizara la procesión entre 1938 y 1943, años en los que la hermandad se encontraría desorganizada. Por ello, el arcipreste Julio Guzmán emplazó a un grupo feligreses de San Pedro y a hermanos de la corporación a una reunión en la sacristía de la parroquia para formar una junta de gobierno, lo cual se materializó el 12 de mayo de 1943. Fue nombrado hermano mayor Enrique Díaz y Franco de Llanos que, junto a su esposa Concepción Rodríguez Garzón, serían benefactores de la cofradía durante la posguerra.

Antonio León Ortega reconstruyó la imagen del Cristo —tallando un nuevo cuerpo al que unió la cabeza del primitivo— y realizó una nueva imagen de la Virgen de la Soledad. El Viernes Santo 7 de abril de 1944, a las ocho de la tarde, la cofradía volvió a procesionar por las calles de Huelva. El Cristo lo hizo en una urna que fue tallada por González Basilio y dorada por Enrique Gómez del Castillo. La Virgen salió en un paso sin palio, el cual no sería incorporado hasta 1952, año en que desfiló bajo uno de terciopelo negro sin bordados. En la Semana Santa de 1945 se recuperó la salida de un tercer paso para la cofradía que fue compuesto por una canina con una guadaña, siendo conocido en esos años como el 'paso de la muerte'. Este nuevo paso fue realizado, también, por el tallista Manuel González Basilio. A partir de 1958 volvería a procesionar la Virgen de las Angustias, siendo la nueva efigie obra de León Ortega.

17. Que Abades y Cabaco (2009) sitúan en el círculo de Jácome Vaccaro, de la escuela gaditano-genovesa del XVIII.

18. Así lo atestigua la crónica de 27 de marzo de ese año que realiza el diario *Odiel*, p. 4: «Esta cofradía hizo estación ayer a las siete de la tarde, saliendo de la Parroquia Mayor de San Pedro, donde está canónicamente establecida. En los años anteriores ésta era una de las mejores de Huelva, pues aparte de contar con tres hermosos 'pasos', destruidos por los marxistas, como se sabe, y numerosísimos nazarenos, era la hermandad oficial que desfilaba presidida por las autoridades locales y provinciales y una representación del Jefe del Estado. […] Los hermanos de esta Cofradía, en dos largas filas, desfilaron con velas e insignias, en traje negro y uniforme. Asistieron a esta procesión representaciones de varias Hermandades con banderas y estandartes […]. La presidencia, bajo mazas, estaba integrada por las autoridades civiles, militares y eclesiásticas. El general gobernador militar, Excmo. Sr. don Joaquín de la Torre Mora, ostentaba la representación de S. E. el Jefe del Estado y Generalísimo de los Ejércitos nacionales, don Francisco Franco Bahamonde».

La hermandad del Nazareno también había perdido sus imágenes en el incendio de la iglesia de la Concepción.[19] En la Madrugada de la Semana Santa de 1937 realizaron la salida procesional desde las ruinas de la Concepción, recogiéndose por la mañana en la iglesia de la Milagrosa.[20] El cortejo contaba con un paso que portaba un cuadro con una reproducción pictórica del desaparecido Nazareno, rodeado con una bandera de la España nacional, y un segundo paso con la talla de una dolorosa.

En los años de posguerra la cofradía comenzó a reconstruir su patrimonio. Se reedificó la capilla de la hermandad en la iglesia de la Concepción y se bendijeron los nuevos titulares, obra del imaginero Ramón Chaveli, haciendo éstos ya estación de penitencia en la Semana Santa de 1938.[21] Eran años de esfuerzo, carestía y necesidad, pero también de apoyo de las autoridades franquistas y de una población que mantenía una arraigada devoción a la figura de *su Nazareno*. Años, también, de utilización política, pues el martes 28 de marzo de 1939, días antes de la conclusión de la guerra y del comienzo de una nueva Semana Santa, la imagen de Jesús Nazareno salió en procesión extraordinaria y de acción de gracias por la toma de Madrid por parte del ejército de Franco. Una procesión en la que se unió al paso de la Virgen de la Cinta y, según la crónica del diario *Odiel*, recorrió las calles de la ciudad en un fervoroso y exaltado desfile-manifestación de acción de gracias que simbolizaba la comunión de la Iglesia y el Ejército rebelde, alma y cuerpo —respectivamente— del Nuevo Estado que germinaba en esos días.[22]

---

19. El Nazareno estaba atribuido al círculo de Pedro Roldán y la dolorosa vinculada al círculo de Montes de Oca de finales del XVII o principios del XVIII. Véase Abades y Cabaco (2009: 64).

20. *Odiel* de 27 de marzo de 1937, p. 4.

21. El escultor valenciano, afincado en Jerez de la Frontera, realizó la imagen de la Virgen de la Amargura en 1937 y, en 1938, la de Jesús Nazareno, siendo su hijo el encargado de tallar la imagen de San Juan Evangelista. Tanto el cuadro al óleo que procesionó en 1937 como las nuevas esculturas del Señor y la Virgen, fueron encargadas y donadas por el hermano de la corporación Antonio Herrero de los Reyes, que vivía en el citado pueblo gaditano y que recibió el título de Hermano Mayor Honorario tras la bendición de la imagen cristífera el 20 de marzo de 1938. Por su parte, según la crónica de *ABC* de 22 de julio de 1937, p. 15, la efigie mariana fue bendecida el 21 de julio de 1937, coincidiendo con la multitud de actos en desagravio que se celebraron en la ciudad al cumplirse el primer aniversario del expolio en los templos onubenses.

22. Crónica del diario *Odiel* de 29 de marzo de 1939, p. 2: «[…] 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

Tras la guerra se transformaron algunos de los elementos expresivos de la procesión de la cofradía. Se incorporó música en el paso del Señor, algo que no fue compartido por ciertos cofrades de la época[23]. Sin embargo, la procesión no perdió un ápice de popularidad y tipismo, y siguió representando uno de los momentos más significativos de las fiestas de la ciudad:

> Cuando la madrugada se hace día por obra y gracia de Dios, se recoge esta hermandad con un ordenado desorden, que el sol dora también, haciéndolo joya preciosa, estimada y comprendida por esta bendita tierra.[24]

Durante la década de los cuarenta y principio de los cincuenta, el Nazareno procesionó sobre un paso ejecutado por Manuel González Basilio entre 1940 y 1941, y que fue dorado por los hermanos Gómez del Castillo. En 1953 sería sustituido por otro claramente inspirado en el de la sevillana cofradía del Gran Poder. Su autor fue José García Páez, siendo realizado en el taller que regentaba Miguel Hierro. En 1951 Ortega Bru había esculpido unos ángeles que portaban elementos de la Pasión para las esquinas del paso. Pero el hecho más trascendental fue el ocurrido en 1950, cuando la imagen del Nazareno de Chaveli fue pasto de las llamas de un enigmático incendio en la capilla de la hermandad. La nueva imagen sería realizada por el imaginero Sebastián Santos Rojas, siendo bendecida el 30 de octubre de 1950 (Sugrañes Gómez, 1998). Posteriormente, Santos transformaría la imagen de San Juan Evangelista, que fue adaptado a las formas del San Juan de la cofradía de la Amargura de Sevilla.

Debido a la clausura y cierre del templo de la Merced, la hermandad de los Judíos no sufrió daños en sus imágenes titulares, perdiendo únicamente el ca-

---

de la población en medio del gran fervor del pueblo onubense, reintegrándose al templo a altas horas de noche».

23. «El Nazareno, su cofradía, diremos más propiamente, ha conservado todo el encanto del arte, de la tradición choquera y la espiritualidad de lo que representan sus misterios. Sólo un detalle de estos últimos años rompe la devoción de la cofradía en la calle… esos tambores y cornetas, que nunca los llevó y deben suprimirse». Palabras del cofrade Luis Martínez Sánchez en un artículo titulado 'Recuerdo de las Cofradías del Viernes Santo en Huelva', publicado en la revista *Mater Dolorosa* de 1945. En las sucesivas crónicas hemerográficas que nos brinda el diario *Odiel*, hemos apreciado que, a lo largo del primer franquismo, la procesión intercalaría la música con el silencio que caracterizaba la estación penitencial con anterioridad a 1937.

24. Palabras de Diego Díaz Hierro en un artículo titulado 'Viernes, de madrugada…', dedicado a la cofradía del Nazareno, y publicado en la revista *Semana Santa* de 1948.

nasto del paso de misterio de José Gil. El Jueves Santo de 1937, a las siete de la tarde, realizó la estación de penitencia con representaciones de nazarenos de las cofradías de Pasión en el paso del Cristo de las Cadenas y de San Francisco en el paso del crucificado de Jerusalén y Buen Viaje.[25] Los nazarenos de la hermandad fueron colocados en el cortejo del paso de palio, que fue presidido por las autoridades locales y la diputación.

> El desfile de esta Hermandad resultó muy brillante, acaso el más vistoso de todos los celebrados en Huelva en esta Semana Santa. La cofradía hizo su entrada en el templo a las doce menos cuarto de la noche.[26]

Fernández Jurado (1997c) afirma que, en la Semana Santa de 1938, la cofradía no salió por motivos económicos, pero no es corroborada esta información con los datos ofrecidos por el diario *Odiel*, que sí recoge la salida de la cofradía aunque con una discreta reseña. Por su parte, el *Diario de Huelva* únicamente hace mención a la salida del palio de la Virgen de los Dolores.[27] Sea como fuere, lo que sí podemos confirmar es que el Jueves Santo de 1939 la hermandad suspendió su desfile procesional por lluvia.[28]

En las décadas de los cuarenta y cincuenta se dejarían sentir los apoyos institucionales con continuas subvenciones que fueron incrementándose año tras año, principalmente provenientes de la diputación. En abril de 1941 se produjo la aceptación por parte de Franco de su nombramiento como Hermano Mayor Honorario.[29] En 1945, la cofradía estrenó un paso neobarroco realizado

---

25. En las tres fuentes periodísticas de la época que hemos manejado —diario *Odiel*, diario *La Provincia* y *Diario de Huelva*— se da cuenta de la salida de un crucificado en el cortejo de la hermandad. Sin embargo, es en la crónica del *Diario de Huelva* del 27 de marzo de 1937, p. 4, donde encontramos explícitamente que se trataba del Buen Viaje: «Esta cofradía […] ha ofrecido este año la novedad de sacar un nuevo 'paso', el del Cristo del Buen Viaje, de tanta raigambre religiosa en la barriada de la Merced». Esta sería la primera vez que la hermandad procesionaría la escultura del crucificado por las calles de la ciudad.

26. Crónica del diario *Odiel* de 27 de marzo de 1937, p. 4.

27. Crónica del *Diario de Huelva* de 16 de abril de 1938, p. 7.

28. Crónica del diario *Odiel* de 8 de abril de 1939, p. 3.

29. Resulta preceptivo señalar aquí la fuerte influencia que en la hermandad poseyó el cofrade Pedro Garrido Perelló. De este señor sabemos que perteneció al Partido Conservador durante la Restauración, que fue concejal por el distrito de San Pedro durante la breve dictadura de Berenguer (García Díaz, 2004) y, por Espinosa Maestre (2005), que perteneció al pleno municipal como concejal republicano

por José Oliva para el misterio del Cristo de las Cadenas, pasando el que poseían de José Gil a portar al Cristo de Jerusalén y Buen Viaje.[30]

La cofradía de San Francisco también sufrió la pérdida de sus imágenes titulares, el Cristo de la Expiración y la Virgen del Mayor Dolor. Los efectos del conflicto armado fueron muy profundos en una corporación que se transformaría sustancialmente en los primeros años de su reorganización, sobre todo a raíz de la incorporación como titular de la Virgen de la Esperanza.[31] En la Semana Santa de 1937, la hermandad decidió procesionar un paso de palio en cuyo interior se portaba una fotografía de la desaparecida Virgen del Mayor Dolor.[32] En los siguientes dos años la cofradía abordó la tarea de recuperar sus imágenes. La primera en ser ejecutada fue la de la Virgen del Mayor Dolor,[33] que sería bendecida, ante una multitud de autoridades de FET y otras instituciones civiles, a las siete de la tarde del Domingo de Ramos 10 de abril de 1938 en la plaza de San Francisco, realizándose un acto de besamanos tras su reintegración en el templo.[34] El Miércoles Santo 13 de abril procesionó bajo palio con un cortejo donde, además de los nazarenos de la cofradía, asistieron repre-

independiente en abril de 1931. Este conservador cofrade fue adalid de los capillitas onubenses de los años veinte, siendo uno de los actores principales de la eclosión festiva del momento. Fue el hermano mayor de la hermandad durante los años de la guerra. Asimismo, por el *ABC* de 19 de enero de 1938, p. 22, conocemos que era también presidente de la Sociedad Colombina.

30. El Santísimo Cristo de Jerusalén y Buen Viaje es incorporado como titular de la cofradía en sesión del cabildo de oficiales de gobierno celebrada el 4 de mayo de 1941 (Sugrañes Gómez, 1998). Según la crónica del diario *Odiel* de 8 de abril de 1944, p. 1, su primera salida procesional —ya como titular de la corporación— estaba prevista para la tarde del Jueves Santo de ese año, pero la estación de penitencia fue suspendida por lluvia.

31. Esta incorporación motivaría la fuerte concentración de fervor en la figura de la nueva Virgen, que haría incluso que la cofradía se dejara de reconocer en los ambientes populares como *la de San Francisco* para pasar a ser *la de la Esperanza*.

32. Según la crónica del diario *Odiel* de 25 de marzo de 1937, p. 3, ataviaron con saya y corona el cuadro con la gran lámina fotográfica de Alloza y exornaron profusamente el paso. El cortejo penitencial fue acompañado por una representación de nazarenos de la hermandad de Pasión que, como vimos, también acompañó en dicho año a la de los Judíos.

33. Durante años, la autoría de la imagen se ha relacionado con el artista valverdeño Manuel Castilla Jiménez. Este imaginero, cercano a Sebastián Santos durante los años en que el de Higuera de la Sierra vivió en Valverde, fue fusilado en 1937 por sus ideales izquierdistas. Esto hace harto improbable que pudiera acabar la imagen antes de su muerte, dejando la autoría en un misterio. Asimismo, otros han lanzado las atribuciones de Gómez del Castillo e incluso del propio León Ortega.

34. Tras la bendición, llevada a cabo por el arcipreste Julio Guzmán, fue entonado «por la Banda Municipal el Himno Nacional, escuchado brazo en alto y en riguroso silencio». Reseña del diario *Odiel* de 12 de abril de 1938, p. 5.

sentaciones de otras y ocuparon la presidencia autoridades civiles, militares y eclesiásticas que acompañaron al hermano mayor Antonio Jorva.[35]

Pasada la Semana Santa de ese año, el directivo José López, que era apoderado del Banco Español de Crédito, propuso incluir como titular de la hermandad la advocación de Nuestra Señora de la Esperanza, lo cual fue aprobado por la junta de gobierno.[36] El Lunes Santo, día 3 de abril de 1939, se bendijeron las imágenes de la Virgen de la Esperanza y un San Juan —éste ejecutado para el paso de misterio—, ambas obras del taller de Joaquín Gómez del Castillo, así como la del crucificado de la Expiración que, inspirado en el Cristo del Cachorro, fue realizada por Ramón Chaveli.[37] En torno a 1953, la hermandad encarga un paso de misterio al taller de Miguel Llacer.[38] En 1954 adquiere un juego de bambalinas bordadas en oro sobre terciopelo verde a la sevillana cofradía de San Roque.[39] En 1963, la autoridad eclesiástica dictó el traslado forzoso de la cofradía desde su sede de San Francisco hasta la catedral para proceder al derribo del convento.[40]

La imagen de Jesús de la Pasión había sido mutilada y arrojada desde el campanario de la parroquia de San Pedro en los disturbios de julio de 1936. Un hermano de la cofradía, que fue testigo presencial del acto, recogió la cabeza del Cristo y, disimuladamente, se la llevó empujándola con el pie, entregándosela a otro hermano de la cofradía cuya familia accedió a custodiarla en su domicilio particular. Era intención de los hermanos de la corporación procesionar en la Semana Santa de 1937 con el cuerpo de un maniquí —revestido con túnica y

35. Crónica del diario *Odiel* de 14 de abril de 1938, p. 2.

36. Este sevillano —y macareno— no comprendía cómo en Huelva no existía una imagen con esta advocación, y lo cierto es que una vez llegó la talla de la Virgen su popularidad se disparó, convirtiéndose en el icono de referencia de la cofradía y en uno de los más devocionales de la Semana Santa.

37. A partir de 1939 se configura la nueva disposición de las imágenes en la procesión. La Virgen del Mayor Dolor pasaría a formar parte del calvario representado con el Cristo, San Juan y la Magdalena, mientras la Esperanza iría situada en el paso de palio. Así se puede comprobar en las sucesivas crónicas que el diario *Odiel* realizaría a partir de la del Jueves Santo 6 de abril de 1939, p. 4.

38. Con anterioridad, estuvo procesionando en uno de madera oscura de grandes proporciones que talló Manuel González Basilio.

39. Las bambalinas, de estilo neorrocalla, fueron ejecutadas por el obrador de las hermanas trinitarias y estrenadas el Domingo de Ramos de 1948 cobijando a la dolorosa de San Roque, Nuestra Señora de Gracia y Esperanza.

40. Sugrañes Gómez (1998) señala que el traslado hasta el templo mercedario se produjo en la festividad de la Inmaculada Concepción de la Virgen, día 8 de diciembre de 1963.

unos guantes— al que se uniría la cabeza de la antigua imagen. El arcipreste de Huelva abortó la idea y la cofradía no hizo estación de penitencia en dicho año.

En 1938 adquirieron la nueva imagen del nazareno de Pasión, que fue bendecida el Domingo de Ramos día 10 de abril.[41] La primera salida del nuevo titular tuvo lugar el Martes Santo, día 12 de abril de 1938, a las nueve de la noche. La talla de la dolorosa fue adquirida al taller de Antonio Infante Reina en febrero de 1941, saliendo en procesión en la Semana Santa de ese mismo año.[42] También en 1941, la hermandad nombró Hermano Mayor Honorario al cardenal Pedro Segura. En 1947, a petición de los vecinos de la calle Silos, el ayuntamiento accedió a cambiar el nombre de la calle por el de Jesús de la Pasión.

Durante los primeros años cuarenta, la Virgen procesionó en un pequeño palio de cajón con diez varales de Seco Velasco, sustituido en 1945 por uno con bambalinas de pico. El paso del Señor fue encargado al taller de Miguel Lla-

41. Reseña periodística del diario *Odiel* fechada el 12 de abril de 1938, p. 5. Existen encendidos debates en torno a la autoría de la imagen. Oficialmente, la misma fue adquirida en el taller de Antonio Infante Reina por la cantidad de 2 050 pesetas. Sin embargo, el profesor Juan Manuel Miñarro siempre ha mantenido la hipótesis de que fue realizada por el escultor sevillano José Rivera García en base a los parecidos estilísticos que mantiene, sobre todo, con el Nazareno del pueblo sevillano de Arahal y el Nazareno del Amor de Cádiz. La crónica que de la primera salida tras la guerra realizó el diario *Odiel* a 13 de abril de 1938, p. 2, señalaba: «la nueva efigie de Nuestro Padre Jesús de la Pasión, […] de colosales proporciones, devotísima y que suscita comentarios de aprobación, obra del escultor sevillano José Rivera». Por su parte, el *Diario de Huelva* también especificaba, en su crónica del 12 de abril, p. 4, que la nueva imagen fue «tallada por el artista sevillano José Rivera».

42. Durante años, la Virgen se consideró obra de José Rivera, al ser el firmante del recibo del pago de la imagen. Sin embargo, Mora Breva (1995: 122, citado en Fernández Jurado, 1997c) manifiesta que se trata de una talla anónima del XVIII. El profesor Arquillo, autor de una de sus diversas restauraciones, se vio incapaz de corroborar esta hipótesis a pesar de los trabajos que realizó sobre la efigie. Las hipótesis que señalan que la talla pudiera ser del XVIII están ligadas a una leyenda, extendida en el seno de la hermandad, que afirma que las restauraciones de León Ortega de 1944 y 1949 —en las que prácticamente se transfigura el rostro de la Virgen— se debieron a que la dolorosa provenía de un pueblo de Málaga del que fue sustraída durante la Guerra Civil. Por miedo a que reclamaran la devolución de su dolorosa, se dice que la hermandad pudo encomendarle a León Ortega que retocara el rostro de la misma, lo cual realizó apenas tres años después de su adquisición. Antonio Infante Reina, más que un artista, era un tratante de obras de arte cuyas incursiones en la talla y el área de la restauración fueron bastante oscuras y escasas, por lo que no es descabellado pensar que traficase con imágenes religiosas de esa forma. Incluso, los viejos de la hermandad afirmaban haber visto ya la imagen de la Virgen en 1938 en el taller de Infante Reina durante las negociaciones para la compra de la talla del Cristo. Lo único cierto de todo es que cuando la hermandad adquirió la imagen mariana se le proporcionó un papel donde se afirmaba que la autoría correspondía a José Rivera. Gran parte de la información de las diferentes hipótesis sobre la autoría de la imagen, así como las memorias que circulan por el seno de la hermandad, fueron trasmitidas por dos informantes en sendas entrevistas.

cer en 1949, siendo estrenado el Martes Santo 4 de abril de 1950 y quedando concluido en talla para la Semana Santa de 1951.[43] El dorado se debió al taller de León Ortega, realizado entre 1955 y 1956, año este último en que también estrenó una túnica de terciopelo color guinda, bordada en oro por Rosario Ávila. En 1951, la hermandad acordó fusionarse con la Sacramental de San Pedro, pero diversos incidentes lograron poner fin a este hecho en abril de 1952 (Sugrañes Gómez, 1998).

La hermandad de la Buena Muerte también había perdido sus dos imágenes titulares en los disturbios del treinta y seis. El primitivo Cristo de Olot pereció en San Pedro, mientras que la Virgen de la Consolación fue destruida en el convento de las madres agustinas. Adquirieron una talla mariana, procedente del pueblo de Cartaya, a cambio del paso que venía siendo utilizado en las salidas procesionales anteriores a la guerra. El Lunes Santo 22 de marzo de 1937, a las ocho de la tarde, la cofradía volvió a procesionar desde San Pedro escoltada de principio a fin por piquetes de falangistas.[44] El Lunes Santo de 1938 también salió desde San Pedro pero, esta vez, a las nueve de la noche.[45] Al año siguiente, la hermandad no realizó la salida procesional y la junta de gobierno encargó la hechura de nuevas imágenes al taller de Joaquín Gómez del Castillo.

La nueva dolorosa, de evidente inspiración salcillesca, fue bendecida por el arcipreste de Huelva el Lunes Santo 18 de marzo de 1940 a las cuatro de la tarde, con posterior besamanos y procesión de traslado al paso.[46] La Virgen realizó su primera salida procesional ese mismo día, a las nueve y media de la noche, desde la parroquia de la Concepción, estando acompañada la presidencia por una representación de la hermandad del Nazareno y por diversas autoridades militares, civiles y eclesiásticas.[47] La cofradía intentó erigirse canónicamente en

43. Crónica del diario *Odiel* de 5 de abril de 1950, p. 1.

44. Según la crónica del diario *Odiel* de 23 de marzo de 1937, p. 4, la Virgen de la Consolación iba sobre un paso de madera en su color y seguida de la banda municipal, estando el cortejo de nazarenos acompañado por una representación de la cofradía de San Francisco.

45. Crónica del diario *Odiel* de 12 de abril de 1938, p. 5. Según Fernández Jurado (1997c), en esa salida acompañó a la dolorosa un crucificado de pequeñas dimensiones, algo que no es confirmado por la información hemerográfica.

46. Así lo atestiguan tanto las crónicas del diario *Odiel* de 17 (p. 4) y 19 (p. 4) de marzo de 1940, la del *Diario de Huelva* también del día 19 de marzo, p. 4, así como un legajo manuscrito de Diego Díaz Hierro que, además, manifiesta que la nueva efigie fue donada por el hermano mayor de la corporación, Francisco Navas Valle.

47. Crónica del diario *Odiel* de 19 de marzo de 1940, p. 4.

el convento de Santa María de Gracia, pero finalmente lo haría en la parroquia de la Concepción al ser rechazada la idea por la madre superiora en 1940.

La imagen del crucificado de la Buena Muerte fue bendecida por el arcipreste Julio Guzmán el Martes Santo 8 de abril de 1941, a las siete y media de la tarde, días antes de realizar la estación de penitencia, que dicho año se trasladaría de manera definitiva al Jueves Santo. En 1944 estrenaron un paso para la imagen mariana, obra del tallista José García Torres.[48] El paso pasó en 1946 a portar la imagen del crucificado y, por ello, la hermandad adquirió un paso de palio en 1949.[49] Sin embargo, el palio únicamente salió cuatro años al no ser del agrado de la mayoría de los hermanos de la corporación, recuperando el paso de García Torres para la Semana Santa de 1953. Al año siguiente, sería dorada la talla por Felipe Lobato (Sugrañes Gómez, 1998).

A principio de los cincuenta, con la intención de copiar el acto que realizaba la Legión con el Cristo de la Buena Muerte de Málaga, se le solicitó al general Millán Astray que los legionarios desfilaran en Huelva con el Cristo, recibiendo la negativa por respuesta.[50] En 1953, el directivo José Antonio Fuentes Domínguez comenzó a realizar gestiones para buscar madera de caoba con el fin de hacer un nuevo paso para el crucificado.[51] La talla fue encargada a José García Páez, que concluyó el paso para la salida procesional del Jueves Santo de 1959.

---

48. Según Fernández Jurado (1997c: 389), el paso era conocido popularmente como «la casa cuna», debido a la cantidad de querubines que rodeaban el tallado de la canastilla y los respiraderos. Sin embargo, unos informantes no han dado veracidad a esta denominación, mientras otros afirman que se le reconocía por el sobrenombre de «*la cunita*» o el paso «*de los angelitos*».

49. Por una entrevista realizada al mayordomo de la Buena Muerte, Manuel Gil Serrano, en la revista *Consolación* de 1949, sabemos que Manuel Seco Velasco había realizado tanto los varales como las jarras. Asimismo, el taller de Carrasquilla había confeccionado bambalinas, techo de palio y manto en terciopelo liso de color guinda. Los candelabros de cola y los respiraderos eran de mayor antigüedad. Estos últimos pertenecieron, hasta 1949, al paso de palio de María Santísima de la Encarnación, de la jerezana cofradía del Santo Crucifijo. Se trata de un descubrimiento y una reconstrucción realizada mediante la comparación fotográfica ofrecida por los tomos I (p. 235) y VI (pp. 257 y 445) de la colección *Jerez en Semana Santa*, la comprobación de la coincidencia de la sustitución de la orfebrería en la citada hermandad en 1949 y el asesoramiento del cofrade jerezano Antonio Carpintero Sevilla.

50. Por la prensa conocemos que, a la altura de 1953, el hermano mayor efectivo de la cofradía era Juan Rebollo Jiménez, alcalde de la ciudad entre 1945 y 1949.

51. La intención inicial fue solicitar la caoba al dictador cubano Fulgencio Batista pero, por indicación de Cantero Cuadrado —recién nombrado obispo de Huelva—, se hizo a Leónidas Trujillo, dictador de la República Dominicana, con quien Cantero tenía cierta amistad. La misiva, enviada por la hermandad el 2 de junio de 1954, fue contestada en apenas seis días por el gobierno dominicano, aceptando la petición de la cofradía. Al recibir la noticia, la hermandad acordó nombrar Hermano Mayor Honorario a Trujillo en

La Comisión de Cofradías (1945) y el Consejo General de Cofradías (1956)

En los años inmediatamente anteriores a la guerra, las cofradías existentes habían comenzado a organizarse en una primigenia Agrupación de Hermandades con el objetivo de diseñar y materializar la constitución de una Carrera Oficial por la que desfilarían con la pretensión de obtener beneficios económicos comunes que ayudaran a paliar los gastos de las salidas procesionales. Esta idea venía siendo reclamada por muchos cofrades onubenses durante los años veinte y los primeros años treinta, pero el estallido bélico dejaría todo en punto muerto.

No sería hasta mediados de los años cuarenta cuando la autoridad eclesiástica retomaría la idea de conformar un órgano de dirección del colectivo cofradiero de cara a una mejor organización y control de la fiesta ante la avalancha de fundaciones que se estaba viviendo y que iban a seguir produciéndose y fomentándose en los años sucesivos.[52] El 3 de junio de 1944, en la sacristía de San Pedro, se reunieron representantes de todas las cofradías existentes para constituir la junta organizadora de la futura Comisión de Cofradías, que estudiaría la composición de unos reglamentos y estatutos para someterlos a la obligatoria aprobación por parte de la autoridad eclesiástica.[53] Según Tello Ca-

cabildo extraordinario de 12 de junio. El 30 de junio zarpó de la República Dominicana el cargamento de madera, que arribaría en Cádiz el 17 de noviembre, siendo trasladada en camión hasta Huelva. La noticia de la llegada fue exaltada no sólo por la prensa local, sino que incluso fue portada del noticiario sevillano *ABC*. Un año después, por la crónica de *ABC* de 14 de octubre de 1955, sabemos que la relación del dictador dominicano con el obispado de Huelva siguió adelante, proporcionando más madera de caoba que iría destinada a la construcción del seminario diocesano. Dicha crónica fue hallada en un recorte de prensa depositado en la carpeta 1067 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal.

52. La idea de crear una Comisión de Cofradías en Huelva procedía del sínodo diocesano del Arzobispado de Sevilla de 1943. Fue convocado por el cardenal Pedro Segura y celebrado durante los días 18, 19 y 20 de marzo de dicho año. «[…] sería de desear que, análogamente a como se ha hecho en la capital diocesana, se procediera también en las poblaciones más importantes de la diócesis, a la constitución de una Comisión de Cofradías, compuesta por elementos designados por ellas mismas, que al tenor del propio reglamento, aprobado por la autoridad eclesiástica, estuviese encargada del mejoramiento, en todos los órdenes, de las sagradas procesiones» (Sugrañes Gómez, 1988: 16).

53. Los directivos presentes fueron: Rafael Clares, de la hermandad de Pasión; Rafael Estrada, de la Vera Cruz y Oración en el Huerto; José Fuentes, de la Buena Muerte; Diego Figueroa, que representaba a la de los Judíos; Antonio Domínguez Díaz Cuesta, de la hermandad del Nazareno; José Zayas como representante de la Victoria; Ramón López en representación de San Francisco; y Enrique Díaz y Franco de Llanos, de la cofradía del Santo Entierro (Sugrañes Gómez, 1988; Fernández Jurado, 1997c). La reunión fue presidida por Enrique Díaz y Franco, actuando como secretario José Fuentes.

macho (1993: 307), la Comisión de Cofradías «quedó constituida en reunión celebrada el 4 de marzo de 1945 en la parroquia de San Pedro […]. En dicha reunión se procedió a la elección de los tres cofrades que, bajo la presidencia del sacerdote que nombrase el Prelado, formarían la Comisión de Cofradías».[54] El 18 de marzo de 1945 volvieron a reunirse para elegir al presidente que, por imposición del vicario de la archidiócesis, debía ser el arcipreste de Huelva Julio Guzmán. El arzobispado de Sevilla sancionó el reglamento y los estatutos de la Comisión el 13 de febrero de 1946 (Sugrañes Gómez, 1988).

A partir de 1945 comenzaría a organizarse el pregón de la Semana Santa, siendo su primer pregonero el oficial excombatiente Domingo Manfredi Cano. Asimismo, a finales de los años cuarenta se editaron los primeros carteles anunciadores de la fiesta.[55] También para la Semana Santa de 1945 se estableció el obligado paso de las hermandades por la primera Carrera Oficial de la Semana Santa onubense.[56] Se impuso mayor rigor y control en el horario de las procesiones, que no debían superar las cinco horas de duración, y se pretendió dotar de mayor ortodoxia y solemnidad a los desfiles penitenciales, bajo pena de sanción en caso de incumplimiento de ciertas normas derivadas del arzobispado. Sin embargo, a juicio de Fernández Jurado (1997a), el objetivo de envolver en un alto grado de religiosidad y ortodoxia penitencial las salidas procesionales quedó en entredicho al no establecerse obligatoriamente la realización de una

54. El Arzobispado aprobó la designación de Enrique Díaz y Franco de Llanos (Santo Entierro), Ramón López García (San Francisco) y José Fuentes Domínguez (Buena Muerte) como miembros directivos de la Comisión. Los tres pertenecían a familias acomodadas y ligadas al Movimiento.

55. Los datos que hemos encontrado sobre los carteles de la Semana Santa en estos años son escasos. La primera referencia que poseemos procede de la revista *Semana Santa* de 1948, que editaba Publicidad Pulido y que fue dirigida por Antonio Segovia Moreno. En ese año de 1948, el artista onubense Mateo Orduña pintó el cartel que anunciaría la llegada de la fiesta pasionista. Al año siguiente, también sería Orduña el encargado de realizarlo. Nada más sabemos sobre el cartel hasta la Semana Santa de 1952, año en que lo pintaría F. Domenech. En 1955 lo volvería a realizar el mencionado Orduña. En 1957, otra vez Domenech. Para la Semana Santa de 1960, sería la pintura de un Cristo Nazareno, con la iglesia de San Pedro al fondo —cuya autoría ignoramos—, la que ilustraría la Semana Santa.

56. En adelante, el recorrido de la misma sufriría sucesivas y constantes modificaciones. Entre 1945 y 1954, la Carrera Oficial ocupó las calles Palacio (en ese momento Calvo Sotelo), Concepción y Plus Ultra (entonces General Mola) hasta la Placeta. «En 1955 el itinerario oficial quedó ampliado hasta la Gran Vía, para continuar por Vázquez López» y las nombradas antes (Sugrañes Gómez, 1988: 48). Pero, en 1958, se acortó el recorrido, eliminando el paso por General Mola hasta la Placeta, concluyendo la Carrera Oficial en la parroquia de la Concepción. Para un análisis de los diferentes recorridos de la Carrera Oficial de la Semana Santa onubense, véase Sugrañes Gómez (1994).

estación de penitencia unitaria en un templo durante el paso por la Carrera Oficial.[57]

Con la creación de la diócesis de Huelva y la llegada de su primer obispo, Cantero Cuadrado, se propuso suprimir la Comisión de Cofradías y sustituirla por el Consejo General de Cofradías de la Ciudad de Huelva. Este hecho se produjo durante la celebración de la Asamblea General de Cofradías Sacramentales, de Penitencia y Gloria de la Ciudad de Huelva, celebrada durante los días 15, 16 y 17 de diciembre de 1955. En la última sesión de la asamblea, Cantero Cuadrado dictó las directrices para la creación de un Consejo General de Cofradías que agrupase a las quince hermandades penitenciales, a las dos hermandades de gloria existentes —la de Nuestra Señora del Rocío y la de la Virgen de la Cinta— y a las dos sacramentales de la ciudad —la de la parroquia de San Pedro y la de la Concepción—.[58] El primer presidente del nuevo órgano cofrade fue el sacerdote Luis Pardo Gil, siendo firmado el decreto para la erección del Consejo el 2 de enero de 1956. La Comisión de Cofradías continuó con sus funciones hasta pasada la Semana Santa de 1956 y, según Sugrañes Gómez (1988), el 24 de noviembre de 1956, el vicario general de la diócesis onubense firmó, por orden del obispo, la aprobación de los estatutos que regirían la actividad del Consejo General de Cofradías.

La hermandad de la Victoria (1940/1941)

A finales de la década de los años veinte se había levantado un nuevo templo en la ciudad consagrado al Sagrado Corazón de Jesús por expreso deseo del cardenal Ilundáin.[59] La naciente parroquia se situaba en los extensos terrenos que

57. Los desfiles penitenciales quedaron reducidos al «mero deambular por las calles, realizando un recorrido que ha de pasar necesariamente por una carrera oficial que nada tiene de finalidad religiosa, por lo que la salida procesional queda supeditada al poder civil, aunque el mismo esté unido a la jerarquía eclesiástica, con quien comparte los mismos intereses políticos y religiosos» (Fernández Jurado, 1997a: 120).

58. Crónica de la Asamblea General de Cofradías de Huelva de 1955, publicada en la revista cofradiera *Lignum Crucis* de 1956.

59. «El culto al Sagrado Corazón de Jesús se impone en España sobre todo con la consagración del país al Sagrado Corazón hecha por Alfonso XIII el 30 de mayo de 1919 en un momento de gran popularidad de dicha devoción en Europa, especialmente en Francia y en Italia […], y en un período marcado por discusiones e interpretaciones teológicas sobre su simbolismo. En el acto de consagración leído por el rey

quedaban tras el singular y británico barrio Reina Victoria (Barrio Obrero), en la zona denominada de la Isla Chica o el Polvorín. En los estertores de la contienda civil y con la intención de revitalizar una parroquia destrozada material e inmaterialmente, un grupo de cofrades pusieron en común la idea de fundar una hermandad de penitencia en el arrabal.[60]

La junta gestora para la organización fundacional de la cofradía se formalizaría el 3 de agosto de 1939 con el consentimiento del vicario general de la archidiócesis, siendo presidida por el párroco. Acordaron representar a Cristo en el momento del desprecio de Herodes bajo la advocación de Jesús de la Humildad, mientras que la de la Virgen fue fruto de la elección entre dos propuestas. Diego Díaz Hierro proponía la de María Santísima del Perpetuo Socorro, mientras que Eulogio García Ferrer proponía la de María Santísima de la Victoria que, finalmente, sería la opción escogida.

Diversas son las hipótesis que se hallan alrededor del porqué de esta advocación. Sugrañes Gómez (1996) señala que la propuesta de García Ferrer venía inspirada en el nombre del barrio Reina Victoria, donde residía junto a su familia. En esos momentos, era el núcleo poblacional más cercano al templo y el más habitado del entorno. Fernández Jurado (1997c) se inclina hacia la hipótesis de que la advocación derivara del nombre de la madre de José Zayas, quien donó la primitiva imagen de la dolorosa y se convertiría en el primer hermano mayor de la corporación. Sin embargo, el propio Sugrañes Gómez (1998) reconoce, muy vagamente, que no se debe olvidar la relación de esta advocación con el final de la guerra. Nosotros nos posicionamos alrededor de esta última tesis por idearse la constitución de la hermandad en el llamado *Año de la Victoria* y por encontrarnos con personalidades afines al bando nacional en el grupo social que fundó la cofradía, como fueron el antiguo edil conservador Juan Quintero Báez[61] o el —en ese momento— alcalde de la ciudad Joaquín Gon-

---

ya emergían rasgos generales y específicamente 'hispánicos' que caracterizarán el culto en los años 30» (di Febo, 1988: 51).

60. El día 19 de marzo de 1939 se produjo la primera reunión entre Eulogio García Ferrer, José Zayas Fernández y Diego Díaz Hierro, apoyados incondicionalmente por el párroco Pablo Rodríguez González.

61. Juan Quintero Báez fue unos de los grandes empresarios de la Huelva de principios de siglo. Este maurista había sido concejal por el Partido Conservador en 1913 y, en dos ocasiones, alcalde de Huelva durante la dictadura de Primo de Rivera por la Unión Patriótica —estrechamente vinculada a hombres y nombres notables del viejo sistema canovista—, desde mayo de 1924 hasta enero de 1928 y desde marzo de 1930 hasta abril de 1931 (García Díaz, 2004). Fue nombrado Hijo Predilecto de la ciudad,

zález Barba, ambos vocales de la primera junta de gobierno que se constituyó en enero de 1941.[62] Moreno Navarro (2006a) señala que, aun siendo incierto el origen de la advocación, las hipótesis expuestas no son incompatibles entre sí, lo cual compartimos. Pero para hallar la luz definitiva del porqué de la discutida advocación, Díaz Hierro nos señala que triunfó la propuesta de García Ferrer «en atención a que gracias a la victoria del Movimiento Nacional se podían llevar a cabo estas religiosas fundaciones».[63]

La cofradía quedó erigida canónicamente el 5 de mayo de 1941, año en que se aprueban sus primeras reglas (Sugrañes Gómez, 1996). Sin embargo, Fernández Jurado (1997c) difiere de esto último al relatar que las primeras reglas fueron aprobadas por la archidiócesis de Sevilla el 19 de junio de 1940, siendo ese año pródigo en logros al bendecir, el 8 de diciembre en el colegio de las Teresianas, la imagen de la Virgen que realizó Gómez del Castillo. El día 9 de abril de 1941 tuvo lugar la primera salida de la hermandad con un único paso, el de la Virgen, que iría bajo palio de terciopelo azul.[64] Según Fernández Jurado,

> … cuando la procesión discurría por la calle del Puerto, donde se encontraba entonces el Ayuntamiento de la ciudad, un guardia municipal se acercó al hermano mayor y le hizo entrega de un sobre que le enviaba el alcalde, D. Joaquín González Barba. […] lo primero que pasó por la mente del hermano mayor fue pensar que habían cometido un error o faltaba algún permiso y aquel sobre contenía la correspondiente multa. Nada más alejado de la realidad, pues al abrirlo encontró en él 3 000 ptas. Y una nota personal del alcalde que decía: «Te felicito por la obra hecha, por la Virgen que presentas y como ayuda mía aquí te envío esta cantidad» (1997c: 292).

---

concediéndosele también la medalla de oro de la misma, además de diversas condecoraciones más. En tiempo republicano también perteneció a la corporación municipal como concejal independiente (Espinosa Maestre, 2005).

62. Es de recibo señalar aquí el distintivo color azul con el que se identificó a los nazarenos y al paso de palio de la hermandad, y ser este mismo color el característico del bando vencedor. Sin embargo, esta hipótesis no ha sido avalada por la mayoría de nuestros informantes.

63. Las palabras del historiador y fundador de la hermandad las encontramos en un artículo publicado en el diario *Odiel* con fecha de 20 de marzo de 1970, p. 12, 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'.

64. Crónica del diario *Odiel* de 10 de abril de 1941, p. 4.

Este hecho supone una clara muestra del impulso que personalidades de la dictadura en la ciudad brindaron a la hermandad en sus inicios. En la Semana Santa de 1942 volvería a salir únicamente el paso de la Virgen, que estrenaba una corona de Manuel Seco Velasco que había sido donada por «los hijos del hermano mayor José Zayas».[65] Ese mismo Miércoles Santo, la cofradía pasaría por primera vez por el convento de las Hermanas de la Cruz a propuesta del que sería verdadero pilar de la corporación hasta su fallecimiento, Paco Monís.[66]

La efigie de Nuestro Padre Jesús de la Humildad fue realizada por Antonio León Ortega, siendo bendecida el 1 de octubre de 1942, y figurando en el desfile de la cofradía en la Semana Santa de 1943, procesionando sobre el socorrido paso del patrón San Sebastián. Durante los años cuarenta, se contrata la hechura del primer paso de misterio —obra de González Basilio— y se encargan las imágenes secundarias del misterio a León Ortega. En los cuatro primeros años de la década de los cincuenta se bordan las bambalinas y el techo de palio en los sevillanos talleres de Esperanza Elena Caro, incorporándose al paso la imagen de San Juan Evangelista en 1951. En el apartado iconográfico, la hermandad estaba claramente inspirada en la sevillana cofradía de la Amargura.[67] En 1953 una vela cayó sobre la imagen de la Virgen, provocándose un incendio que afectó gravemente a la misma. El suceso conmocionó a la Huelva cofradiera y resultó un golpe de efecto, pues la popularidad de la Virgen se disparó. Ya con anterioridad gozaba de un amplio respaldo popular, siendo conocida du-

65. *Odiel* de 2 de abril de 1942, p. 1.

66. Francisco Monís era un fotógrafo con estudio en la calle Concepción, hermano desde los inicios de la cofradía. En 1943, fue nombrado director artístico de la hermandad y, en 1950, mayordomo. A él se debía la fraternal relación de la hermandad con la sevillana cofradía de la Macarena, gracias a su amistad con Juan Pérez Calvo. Dicha hermandad cedió diversos atavíos de la popularísima dolorosa sevillana a la Virgen onubense e incluso regaló un juego de sus identitarias *mariquillas*, en número de seis. Según Fernández Jurado (1997c), Monís costeó la construcción de la capilla que la hermandad posee en la iglesia del Corazón de Jesús. Asimismo, diversos informantes nos han comentado que sufragó multitud de enseres y bienes de altísima calidad hasta su fallecimiento en 1981. Por ello, en 1978, se le nombró mayordomo perpetuo.

67. Y no sólo en el apartado iconográfico, sino también en los detalles cofradieros de la hermandad, como el mencionado paso ante el convento de las Hermanitas de la Cruz que, de esta forma, es descrito por Díaz Hierro en su artículo sobre la cofradía, publicado en el *Odiel* de 20 de marzo de 1970, p. 12: «fue la primera que lo hizo por la plaza Niña (plaza de Isabel la Católica) deteniéndose ante las Hermanas de la Cruz. Como en Sevilla la Amargura, decíamos en 1949, la Virgen de la Victoria frente a estas hermanitas, parece darles la Victoria celeste por su vida abnegada y apostólica».

rante todo el primer franquismo como «la Virgen de las Alhajas».[68] León Ortega reconstruyó la imagen, que volvería a ser bendecida en junio de 1953. A finales de la década de los cincuenta se ven concluidas, también, diversas piezas del paso de palio de la Virgen, como la candelería de Fernando Cruz o los varales y candelabros de cola, obras de Jesús Domínguez.

Fotografía de mediados o finales de los cincuenta. Vemos cómo los nazarenos y parte del público se arrodillan ante el paso de la Virgen de la Victoria al llegar al punto del recorrido donde tuvo lugar el accidente. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

La hermandad de los Mutilados (1943/1944)

Como sucedió en multitud de ciudades españolas, en Huelva se conformó una cofradía de Semana Santa que sintetizó y simbolizó la victoria de los representantes del Nuevo Estado. Una cofradía compuesta, en principio únicamente, por elementos militares, e identificada plenamente con la ideología de los

68. Tras el accidente, la devoción creció exponencialmente hasta el punto de que el diario *Odiel* de 29 de marzo de 1956, p. 10, hacía hincapié en los múltiples aplausos y vítores dedicados «a la Virgen bendita de la Victoria, que es hoy la que más hechiza al pueblo onubense».

triunfadores de la Cruzada que, bajo las advocaciones de Victoria y Paz, acaparó los indisimulados mimos de la jerarquía eclesiástica y de los poderes civiles locales.[69] En su ceremonioso cortejo procesional se mostraron en feliz comunión, durante todo el franquismo, el poder civil, el religioso y el militar, otorgando carácter oficial al desfile.

Su fundación partió de una reunión el 26 de marzo de 1943, a escasos días del comienzo de la Semana Santa, en la que se encontraban Juan Caballero y Lama y Juan Cerisola Rojas —oficiales provisionales del Ejército—, Gregorio Requejo González y Francisco Santizo Solís —comandante y teniente coronel del arma de infantería, respectivamente—, y Juan Díaz de la Torre, que pretendían formar una comisión para la creación de una cofradía de penitencia que estuviera integrada por caballeros mutilados y excombatientes. Desde el primer momento, esa comisión se encontró amparada por el arcipreste de Huelva y por los padres Vergara Cordón y Gutiérrez Silva, superiores de los jesuitas en la ciudad.[70] Las gestiones para la constitución de la hermandad fueron veloces y, antes de acabar el mes de marzo, Gregorio Requejo obtuvo las pertinentes autorizaciones del vicario general de la archidiócesis para proceder a la bendición de una imagen de la Virgen y para la realización de la salida procesional.[71] Pero si el amparo eclesiástico fue intenso no fue menos el civil, con numerosas ayudas económicas como la concedida en el mes de mayo de 1943 por la diputación provincial. La cofradía nacía con la clara intención de aglutinar en su seno al estamento militar en un inten-

69. Las advocaciones de las imágenes titulares respondían a los mismos motivos que habían impulsado la creación de hermandades homónimas en un sinfín de ciudades: «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 Díaz Hierro, «este mismo nombre y el del Cristo, 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. Y los excombatientes de todas partes así lo han acordado» (legajo manuscrito depositado en la carpeta 351 del fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva).

70. «Hace apenas diez días que ha comenzado a organizarse esta hermandad, y es tal la premura del tiempo, que gracias al decidido apoyo del señor arcipreste y de los padres de la Compañía de Jesús, podrá hacer estación este año, el Domingo de Ramos, mediante autorización especial pedida al cardenal arzobispo de la Archidiócesis» (revista local *Semana Santa* de 1943, citada en Sugrañes Gómez, 1996: 45).

71. La primitiva efigie de la Virgen de la Paz fue una talla adquirida a un escultor de Cartaya llamado Federico López Pereira. Esa talla sería reemplazada al año siguiente por una nueva, encargada a Antonio León Ortega.

to de hermandad neogremial, pues era imprescindible demostrar ser o haber sido miembro del ejército, excombatiente o caballero mutilado para poder pertenecer a la corporación, al menos durante sus primeros años de existencia. Evidentemente, Franco fue nombrado Hermano Mayor Honorario de la cofradía. El fin primordial de la corporación era

> … mantener vivo y perenne el espíritu católico con los lazos indisolubles de la fe en Dios Nuestro Señor y en la veneración de su Santísima Madre y Madre nuestra, la Inmaculada Virgen María, juntamente con el de la Patria, a las juventudes españolas en lucha triunfal contra el comunismo ateo e internacional dando culto a la Pasión del Divino Redentor y muy especialmente en el momento que se presenta a su llegada a la cumbre del Gólgota para alcanzar la victoria sobre los pecados de los hombres así como honrar los Dolores de su Santísima Madre, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Paz.[72]

La primera salida procesional tuvo lugar a las nueve de la noche del Domingo de Ramos 18 de abril de 1943 desde la iglesia de San Francisco con la imagen de la Virgen de la Paz. El dramático protocolo estuvo compuesto por el clero de la capital, una representación de todas las cofradías existentes con sus estandartes, dos hileras de caballeros mutilados y excombatientes y la presidencia con directivos de la hermandad.[73] Tras el paso de la Virgen figuraba el preste y «marchaban dos largas filas de jefes y oficiales del ejército» bajo la presidencia del gobernador militar, el arcipreste, el teniente de alcalde, el gobernador civil y otros puestos de relevancia cívico-militar.[74] La toma de posesión de la primera junta de gobierno de la hermandad tuvo lugar el 9 de mayo de 1943 y, el 1 de febrero de 1944, la cofradía quedó erigida canónicamente en la iglesia de San Francisco de los jesuitas. La procesión de la Semana Santa de 1944 se produjo el Domingo de Ramos 2 de abril, incorporando la hermandad ya filas de nazarenos en un cortejo que, por lo demás, no difirió en demasía del presentado

72. Palabras de Juan Caballero y Lama, citado en Sugrañes Gómez (1998: 32).
73. Aquellos veteranos y lisiados de guerra conjugaban «procesionalmente su dolor y problemas físicos con los de Cristo, en un claro paralelismo entre los soldados de la Cruzada y la propia representación de Dios» (Rina Simón, 2015a: 191-192).
74. Crónica del diario *Odiel* de 20 de abril de 1943, p. 1.

Fotografía de la primera salida procesional del Cristo de la Victoria en 1945. En la presidencia observamos a varios de sus fundadores, ataviados con indumentaria militar en lugar de con el hábito nazareno. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

en 1943.[75] La nueva Virgen de León Ortega, que sustituyó a la anterior, lució un manto corinto bordado en oro, «enviado expresamente por la Cofradía de la Macarena, de Sevilla».[76]

En 1945 fue bendecida la imagen del Cristo de la Victoria, obra también de León Ortega, que realizó sus primeras salidas hasta 1948 con el paso del patrón de Huelva, cedido por la corporación municipal. Ese año de 1948 se estrenó un manto blanco para la Virgen, bordado en oro con piezas que formaban castillos y leones,[77] y el paso de misterio, de estilo neorrocalla, obra del tallista Miguel

75. Según Fernández Jurado (1997c: 104), los nazarenos «vestían túnica blanca, cinturón de esparto y capirote negro, con el escudo de la hermandad, compuesto por la cruz y el casco reglamentario del Ejército español sobre la cruz y rodeado por hojas de laurel», vestimenta que fue completada en 1949 con «zapatillas de charol negras con hebillas plateadas y guantes y medias blancos».
76. Esto debió ser así si creemos la crónica del diario *Odiel* de 4 de abril de 1944, p. 2. Según la crónica de 27 de marzo de este mismo rotativo en 1945, p. 2, la Virgen volvió a lucir el mencionado manto.
77. Fue ejecutado por el obrador de San Sebastián, regentado por las hermanas de San Vicente y situado en la calle Aragón, según la revista *Mater Dolorosa* de 1948.

Llacer con cartelas pintadas por Pedro Gómez y Antonio Brunt. El resto de las imágenes secundarias del misterio —que representaba el despojo de las vestiduras, momentos antes de clavar a Cristo en la cruz— fueron ejecutadas por León Ortega en 1953. En 1949, la cofradía añadió como titular a San Rafael Arcángel por ser patrón del Cuerpo de Mutilados y Excombatientes, quedando concluidos ese mismo año los bordados de las bambalinas y los respiraderos de Eduardo Seco Imberg (Sugrañes Gómez, 1998).

Estos años del primer franquismo suponen una etapa de fuerte esplendor para la hermandad, tanto material como económicamente, debido al decidido respaldo institucional que la sustentaba. A finales de los años cincuenta, los jesuitas decidieron derribar el antiguo convento de San Francisco para construir uno de nueva factura y, en 1960, la cofradía cambió de sede, estableciéndose en la nueva parroquia de San Sebastián.[78]

La hermandad de las Tres Caídas (1944)

La fundación de esta cofradía fue ideada por un grupo de jóvenes cofrades en 1944. Las primeras reuniones las realizaron en el bar Onuba y la cervecería Viena y, posteriormente, en los locales del Auxilio Social (Tello Camacho, 1993). La constitución de la hermandad tuvo lugar el 4 de julio de 1944 en la iglesia de la Milagrosa, regentada en aquel momento por los padres paúles y dependiente de la parroquia de la Concepción. El párroco, José Manuel Romero Bernal, presidió la reunión en la que quedó constituida canónicamente la cofradía, bajo autorización provisional dispuesta por el vicario general de la archidiócesis, y en la que se nombró hermano mayor a Nicolás Domínguez Díaz.[79]

Encargaron la talla del Cristo a Antonio León Ortega en mayo de 1944.[80] La imagen fue bendecida el 17 de marzo de 1945 en la Milagrosa por el arzobispo

78. En 1959, la hermandad había recibido una notificación eclesiástica que le obligaba a abandonar su sede canónica en el plazo máximo de cuatro años. Poco después, el obispo Cantero dictó el traslado a la recién construida parroquia de San Sebastián, hecho que se produjo el 3 de abril de 1960.
79. Reseña del *Odiel* de 5 de julio de 1944, p. 2.
80. En un principio se pensó en la idea de realizar una talla de Cristo en su Entrada en Jerusalén, pero el posicionamiento de Fermín Tello Camacho se impuso a la hora de tomar la decisión definitiva, que fue la

dimisionario de Lima, Emilio Lissón Chávez, que fue seguidamente nombrado Hermano Mayor Honorario.[81] La advocación elegida fue la de Jesús de las Penas en sus Tres Caídas. Aunque la intención inicial de los fundadores fue salir en la Madrugada del Viernes Santo, finalmente se decidió incorporar el desfile a la noche del Lunes Santo, día sin cofradías hasta el momento en la ciudad. Realizaron la primera salida procesional a las nueve de la noche del día 26 de marzo de 1945 sobre el paso del patrón San Sebastián, que había sido cedido —como a tantas otras corporaciones en sus primeros años— por el ayuntamiento. Tanto en su primera salida procesional como en las sucesivas, no faltaron representaciones militares, civiles y eclesiásticas presidiendo la procesión.[82] Las relaciones de la hermandad con las instituciones cívico-militares fueron excelentes pues, como el resto de corporaciones fundadas en este período, estaba compuesta por elementos que pertenecían o eran cercanos a las posiciones políticas del bando vencedor en la guerra.[83]

El 6 de mayo de 1946, el hermano mayor informaría de la obligación de abandonar la iglesia de la Milagrosa debido a que las autoridades eclesiásticas de la archidiócesis no eran partidarias de la existencia de hermandades en sedes regidas por comunidades religiosas, en este caso de padres paúles. Por este motivo, se dirigieron al párroco del Corazón de Jesús, Pablo Rodríguez, que aceptó la propuesta de cambio de sede canónica. La imagen de Jesús de las Penas fue trasladada hasta su nueva sede el 19 de marzo de 1947. Debido a este cambio de ubicación y por encontrarse el nuevo templo cercano a la prisión provincial,

---

de realizar un Nazareno caído en el momento en que la Verónica le enjuga la sangre y el sudor del rostro. La talla de la Verónica también fue encargada a León Ortega en noviembre de 1944.

81. Crónica del diario *Odiel* de 18 de marzo de 1945, p. 4.

82. La crónica del diario *Odiel* de 27 de marzo de 1945, p. 2 y 4, afirma que participaron en la presidencia de la cofradía el teniente coronel del regimiento de Granada, el director espiritual padre Gutiérrez, el arcipreste de Huelva Julio Guzmán López o el propio párroco de la Concepción. Aunque la crónica hemerográfica señala que salieron de la iglesia de la Milagrosa, por Fernández Jurado (1997c) conocemos que el paso tuvo que salir desde los Talleres Torres —situados frente al templo—, debido a lo reducido de las dimensiones de la puerta de la iglesia neogótica.

83. El coronel del Regimiento de Infantería Granada 34 era Hermano Mayor Honorario de la corporación, habiendo aceptado el cargo en febrero de 1945 (Tello Camacho, 1993). Antonio Segovia Moreno ocupaba el cargo de teniente hermano mayor en la primera junta de gobierno, hombre que diez años después alcanzaría la alcaldía de la ciudad. De entre sus fundadores caben destacar también los nombres del primer hermano mayor y mayordomo: los ya citados Domínguez Díaz y Tello Camacho; los tenientes hermano mayor Antonio Segovia y Joaquín Maján o el secretario José Oliveira Chardenal, entre otros.

la hermandad decidió —emulando a la malagueña cofradía conocida popularmente como 'El Rico'— llegar en procesión hasta el centro penitenciario y solicitar la liberación de un preso, la cual era concedida por el gobernador civil. Este rito se realizaría durante las semanas santas que fueron desde 1949 hasta 1952.

En 1948 estrenaron el paso de misterio, obra de José Oliva, que no sería concluido en talla hasta 1954 y en dorado hasta 1958. En 1949 encargaron la imagen de la dolorosa a León Ortega, que fue donada por Manuel García Redondo y bendecida el 8 de abril de dicho año en la iglesia del Corazón de Jesús bajo la advocación de María Santísima del Amor.[84] La Virgen procesionaría sobre el paso del patrón durante los años de 1949 y 1950, volviendo a ser cedido por la corporación municipal. A partir de 1951 realizaría la salida procesional en un palio azul, prestado por la hermandad de la Victoria, y con unos varales que habían pertenecido al antiguo paso de palio de la Vera Cruz, que fueron cedidos por la condesa de Mora Claros. En 1952 adquirieron un juego de varales a la sevillana cofradía del Baratillo. En 1953 se aprobó la adhesión de la capa verde de raso al hábito penitencial, que quedó compuesto por antifaz y túnica de sarga blanca, fajín militar rojo y la mencionada capa. Desde sus primeros años utilizaron como emblema la cruz de Santiago.[85]

84. Afirma Fernández Jurado (1997c) que hay quienes señalan que la advocación de la Virgen se debe a la madre del primer hermano mayor, el señor Domínguez Díaz. Otros se posicionan en la hipótesis de que fue Fermín Tello la persona que impuso su criterio para decidir el nombre de la titular. E incluso hay quienes opinan que fue el propio Antonio Segovia la persona que propuso la advocación. Él mismo se encargó de ponerlo de manifiesto en un artículo en la revista *Semana Santa* de 1948: «prosperó igualmente mi idea de designar a la Virgen con el apelativo dulce y humano de María Santísima del Amor». También hizo referencia a este hecho cuando recitó el pregón de la Semana Santa de 1956. Nosotros lanzamos la hipótesis de que la inspiración en la cofradía de 'El Rico' pudo estar también muy presente a la hora de elegir la advocación de la titular mariana.

85. La relación de la cofradía en el terreno de lo religioso con el apóstol Santiago era inexistente. La única cofradía de Huelva que la poseía era la del Santo Entierro. Sin embargo, pensamos que su utilización fue causa de una elección ideológico-política propia del primer franquismo, donde la figura del apóstol se había politizado —uniendo una vez más lo religioso y lo político— con el fin de realizar una legitimación sagrada de la guerra. Bajo el lema '¡Santiago y cierra España!' se escondía todo un universo simbólico que se relacionaba con la *Cruzada nacional* más que con la figura del apóstol per se. «Con la Cruz escarlata de Santiago al pecho, el cofrade del Lunes Santo parece un *cruzado* de la fe de Cristo. En sus vestiduras blancas se refleja la tez nacarada de la Virgen; en el símbolo crucial de su cofradía, la sangre redentora de Nuestro Señor» (reseña de la revista *Mater Dolorosa* de 1950 sobre la cofradía de las Tres Caídas; asimismo, Eduardo Fernández Contioso también escribió estas palabras, en su pregón de la Semana Santa

También en 1953, la Virgen del Amor salió por primera vez a la calle bajo palio de terciopelo verde.[86]

La hermandad de la Borriquita (1947)

En 1945, un grupo de jóvenes cofrades pretendían la fundación de una hermandad de la Borriquita.[87] Comenzaron a buscar una iglesia en la que establecerse y pensaron en la del Corazón de Jesús[88] pero, al contrario que otros proyectos, estos cofrades no encontraron el apoyo del párroco Pablo Rodríguez que, al parecer, impuso una serie de condiciones que no fueron aceptadas por los promotores. Sin embargo, el arcipreste y párroco de San Pedro, Julio Guzmán López, sí aceptó las pretensiones del grupo y comenzaron a trabajar en la búsqueda de hermanos[89] y en la elaboración de unas reglas. Según Sugrañes

---

de Huelva de 1959, al referirse a la cofradía del Polvorín, citado en Fernández Jurado (1997c: 185)). Para ahondar en la resignificación del icono del apóstol Santiago, véase di Febo (1988: 43-49).

86. El sorprendente color verde escogido en estos años cincuenta para la capa del hábito —que en principio iba a ser marrón franciscano— y para las bambalinas del palio de la Virgen del Amor —cuya advocación no posee ningún tipo de relación simbólica con este color—, nos hace pensar —amen de la elección iconográfica de los dos pasos de la cofradía— que el modelo de la sevillana hermandad de la Esperanza de Triana estuvo realmente presente en el ánimo de los cofrades de la hermandad. Sin embargo, tampoco podemos obviar que su elección estuviera relacionada con el color de la Guardia Civil, institución con la que la hermandad también establecería relaciones honoríficas. Ambas hipótesis son, además, complementarias.

87. Por Fernández Jurado (1997c) conocemos que un grupo de niños del colegio de los hermanos Maristas había pensado en fundarla, pero esta idea nunca encontró el respaldo del director del centro. Pero el gran interés mostrado por los jóvenes Manuel Martínez Muñoz y Antonio Bobo Mir confluyó con el de su antiguo profesor Diego Díaz Hierro. Sugrañes Gómez (1998: 18) narra una cita del propio Díaz Hierro que dice: «en la mañana del Viernes de Dolores de ese año 1945, nos encontramos, frente por frente a la iglesia de la Concepción, con Antonio Bobo Mir, […] y con Manuel Martínez Muñoz […]. Habíamos coincidido en un mismo pensamiento: tratar de fundar en Huelva, para el Domingo de Ramos, la Hermandad de la Entrada de Jesús en Jerusalén. […] Teníamos que buscar directivos competentes, muchos hermanos para la futura cofradía, y, lo que era más importante, templo donde, con la debida licencia, establecernos canónicamente».

88. Este planteamiento casaba a la perfección con su propósito de que la futura procesión representara una especie de auto sacramental en el que la imagen de Jesús entrara en Huelva a través de la antigua carretera de Sevilla, y procedente de un templo prácticamente a las afueras de la ciudad (Fernández Jurado, 1997c).

89. Afirma Fernández Jurado (1997c: 61) que la comisión organizadora consiguió reunir «alrededor de cuatrocientos hermanos, muchos de ellos alumnos o antiguos alumnos del colegio de los Hermanos Maristas».

Gómez (1998), la aprobación de las mismas tuvo lugar el 27 de enero de 1947, quedando erigida la hermandad en la parroquia de San Pedro bajo el título de Devota Hermandad de la Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén y Nuestra Señora de los Ángeles.[90] La junta de gobierno fue conformada el 12 de abril de ese mismo año, siendo nombrado Hermano Mayor Honorario el empresario Arturo López Damas. Con toda probabilidad, este nombramiento vino de la mano del importante donativo que López Damas realizó a la cofradía para la adquisición de la imagen del Señor, encargada en 1946 a León Ortega. La bendición del Cristo tuvo lugar en San Pedro el día 6 de enero de 1947, festividad de la Epifanía del Señor, tras la cual se realizó un besapié a la imagen.[91]

> Pronto es para hacer comentario alguno sobre esta nueva 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', como vulgarmente se le conoce.[92]

El primer desfile procesional de la cofradía tuvo lugar el Domingo de Ramos 30 de marzo de 1947 a las seis de la tarde. La hermandad fue acompañada por nazarenos de las demás cofradías existentes, que fueron portando palmas. El paso utilizado para la ocasión fue el del patrón de Huelva, que iba escoltado por la Guardia Civil y, tras él, la banda de cornetas y tambores de los Flechas Navales.[93] En 1949 León Ortega realizó la imagen de la Virgen de los Ángeles, que procesionó el Domingo de Ramos 10 de abril de dicho año sobre el paso

90. Tanto Fernández Jurado (1997c) como Sugrañes Gómez (1998) señalan que, en un principio, Diego Díaz Hierro tuvo la intención de que la Virgen se llamara Nuestra Señora de la Buena Nueva o de la Buena Noticia, lo cual fue denegado por la autoridad eclesiástica. Tras ello, se pensó en Nuestra Señora de la Paloma, aunque en esta ocasión la advocación no llegó a agradar a los hermanos. Nosotros hemos descubierto, en la carpeta 849 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal, una solicitud de hermano de la cofradía en fundación, fechada en abril del año 1945, en cuyo título se dice que la advocación mariana es el de María Santísima del Divino Rocío. Finalmente, se terminó adoptando la advocación de Nuestra Señora de los Ángeles.

91. Crónica del diario *Odiel* de 7 de enero de 1947, p. 2.

92. Breve fragmento de un artículo titulado 'Semana Santa en Huelva', firmado por el cofrade Luis Martínez Sánchez, y publicado en la revista *Mater Dolorosa* de 1947.

93. Crónica del diario *Odiel* de 1 de abril de 1947, p. 3.

—sin palio— de la Virgen de la Soledad de la hermandad del Santo Entierro y con un manto azul, cedido por la cofradía de los Mutilados.[94]

La segunda junta de gobierno estuvo presidida por el afamado torero onubense Miguel Báez Espuny, *Litri*, el cual organizó un festival taurino con la finalidad de que los beneficios se destinaran a la ejecución de un paso de palio para la Virgen. La presencia de Miguel Báez, *Litri*, en la corporación atrajo el ingreso en la cofradía de miembros de su familia, amigos de la misma y otros toreros, como Julio Aparicio o Chávez Flores, lo que pronto la haría ser reconocida como la 'Hermandad del Litri o de los toreros'. En 1952 la Virgen estrenó un paso de palio de malla, realizado en Sevilla por Vázquez Sánchez, que se completó con orfebrería de Angulo. En 1955 el palio fue cambiado por otro, que sería concluido en 1957. En 1956 fue encargado el paso de misterio en los talleres de Miguel Hierro, cuyo boceto y talla fueron obra de José García Páez.[95] Asimismo, se encargó a León Ortega la hechura de dos imágenes secundarias para el misterio, que fueron realizadas entre 1955 y 1956.

La hermandad de los Estudiantes (1949)

La fundación de esta cofradía surgió de la unión de dos grupos de cofrades, en su mayoría jóvenes estudiantes. Por un lado, había un grupo de estudiantes de un colegio regentado por los jesuitas —posteriormente denominado centro 'Madre de Dios'—.[96] Algunos de estos chavales buscarían el patrocinio de Pablo Rodríguez González, párroco del Sagrado Corazón de Jesús, que los acon-

94. Esta misma circunstancia se repetiría en las semanas santas de 1950 y 1951 (Sugrañes Gómez, 1998). Con respecto al hábito nazareno, tanto Fernández Jurado (1997c) como Díaz Hierro —en un artículo sobre la cofradía publicado en el diario *Odiel* el 15 de abril de 1973, p. 17— manifiestan que, en un principio, se pretendía que el hábito nazareno se compusiera de telas de color oro viejo y celeste. Sin embargo, ante la escasez de tejidos reinante en ese momento y la imposibilidad de ser adquiridos, se aceptó configurar un hábito con túnica blanca, fajín hebreo y antifaz o morrión rojo.

95. Sugrañes Gómez (1998) y Fernández Jurado (1997c) afirman que la talla del paso se concluyó en 1957 y que Miguel Báez, *Litri*, sufragó gran parte del coste. El torero onubense fue el gran benefactor de la cofradía en estos años.

96. Desde 1945, esos niños jugaban a sacar pasos de reducido tamaño desde el centro de enseñanza para recorrer el casco histórico de Huelva. Este hecho llamó la atención del director del centro, el jesuita Antonio Garmendia, que los animaba a continuar lo ya iniciado. Con una pequeña imagen de una Virgen siguieron realizando este particular juego de niños desde 1946 hasta 1948. De entre los nombres

sejaría y dirigiría en la redacción de unas reglas que fueron enviadas al arzobispado de Sevilla, que las rechazaría. Por otro lado, en el seno de la parroquia del Corazón de Jesús, se estaba gestando la organización de una hermandad compuesta, principalmente, por artesanos y estudiantes.[97] Reunidos en comisión organizadora se acordó que el grupo de colegiales se fusionara con el grupo de cofrades de la parroquia para proceder al intento de erección canónica de una hermandad de penitencia, conformándose la primera junta de gobierno con miembros de ambos grupos y nombrándose hermano mayor a José López Pazos.[98] Las reglas fueron aprobadas por el arzobispo de Sevilla, Pedro Segura, y el ministro de Educación Nacional aceptó el cargo de Hermano Mayor Honorario, siendo nombrado Teniente de Hermano Mayor Honorario el director del instituto de segunda enseñanza 'la Rábida' de Huelva.

La cofradía fue erigida con el título de Hermandad de Penitencia y Cofradía de Nazarenos del Santísimo Cristo de la Sangre Sentenciado por Pilatos, Madre de Dios de los Dolores y San Juan Evangelista. El Domingo de Ramos, 10 de abril de 1949, tuvo lugar la primera salida procesional con la imagen de un cautivo de pequeño tamaño que había realizado Francisco Márquez, *el Cano*, por entonces aprendiz en el taller de León Ortega.[99] El hábito nazareno estaba compuesto por antifaz y túnica blanca con cinturón de esparto y alpargatas. El cortejo fue acompañado por cuatro armaos que pertenecían a la sevillana cofradía de la Amargura y por la banda de cornetas y tambores de la Cruz Roja.[100]

---

de algunos de los jóvenes que, posteriormente, se convertirían en fundadores de la cofradía, podemos destacar los de José Ruiz, Manuel Villegas, Manuel Rebollo o Pedro Pérez (Sugrañes Gómez, 1998).

97. Algunos de los promotores de esa idea bien pudieron ser José López Pazos, Antonio Oliveira Chardenal, Manuel Domínguez y José Luis Alburquerque Manzano. Así se entiende de lo recogido en el acta fundacional de la hermandad de los Estudiantes, con fecha de 21 de marzo de 1949, y que fue redactada por José Antonio Gentil Palomo, secretario de la comisión fundacional.

98. Los nombres de Oliveira Chardenal, Alburquerque Manzano o el capitán Pedro Álvarez-Ossorio representaban a élites locales del franquismo que estuvieron presentes y fueron decisivos para la constitución de la corporación.

99. Por Sugrañes Gómez (1998: 64) conocemos que la bendición de la imagen «tuvo lugar el 3 de abril de 1949, coincidiendo con la función principal, por Pablo Rodríguez».

100. Crónica del diario *Odiel* de 12 de abril de 1949, p. 1. Conocimos la procedencia de los armaos gracias a la entrevista que realizamos a Pepe Ruiz, hermano fundador de esta cofradía. Esta centuria de la Amargura tuvo una existencia efímera; únicamente procesionó con la hermandad sevillana entre 1948 y 1956, y portaban uniformes propiedad del Ministerio de Educación y Turismo.

Debido a las reducidas dimensiones de la imagen y con la intención de hacer una cofradía más seria, la junta de gobierno acordó concertar la hechura de un crucificado con Antonio León Ortega.[101] El mismo fue bendecido el Viernes de Dolores, día 1 de abril de 1950, durante la celebración de la función principal de instituto de la hermandad en la iglesia del Corazón de Jesús.[102] A partir de ese año la estación de penitencia pasaría a realizarse en la tarde del Martes Santo, y el nuevo hábito nazareno constaría de antifaz y túnica de color negro, cinturón de esparto y alpargatas negras. El Martes Santo 5 de abril 1950, a las ocho y media de la noche, realizaron su primera salida con la imagen del crucificado sobre un paso cedido por la hermandad de la Buena Muerte.[103] A partir de 1951 el Cristo de la Sangre procesionaría en un paso de madera de cedro realizado en los sevillanos talleres de Juan Pérez Calvo e inspirado en el de la cofradía del Calvario de Sevilla, la cual sirvió como modelo estético durante los primeros años de vida de la hermandad.[104]

---

101. Por la obra, el escultor recibió diez mil pesetas y fue amadrinada por la señora del hermano mayor, José López Pazos (Fernández Jurado, 1997c: 231-232).

102. «La imagen fue bendecida por el párroco don Pablo Rodríguez González. A continuación celebró la Hermandad Función Principal de Instituto. Al ofertorio la Junta directiva y hermanos hicieron pública y solemne protestación de fe, jurando defender el dogma de la Concepción Inmaculada de María Santísima y los Misterios de su Asunción corporal a los cielos y de su mediación universal en la dispensación de todas las gracias. El Rvdo. Padre José María Laraña y Álvarez Ossorio, de la residencia de PP. Jesuitas de la capital, pronunció un elocuente panegírico, ensalzando la labor de los Estudiantes de Huelva al fundar la hermandad del Cristo de la Sangre, expresando la calidad artística de esta obra, que refleja la paz en el dolor de Cristo, en cuya cruz se encuentra el compendio de la verdadera ciencia del dolor, fuerte y joven, que se requiere en esta nueva generación para afrontar la vida y vencer la tentación del enemigo». Crónica del diario *Odiel* de 2 de abril de 1950, p. 2.

103. Según acta del cabildo de oficiales de gobierno, con fecha de 20 de febrero de 1950, la cofradía de la Buena Muerte arrendaba su antiguo paso de cristo tras las gestiones realizadas por miembros de la junta de gobierno. Suponemos que este paso fue el realizado por Peguero, que había sido sustituido en 1949. En esa misma acta se especifica también que la junta de gobierno rechazó comprar un paso que vendía la cofradía de Pasión.

104. Aunque el paso se estrenó el Martes Santo de 1951, no fue concluido hasta 1954. En 1952 estrenó cartelas de metal plateado, obra del orfebre Jesús Domínguez. En dos manuscritos que hallamos en la carpeta 352 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva, que hablaban sobre el paso de la cofradía de los Estudiantes, podíamos leer: «En el año pasado nos presentaron un nuevo paso pero sin tallar con las esquinas terminadas y con los marcos de los respiraderos. No tenían otro paso, y así tuvieron que salir, estos animosos «capillitas» docentes de la ciudad. Este año el paso viene de Sevilla de los talleres de Pérez Calvo donde se ha construido, totalmente terminado…». «paso de Cristo que es una maravillosa obra de austeridad y buen gusto, que reproduce totalmente el de la cofradía del Calvario de Sevilla».

Durante las primeras salidas procesionales la cofradía portó enseres de la también sevillana hermandad del Museo, con la cual estableció una estrecha relación.[105] En 1954 la junta de gobierno acordó nombrar Hermano Mayor Honorario al obispo Pedro Cantero Cuadrado. En 1956 se encargó la talla de la dolorosa a León Ortega, que fue bendecida en el Corazón de Jesús el 18 de marzo de ese mismo año, día que la hermandad celebraba función de reglas.[106] La imagen fue donada por el hermano fundador Manuel Domínguez y costó seis mil pesetas.[107] En 1957 la Virgen procesionó bajo palio de terciopelo granate que la cofradía adquirió a la hermandad de la Buena Muerte, que a su vez lo había comprado a la jerezana hermandad del Santo Crucifijo. Ese mismo año, la junta de gobierno nombraría Hermano Mayor Honorario a la escuela del Frente de Juventudes en su sección naval (Flechas Navales).[108] En la Semana Santa de 1958 sólo procesionaron con la imagen del Cristo debido a la delicada situación económica de la corporación, volviendo a salir el paso de palio en 1959.[109] El 13 de abril de 1958, días después de concluir la Semana Santa, se eligió una nueva junta de gobierno que presidiría Francisco Canterla y Martín

105. Esto fue posible gracias a las gestiones de José Antonio Gentil Palomo, un sevillano que era hermano de las cofradías de la Quinta Angustia y del Museo, de cuya junta de gobierno había formado parte. Fue hermano fundador de esta hermandad de los Estudiantes a la cual donó su estandarte o «bacalao», bordado en oro sobre terciopelo color guinda por Guillermo Carrasquilla en 1953. Fue uno de los ideólogos de la cofradía durante su primer decenio de vida. La elección del taller de Pérez Calvo para la realización del paso del Cristo de la Sangre no fue una cuestión baladí, ya que este taller había sido el encargado de realizar, años antes, el paso del Cristo de la Expiración de su hermandad del Museo.

106. Crónica del diario *Odiel* de 18 de marzo de 1956, p. 7. Según las fuentes orales, la advocación de la Virgen fue cambiada por expreso deseo del párroco Pablo Rodríguez González, que rogó a la junta de gobierno que la denominara Nuestra Señora del Valle, a semejanza de la patrona de su pueblo natal, Écija. Sin embargo, aunque la imagen de la Virgen fue realizada en 1956, el cambio de advocación se había llevado a cabo a fecha de 7 de octubre de 1950, según acta de cabildo de la hermandad, sin especificar que fuera por deseo del cura: «Por unanimidad se acuerda que el título de la Stma. Virgen ha de ser del Valle. Toda vez que así estaba titulada la Virgen pequeña de la hermandad de niños que dio origen a ésta en el Madre de Dios (Instituto Politécnico)». Ya en el acta del 5 de febrero de 1951, la hermandad recogía como título el de Hermandad del Santísimo Cristo de la Sangre y Nuestra Señora del Valle.

107. Dato extraído de la copia del contrato de realización de la imagen que la hermandad posee en sus archivos. Por la crónica del diario *Odiel* de 17 de abril de 1957, p. 2, conocemos que Manuel Domínguez, ya por entonces hermano mayor de la hermandad, era director de la Escuela de Comercio de Huelva.

108. Así se recoge en el acta de fecha de 1 de mayo de 1957.

109. Según el preámbulo de las reglas de la hermandad de los Estudiantes, la situación de la cofradía es tan precaria a la altura de 1958 que se crea una comisión gestora de urgencia, gracias a la cual se pudo realizar la salida procesional en la Semana Santa de dicho año.

de Tovar hasta 1965.[110] El Martes Santo 12 de abril de 1960 la cofradía realizó su última salida desde el Corazón de Jesús, recogiéndose en la nueva iglesia de San Sebastián,[111] donde quedó definitivamente establecida[112].

La hermandad de la Cena (1949)

Pasada la Semana Santa de 1948, un grupo de funcionarios de los arbitrios municipales se propuso fundar una hermandad que representara el misterio de la Sagrada Cena después de que uno de ellos hubiera presenciado la procesión de la hermandad de la Cena de Sevilla.[113]

> 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

110. Canterla y Martín de Tovar era una de las personalidades del régimen en la Huelva de los cincuenta. Hemos obtenido datos de su trayectoria política mediante la consulta que hicimos a su fondo privado, que fue donado por sus herederos al Archivo Municipal. Estudió magisterio en la Escuela Normal de Huelva y ejerció como maestro en diversos pueblos de la provincia. Desde 1950 era director de la Escuela de Flechas Navales del Frente de Juventudes de Huelva. Poco tiempo después fue nombrado Jefe Provincial del Servicio Español del Magisterio. Según la crónica del diario *Odiel* de 1 de diciembre de 1956, p. 6, el 30 de noviembre de ese año, había tomado posesión del cargo de Delegado Provincial de Educación y Cultura. En julio de 1958 fue designado Delegado del Frente de Juventudes. A partir de 1963 volvería a dedicarse plenamente a la enseñanza en distintos centros de Huelva y Sevilla.

111. Crónica del diario *Odiel* de 12 de abril de 1960, p. 15.

112. Aunque la cofradía fue trasladada en 1960, según Fernández Jurado (1997c: 236), no sería erigida canónicamente en su nueva sede hasta «el año 1969». Lanzamos la hipótesis de que el traslado de la cofradía pudo haberse realizado de acuerdo con el párroco Pablo Rodríguez —que fue nombrado cura ecónomo de San Sebastián durante los primeros años— y debido a su bajo número de hermanos, su mala situación económica y la existencia de tres hermandades más en el Corazón de Jesús. En entrevista con el informante y hermano de la hermandad Juan Carlos Bueno, éste nos señaló la posibilidad de que la cofradía viera con agrado el establecimiento en ese nuevo templo, pues a su alrededor estaba proyectada la construcción de un nuevo barrio y el establecimiento de varias instituciones educativas, la escuela de magisterio, un colegio religioso, así como un hospital.

113. «Un buen día, reunidos en el fielato de la Estación de Sevilla, el señor inspector de arbitrios municipales, don Lorenzo González Suero, con los empleados don Manuel González Escudero, don Antonio Delgado Sánchez y don Manuel Cruz, comentábamos la grandiosidad de la Semana Santa de la vecina capital, lamentando que Huelva estuviera a tan bajo nivel […] ya que carecíamos de misterios importantísimos de la Pasión […] como era la Sagrada Lanzada y la Última Cena» (*Semana Santa*, 1954, citada en Sugrañes Gómez, 1996: 28).

> 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. […] Todos nos pusimos en movimiento, y aunque en mi pensamiento estuviera la idea de organizar la Hermandad con tres pasos: institución eucarística, un crucificado, el Santísimo Cristo del Amor, basándome en el de la Expiración del Museo, con idéntica expresión, en ese momento de la convulsión final, y por último el de la Virgen.[114]

El 12 de mayo de 1948 se acordó la creación una junta organizadora que presidió el acomodado transportista Antonio Báez García. Con el apoyo del cura del Corazón de Jesús, Pablo Rodríguez González, comenzaron la elaboración de las reglas. En junio del mismo año, la junta organizadora encargó a Antonio León Ortega la talla del titular cristífero.[115] La imagen fue entregada en octubre de 1949, un mes después de que el arzobispado de Sevilla aprobara las reglas de la cofradía. A comienzos de 1950, bajo la presidencia del párroco del Corazón de Jesús, la comisión gestora se reunió con la finalidad de elegir la primera junta de gobierno de la corporación. Antonio Báez García fue elegido hermano mayor, mientras que el capitán general de la segunda Región Militar recibió el título de Hermano Mayor Honorario. El hábito nazareno definido por la hermandad era de clara inspiración dominica, al ser titular de la cofradía la Virgen del Rosario, advocación ligada a esta orden religiosa. Se componía de antifaz negro, en cuyo babero se adhería el escudo de la hermandad, túnica blanca con botonadura negra y ceñida con la correa dominica.[116]

---

114. Palabras del fundador Lorenzo González Suero en un texto titulado 'La Hermandad de la Cena', publicado en el diario *Odiel* de 30 de marzo de 1980, p. 10.

115. La escasez de madera de ciprés —con la que siempre prefirió trabajar el escultor— obligó a la junta a realizar una petición formal al alcalde, Pedro Pérez de Guzmán, para que les facilitara madera de cipreses procedentes del antiguo cementerio de la Soledad, que estaba siendo trasladado a una nueva necrópolis a las afueras de la localidad. El alcalde aceptó y el propio León escogió el material pretendido.

116. Afirma González Suero, rememorando los años fundacionales, que en la elección del simbolismo del hábito nazareno jugó un papel fundamental el párroco Pablo Rodríguez: «Iniciativa suya fue el escudo con su lema 'Ego sum panis vivus'; los colores blanco y negro, en consonancia con los de la Orden Dominicana, ya que Santo Domingo fue el fundador del Rosario, advocación de la Virgen titular». *Odiel* de 30 de marzo de 1980, p. 10.

Entre 1949 y 1950 la hermandad encargaría tanto las imágenes de los apóstoles como el paso de misterio. Los apóstoles fueron obra del escultor Enrique Galarza (Sugrañes Gómez, 1998). El paso fue encargado al taller de Miguel Hierro, siendo diseñado y ejecutado por José García Páez, y estrenado en la primera salida procesional de la hermandad en la Semana Santa de 1951.[117] En 1953 se concertó la realización de la Virgen del Rosario con León Ortega, que fue bendecida el 17 de febrero de 1955 (González Gómez y Carrasco Terriza, 1992; Fernández Jurado, 1997c), coincidiendo esos días con la estancia del nuncio Antoniutti en la ciudad.[118] La dolorosa realizó su primera salida procesional en un paso sin palio el Lunes Santo de 1956.[119] El Domingo de Ramos de 1957 la Virgen estrenó palio y manto de raso de seda rojo.[120]

La hermandad del Descendimiento (1951)

La última de las cofradías de Semana Santa fundadas en la posguerra fue la del Descendimiento. La idea de su constitución partió de un grupo de cofrades que frecuentaban la cervecería Viena. Varios de ellos pertenecían al cuerpo de funcionarios del ayuntamiento y fueron difundiendo la idea por los trabajadores del consistorio, logrando que muchos se sumaran al proyecto. A su vez, los políticos de la corporación municipal ofrecieron su predisposición y máximas facilidades para hacer realidad tal aspiración.

117. La primera salida procesional tuvo lugar el Domingo de Ramos 18 de marzo de 1951, a las siete y media de la tarde. La crónica del diario *Odiel* de 20 de marzo de 1951, p. 4, decía: «Esta hermandad, para festejar el magno acontecimiento de la primera salida, tuvo el caritativo gesto de repartir doce comidas entre otros tantos necesitados de la barriada del Polvorín, siendo servidas la mesas por las señoras de los directivos de su Junta de Gobierno. […] La procesión se organizó abriendo marcha la sección de Policía Urbana montada, con traje de gala, a la que seguía la banda de cornetas y tambores de la Cruz Roja y a continuación varios centenares de hermanos, figurando en la presidencia los directivos de la hermandad y finalmente la banda de música de Bonares». Aunque, en principio, el día escogido para la salida fue el Martes Santo, finalmente se optó por instituirla el Domingo de Ramos. Con toda probabilidad, este cambio se debió a que, ya desde 1950, realizaba su salida en la tarde del Martes Santo desde la misma parroquia la cofradía de los Estudiantes.

118. Crónica del diario *Odiel* de 18 de febrero de 1955, p. 1, 4 y 5.

119. Así lo atestigua la crónica del diario *Odiel* de 27 de marzo de 1956, p. 12. La cofradía decidió posponer la procesión a la tarde del lunes debido a la lluvia del día anterior, coincidiendo la salida procesional con la de la cofradía de las Tres Caídas, también radicada en el templo del Corazón de Jesús.

120. Información extraída de la crónica del diario *Odiel* de 16 de abril de 1957, p. 2.

En un principio, pensaron establecer la futura hermandad en la parroquia de la Concepción, pero algunos de los principales impulsores de la organización de la cofradía decidieron exponer la propuesta al arcipreste Julio Guzmán y al párroco coadjutor de San Pedro, José Muñoz Blanco, quienes la aceptaron. El 3 de abril de 1951, bajo la presidencia de los citados sacerdotes, fue constituida la comisión organizadora de la hermandad, que presidió Pedro Azcárate Montiel,[121] y se solicitó al vicario general del arzobispado de Sevilla la institución canónica de la hermandad en la parroquia de San Pedro. Las reglas fueron aprobadas por la autoridad eclesiástica en diciembre de 1951, bajo el título de Hermandad de Penitencia y Cofradía de Nazarenos del Sagrado Descendimiento y María Santísima en la Resignación de sus Dolores.[122] El hábito nazareno quedó definido con túnica de sarga de color negro con botonadura y cíngulo morado y antifaz de raso de seda, también de color morado.

El 12 de enero de 1952 se celebró el cabildo general de hermanos donde fue elegida la primera junta de gobierno, cuyo hermano mayor sería Pedro Azcárate Montiel. La junta de gobierno comenzaría a realizar sus reuniones en la secretaría general del ayuntamiento de Huelva y, a la altura de 1952, ya era una de las cofradías con mayor número de hermanos de la ciudad, estando compuesta, en gran medida, por empleados y obreros municipales. La fuerte vinculación que unía al consistorio con la cofradía quedaría aún más de manifiesto cuando ésta nombró Hermano Mayor Honorario tanto al alcalde de la ciudad como al director general de la administración local. Asimismo, los tenientes de alcalde recibieron el título de Tenientes de Hermano Mayor Honorarios, mientras que a todos los concejales se les impuso la distinción de Hermanos Honorarios.[123]

Las imágenes titulares fueron encargadas a León Ortega y la madera de ciprés con que se tallaron fue donada por el ayuntamiento, procediendo del antiguo cementerio de la Soledad. La bendición de las mismas tuvo lugar el Martes Santo 8 de abril de 1952, asistiendo el alcalde accidental, el vicepresidente de

121. Joaquín Rodríguez Engelmo, Manuel Rodríguez Capilla, Salvador Fortes Fernández, León Azcárate Montiel, Juan Garrido Sánchez o José Azcárate Prieto, fueron algunos de los integrantes de esta comisión y, posteriormente, cargos de la primera junta de gobierno (Sugrañes Gómez, 1998).

122. Un manuscrito de Díaz Hierro, hallado en la carpeta 301 de su fondo privado que custodia el Archivo Municipal de Huelva, nos muestra que la institución oficial de la hermandad está fechada a 8 de diciembre. Sin embargo, Sugrañes Gómez (1998) sostiene que ésta tiene lugar el 18 del citado mes.

123. Información extraída de un legajo de la carpeta 301 del fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal.

Fotografía de la primera salida procesional de la Hermandad del Descendimiento en 1952. El paso discurre por el lateral de la plaza de San Pedro y preside la procesión el arcipreste Julio Guzmán. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

la diputación, el director del colegio Marista, el capellán del asilo de ancianos y diversas autoridades civiles y militares.[124] La primera salida procesional tuvo lugar el Viernes Santo 11 de abril y, para la misma, el ayuntamiento cedió el paso del patrón San Sebastián, donde se dispusieron las figuras del Señor, la Virgen, José de Arimatea y Nicodemo. Tras el paso actuó la banda municipal de música por orden del alcalde Rafael Lozano.

Al año siguiente, se contrató a León Ortega para esculpir las imágenes restantes para finalizar del misterio —otra Virgen, San Juan Evangelista, María Magdalena y María Cleofás—, así como para la ejecución de un paso. La segunda salida procesional, en la que estrenaron tanto el paso como las cuatro

124. Crónica que realizó el diario *Odiel* de 9 de abril de 1952, p. 4.

imágenes con las que se completaba el conjunto escultórico, tuvo lugar el Viernes Santo 3 de abril de 1953.[125] En esta ocasión la cofradía sacó dos pasos, siendo el segundo el del patrón, donde figuraba la Virgen de la Resignación mirando a una cruz.[126] Señala Fernández Jurado (1997c) que las reuniones de la junta de gobierno comenzaron a ser cada vez menos usuales, aunque siguieron utilizando para ello las dependencias consistoriales.[127] En julio de 1954 se eligió una nueva junta de gobierno que siguió presidiendo su anterior hermano mayor, Pedro Azcárate. Asimismo, concedieron el título de Hermano Mayor Honorario a Cantero Cuadrado, recientemente nombrado obispo de Huelva.

125. Señala Fernández Jurado (1997c) que, aunque el paso se encargó en el taller de León Ortega, el mismo fue realizado por un oficial llamado Aurelio.

126. De esta forma continuó procesionando durante, al menos, diecisiete años (Sugrañes Gómez, 1996: 319). Esta imagen de candelero había sido sustituida del misterio por una de talla completa, más acorde con el resto de las esculturas.

127. Este historiador manifiesta que, entre el 28 de febrero de 1953 y el 3 de julio de 1954 —cuando se realiza cabildo general de elecciones—, no se produjeron reuniones según el libro de actas de la cofradía. Pensamos que es posible que dichas reuniones pudieron seguir efectuándose, aunque sin tomar acta de las mismas, ya que no hubiese sido posible la concreción de las salidas del 3 de abril de 1953 ni del 16 de abril de 1954. Las últimas anotaciones existentes en las actas de la hermandad corresponden al 26 de marzo de 1955 (Fernández Jurado, 1997c).

Transformaciones de la actividad y los elementos rituales

> Huelva ofrece hoy el espectáculo maravilloso de su Semana Santa. Nuestros enemigos, quisieron terminar con esta tradición, pero ha vuelto a resurgir con más empuje, con más brío y hoy, la noble pugna entre las distintas hermandades, le dan tanto brillo y esplendor que no tienen nada que envidiar nuestras procesiones, a las de otras capitales.[1]

Los cultos internos

Es preciso comenzar este apartado advirtiendo que la información y los datos que hemos hallado y que conciernen a la temática de la actividad cultual interna de las cofradías onubenses durante los primeros veinticinco años de la dictadura son escasos y variables. Esto puede dar lugar a ciertas imprecisiones pero, al menos, nos proporcionan una idea general sobre cómo se desarrolló la vertiente de culto en las iglesias a lo largo de este período histórico. Y para empezar, hemos creído conveniente traer a la luz el siguiente fragmento con el fin de situar e imaginar la importancia que, para el cofrade de entonces, tuvieron todos aquellos cultos que eran celebrados por las cofradías, más allá de la procesión en Semana Santa:

1. Fragmento de un artículo firmado por Valero y publicado en *Calvario*, la primera revista de la Comisión de Cofradías. Cuaresma de 1945.

> Una hermandad se esmera por preparar unos cultos solemnísimos para lo que reúne todos los elementos necesarios: predicador de fama reconocida, buena capilla musical, trasladar sus titulares al altar mayor exornado en un derroche de arte y buen gusto; y enviar a cada uno de sus hermanos una convocatoria de los cultos, que se desarrollan con la solemnidad prevista, a veces con la iglesia llena, pero… sin la asistencia de la mayoría de los cofrades. Y esto, salvo honrosas excepciones, no ocurre sólo en las nuevas cofradías sino hasta en las de más rango y popularidad. Y no digamos ya de los que asisten a la misa de comunión o a la función de Reglas, pues aquí el número disminuye sensiblemente. Para el desfile procesional no existe este problema.[2]

Resulta evidente partir de la afirmación de que el culto interno jugó un papel claramente secundario respecto al culto en la calle. Esta cuestión es fundamental para comprender los sucesivos cambios y alteraciones en las formas de celebración de estas prácticas piadosas. Ciertamente, hubo cofradías que procuraron no descuidar esta rama de su calendario de actividades. Sin embargo, otras sufrieron modificaciones profundas, hasta el punto de reducir, ignorar o, directamente, suprimir la realización de algunos de sus actos litúrgicos en los templos. La nada boyante economía de las hermandades fue uno de los motivos de las constantes alteraciones celebrativas, pero no fue ni mucho menos el único.

Las bendiciones de las sucesivas imágenes titulares que se fueron ejecutando entre 1937 y 1952 se producían, en la mayoría de los casos, apenas unos días antes del comienzo de la Semana Santa o durante los días propios de la fiesta pasionista. Normalmente, solían coincidir con algún culto o función de las cofradías, o bien eran realizadas justo antes del traslado de la imagen a su paso. Este acto solía estar compuesto por el rito de bendición —que era oficiado por un sacerdote y presidido por un señor y una señora que apadrinaban la efigie sagrada—, el posterior canto del *Te Deum*, un besapié o besamanos extraordinario y, en determinados casos, un traslado piadoso por la nave del templo hasta las andas procesionales.

2. Fragmento del artículo titulado 'Las cofradías por dentro', firmado por Francisco Rodríguez Rodríguez y publicado en la revista cofradiera local *Lignum Crucis* de 1955.

Por lo general, los cultos anuales constaban de un triduo, quinario o septenario —con su respectiva función de reglas— en los días de cuaresma, un besapié a las imágenes de Cristo y un besamanos a las imágenes marianas —normalmente siguiendo a los cultos cuaresmales o con inmediata anterioridad a los días de Semana Santa—, y la posibilidad de realizar un vía crucis, un traslado de las imágenes a sus andas con procesión claustral, misas comunitarias semanales u otras funciones cultuales como las consagradas al Santísimo Sacramento. Los cultos cuaresmales, con la función principal de instituto como acto de cierre, solían celebrarse en el altar mayor, exornado con dosel, flores, un gran aparato de cera y otros enseres o elementos estéticos propios de cada cofradía —como diversas insignias—, estando consagrados, generalmente, tanto al titular cristífero —que era el que solía presidir el culto— como a la imagen mariana. En la solemne protestación de fe, se juraba defender el dogma de la Concepción Inmaculada de María Santísima y los Misterios de su Asunción corporal a los cielos y de su mediación universal en la dispensación de todas las gracias. Lo más común era presentar las imágenes a modo de un calvario, con el Señor en el centro de la escena y la Virgen a su derecha. Era también costumbre la contratación de una capilla musical para acompañar la celebración de los cultos de cuaresma y los actos de piedad, como los besapiés y besamanos a las imágenes sagradas. Por entonces, la música de capilla quedaba prácticamente reservada para este tipo de actos de culto, que también solían contar con la intervención de tenores que cantaban motetes. Las capillas musicales más contratadas durante las décadas de los cuarenta y cincuenta fueron las dirigidas por el señor Trujillo y el maestro Abel Duque.[3]

Del tipo de flores utilizadas poco se sabe y apenas nada se dice en la prensa. Las fotografías de altares que poseemos nos muestran que el clavel era la flor de referencia, sin que sepamos nada de los colores mayoritariamente escogidos. Es de suponer que lo más lógico es que fueran tonos rojos y morados, debido al tiempo litúrgico en que tenían lugar estas celebraciones, cabiendo la posibilidad de reservar ramos de tonos blancos y, en ocasiones, rosáceos para los pies o las jarras que escoltaban a las efigies de la Virgen. La cera, sostenida por can-

3. Duque era el organista de la iglesia de la Concepción y del santuario de la Virgen de la Cinta. Las crónicas periodísticas de esos años así lo atestiguan, destacando, en la mayoría de los casos, la habitual interpretación del canto del *Miserere*, obra del maestro Eslava.

delabros o cubiletes, solía ser alta y, habitualmente, de tonos marfiles, aunque hubo cofradías que utilizaron velas de color rojo. También era corriente el uso de candelabros con varios brazos, normalmente aquellos relativos al paso de misterio o de palio, así como faroles y fanales.

Probablemente, el acto de culto de más popularidad y con mayor tradición y abolengo en la ciudad era el besapié que, en la tarde del Domingo de Ramos, se celebraba en honor del Nazareno en la parroquia de la Purísima Concepción. En 1937, sabemos que esta ceremonia se celebró en la iglesia de la Milagrosa pero, debido a que la imagen del Señor aún no había sido sustituida, lo que se besó fue una reliquia de la desaparecida efigie.[4] Este acto de piedad solía ir acompañado de una capilla musical con un tenor que cantaba el *Miserere*, teniendo continuidad hasta el año 1957, cuando se traslada al Domingo de Pasión y tras la celebración de los cultos de regla. Unos cultos que la hermandad del Nazareno solía consagrar en base al siguiente calendario: solemne quinario durante la tercera o cuarta semana de cuaresma, solemne función principal de instituto el último día del quinario, besamanos de la Virgen el Viernes de Dolores, el citado besapié del Señor, misa de comunión que era celebrada todos los viernes y, a final de año, consagración de un triduo —probablemente dedicado al Santísimo— en su capilla-sagrario.[5]

La cofradía de la Buena Muerte consagraba un solemne quinario de reglas a su titular cristífero en los días de cuaresma, siendo el último día del mismo el asignado para la celebración de la función principal de instituto. Asimismo, dedicaba un acto de culto al Señor todos los viernes del año y una función en agosto, en honor de Nuestra Madre de la Consolación en sus Dolores.[6]

La hermandad de la Vera Cruz y Oración en el Huerto consagraba, también, un quinario y función principal que solía ser de los primeros de la ciudad,

4. Reseña del diario *La Provincia* de 23 de marzo de 1937, p. 2.

5. Por lo general, en referencia a esta cofradía, estos son los cultos que aparecen anunciados en diferentes números del diario *Odiel* y en publicaciones como las revistas cofradieras *Pasión* de 1940, *Onuba Sacra* de 1942 y *Mater Dolorosa* de 1949.

6. Hemos realizado esta composición basándonos en los datos aportados por la revista *Mater Dolorosa* de 1949 —donde se muestra una reseña de los cultos de reglas de todas las hermandades de la ciudad— y por diversas convocatorias de cultos de la cofradía de los años 1942, 1943, 1944, 1955 y 1957, halladas en la carpeta número 184 y 191 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal.

En esta fotografía podemos apreciar un altar de quinario de la Hermandad de Pasión en la década de los cuarenta. Se celebraba en el altar mayor de San Pedro, cubierto por un dosel, compuesto por un aparato de cera y flores, exornado con diversos enseres como la cruz de guía, el senatus, varas y paños de bocinas, y siendo presidido por la imagen del Señor en el centro y, a su derecha, la Virgen del Refugio. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

incluso con anterioridad al tiempo de cuaresma.[7] Tras la procesión claustral de traslado del Señor desde su capilla hasta el altar mayor, se celebraba un devoto besapié. A lo largo del año, dedicaba diversos cultos en honor de sus titulares, como una función y acto de besamanos a Nuestra Madre y Señora de los Dolores que tenía lugar en los días cuaresmales.

El Santo Entierro celebraba, durante la cuaresma, un quinario en honor del Señor del Santo Sepulcro y la Virgen de la Soledad y piadosos ejercicios espirituales. La cofradía de Jesús de la Pasión también consagraba un quinario cuaresmal a sus titulares, seguido de una función de reglas, solemne besamanos a

7. En una convocatoria de culto de esta cofradía, sita en la carpeta 462 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal y fechada en 1945, se expone que el quinario tendría lugar los días 24, 25, 26, 27 y 28 de enero.

la Virgen del Refugio y besapié al Señor, dedicando una función a la titular mariana el 15 de agosto.[8]

La hermandad de San Francisco, por su parte, consagraba una solemne función en honor de Nuestra Señora de la Esperanza en el día de su festividad, un quinario de reglas en honor de todos sus titulares y un ejercicio de vía crucis con el Cristo de la Expiración. La cofradía de los Mutilados poseía un calendario cultual más amplio. En primer lugar, celebraba un triduo en honor del Santísimo Sacramento durante el mes de septiembre. En enero, con motivo de su festividad, consagraba una función solemne en honor de la Virgen de la Paz. En cuaresma realizaba un ejercicio de quinario, un piadoso rezo del vía crucis y un besapié al Señor de la Victoria.[9] Por su parte, la hermandad de la Victoria ofrecía un quinario de reglas a los sagrados titulares, que finalizaba con la función principal de instituto. También, consagraba un septenario doloroso en honor de María Santísima de la Victoria con posterior besamanos a la titular.[10]

No obstante, hubo cofradías cuyos cultos sufrieron constantes modificaciones y alteraciones. Es el caso, por ejemplo, de la hermandad de las Tres Caídas que, entre 1945 y 1949, únicamente convocó a sus hermanos a la celebración de la función principal de instituto. En 1950, por primera vez dedicó un triduo en honor de sus titulares, volviendo a celebrar únicamente la función principal de 1951 a 1954. En mayo de 1954 consagró una función en honor de la Virgen del Amor con posterior besamanos, culto que se establecería de ahí en adelante. En la cuaresma de 1955 volvería a celebrar un triduo en honor de sus titulares y, a partir de 1956, un quinario.[11]

8. Datos derivados de la revista *Mater Dolorosa* de 1949 y de las convocatorias y recuerdos de culto de 1946, 1947 y uno anterior a 1954, encontrados en las carpetas 196 y 3064 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal.

9. Estos cultos representan una síntesis de las reseñas que, de esta cofradía, hemos encontrado en las revistas *Mater Dolorosa* de 1948 y 1949, y de la crónica realizada por el diario *Odiel*, con fecha de 16 de abril de 1957, p. 2, que describe la celebración de las actividades cultuales de esta cofradía en la cuaresma.

10. En la carpeta 194 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal, hemos encontrado convocatorias de cultos de esta cofradía relativas a los años 1955, 1956 y 1957. Asimismo, otros datos proceden de la revista *Mater Dolorosa* de 1949.

11. Conocemos, detalladamente, la actividad cultual de esta cofradía gracias al seguimiento que de ella hace el libro que la corporación editó con motivo del cincuentenario fundacional. Véase Tello Camacho (1993).

De la hermandad de los Estudiantes conocemos que, en 1950, celebró función principal de instituto el Sábado de Pasión.[12] En 1951 consagró un solemne triduo los días 9, 10 y 11 de marzo, siendo el domingo 12 la función principal de reglas.[13] En 1954 volverían a celebrar únicamente la función principal de instituto.[14] En 1957, la función de reglas tiene lugar el día 31 de marzo a las once de la mañana.[15] En 1958 acordaron celebrar una función solemne ante el altar de los titulares el día 1 de julio, fiesta de la preciosa sangre de Nuestro Señor, y una misa de hermandad los primeros martes de cada mes.[16]

De los cultos referentes a la hermandad de la Borriquita sabemos que el 6 de enero de 1947, día de la bendición de la imagen del Señor, la cofradía celebró una misa cantada con posterior besapié y procesión claustral.[17] Sin embargo, en 1956 y 1957, sabemos que celebró triduo y función principal de instituto, siendo oficiados ambos años por el canónigo Luis Pardo.[18] De la cofradía del Silencio se sabe que consagraba un triduo en el mes de septiembre y un septenario.[19] De los Judíos sabemos que, en 1952, consagraba un septenario en honor de la

12. Reseña del diario *Odiel* del día 2 de abril de 1950, p. 2.

13. Extraído del acta de la reunión del cabildo de oficiales de gobierno del día 5 de febrero de 1951.

14. Acta de la reunión del cabildo de oficiales de gobierno del día 4 de marzo de 1954. Entre el 5 de febrero de 1951 y el 23 de febrero de 1954 no existen actas de reuniones de la junta de gobierno, por lo que desconocemos los cultos realizados.

15. Información sacada del acta de la reunión del cabildo de oficiales de gobierno del día 20 de marzo de 1957. Entre el 1 de julio de 1954 y el 6 de marzo de 1957 tampoco hay actas de reuniones de la junta directiva, por lo que ignoramos los cultos que fueron celebrados.

16. Se acordó este cambio en los cultos de la hermandad en reunión de la junta de gobierno de 13 de abril de 1958.

17. A diferencia de las demás hermandades, la revista *Mater Dolorosa* de 1949 no hace mención de los cultos internos de esta corporación, por lo que desconocemos qué actividades espirituales eran las realizadas en esos años de finales de los cuarenta y principio de los cincuenta.

18. Conocemos la información de los cultos de 1947, 1956 y 1957 gracias a tres convocatorias de culto custodiadas en la carpeta número 189 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal.

19. Además de lo aportado por la citada revista *Mater Dolorosa* del año cuarenta y nueve, hemos dado con un recuerdo del triduo que esta cofradía celebró en el mes de septiembre de 1945 en la carpeta 3064 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal. Además, un recorte de prensa del diario *Odiel*, fechado el 20 de enero de 1950, p. 2, afirma que el culto autorizado por el arzobispado de Sevilla para esta hermandad era un septenario. Desconocemos la continuidad que tuvieron estas actividades cultuales, debido al acusado declive que experimentaría la corporación a mediados de la década de los cincuenta.

Virgen de los Dolores durante la cuaresma y que realizaba un acto de vía crucis con el Cristo del Buen Viaje, con posterior besapié, el Viernes de Dolores.[20]

Menos se conoce aún de las actividades cultuales de las dos últimas cofradías fundadas en el primer franquismo, la de la Cena y la del Descendimiento. Es posible encuadrarlas en el bloque de cofradías cuyos cultos sufrieron cambios, ya que, a partir de 1955, no existen anotaciones en el libro de actas de la hermandad del Viernes Santo, lo cual es sintomático y da pie a pensar que la gestión de la corporación se redujera a lo más básico: intentar conseguir los fondos necesarios para cubrir la salida procesional.

Las imágenes

Hablar de la imaginería y de la escultura religiosa de la posguerra en la Semana Santa de Huelva nos lleva, de manera indefectible, hasta la figura de Antonio León Ortega. En la inmensa mayoría de las capitales andaluzas existió un escultor local que, tras la guerra, se encargó de reconstruir la imaginería perdida. Al igual que Castillo Lastrucci, Illanes y Fernández Andés en Sevilla, Palma Burgos en Málaga, Chaveli en Jerez de la Frontera o Martínez Cerrillo en Córdoba, León Ortega jugó un papel crucial en este sentido, e incluso fue más allá. Se puede afirmar sin tapujos que *construyó* la práctica totalidad de la Semana Santa franquista, que copó el liderato en hechura de imágenes y que, por tanto, se convirtió en el imaginero paradigmático de la posguerra onubense.[21]

Prácticamente, ninguna de las cofradías existentes con anterioridad a la Guerra Civil le encargó la reencarnación de sus titulares, a excepción de la del Santo Entierro. Antes de su eclosión habían trabajado en estas reconstrucciones los escultores Joaquín Gómez del Castillo —hermandades de la Buena Muerte, San Francisco y la Victoria—, Ramón Chaveli Carreres —hermandades de San Francisco y el Nazareno—, Antonio Castillo Lastrucci —en la Vera Cruz y Oración en el Huerto—, José Rivera García y Antonio Infante Reina —en la

20. Eso confirma una convocatoria de cultos de esta cofradía, hallada en la carpeta 3064 del Fondo Diego Díaz Hierro, custodiado en el Archivo Municipal. Asimismo, ignoramos la continuidad de estos actos de culto.

21. Para ahondar en la obra de León, consultar González Gómez y Carrasco Terriza (1992), Carrasco Terriza (2000), Franco Romero (2013, 2017) y Calvo Lázaro (2018).

de Pasión—, amen de breves intervenciones de otros escultores menores como Federico López Pereira —en los Mutilados—, Tomás Chaveli —en el Nazareno— o José Vázquez Sánchez —en las Tres Caídas—. Tras ellos, la práctica totalidad de las hermandades que se fundaron durante el primer franquismo recurrieron al taller en el que se estableció el ayamontino Antonio León.

León Ortega se afincó en la ciudad de Huelva en mayo de 1938 (González Isidoro, 1998), comenzando pronto a trabajar con el pintor Joaquín Gómez del Castillo, con quien mantuvo una estrecha relación profesional hasta el año 1941 (Calvo Lázaro, 2018). Entre 1942 y 1952, esculpió la friolera de dieciséis imágenes titulares para las nuevas cofradías onubenses, restauró otras como las Vírgenes del Refugio y de la Victoria y reconstruyó el cuerpo del Cristo Yacente. En la cofradía de la Vera Cruz y Oración en el Huerto realizó la talla del Ángel Egudiel y, en otras como la Victoria, los Mutilados, la Borriquita o el Descendimiento, no sólo dio forma a sus titulares sino que ejecutó todas las figuras de sus pasos de misterio, lo cual elevó la cantidad de efigies realizadas a un número muy superior.[22] Trabajó, principalmente, con la dura madera de ciprés y con deficientes materiales para policromar, circunstancia propia de la época. El coste de sus obras era, en general, reducido. Si comparamos los precios de Antonio León y Sebastián Santos Rojas a la altura de 1950, podemos apreciar mejor esta cuestión. En ese año, ambos imagineros aportaron un nuevo titular a la Semana Santa de Huelva. Sebastián Santos realizó una nueva imagen de Jesús Nazareno, que vino a sustituir a la ejecutada en 1938 por Ramón Chaveli y por la que cobró veinticinco mil pesetas. León Ortega, por su parte, esculpió el crucificado de la cofradía de los Estudiantes, obra que acordó ejecutar por la cantidad de diez mil pesetas.

Su arte navegó por diferentes etapas, comenzando por una de clara inspiración barroca para, posteriormente, ir depurando sus maneras hasta llegar a la escultura que siempre quiso hacer, centrada en un paradigma *anti-neobarroco*, con figuras más estilizadas y espirituales. Si algo es destacable de la obra de León es la profunda piedad y unción de sus imágenes[23]. El legado artístico de León Ortega supone una clara expresión de lo que fue su persona: un izquierdista, de espíritu

22. Para la hermandad de la Cena realizó sus dos imágenes titulares y restauró su apostolado, que había sido encargado al escultor valenciano Enrique Galarza.

23. La unción sagrada es un concepto utilizado en Historia del Arte para hacer referencia en la imaginería religiosa a «ese *«quid divinum»* que avala su condición de imagen sagrada» (Roda Peña, 2015: 51). Se trata

franciscano ascético, profundamente creyente, que encontró su lugar en lo profesional en este campo de la imaginería religiosa, a la que imprimió su propio carácter y su particular forma de entender la escultura.[24] Una forma derivada de los postulados de sus maestros Mariano Benlliure, Juan Adsuara y José Capuz que lo interrelaciona con la escultura levantina de posguerra.

Los pasos

Desde un primer momento, hemos venido exponiendo que la Semana Santa onubense es heredera-hija de los cánones, las formas expresivas y las particularidades estilísticas de la Semana Santa sevillana. Podemos afirmar que las semanas santas sevillanas contemporáneas están construidas, estructuralmente, en base a tres elementos procesionales; tres pilares, fuentes de inspiración, de los que nacerían y se derivarían, durante todo el siglo xx, los sucesivos pasos de cristo, de misterio y de palio: el paso de cristo dorado del Gran Poder, el paso en madera en su color con apliques de plata del crucificado del Calvario y los palios regionalistas juanmanuelinos, cuyo ideal se sintetiza en el palio rojo de la Esperanza Macarena, ya desmontado.

En la Semana Santa regionalista de Huelva que feneció en 1936, abundaban los denominados pasos de corte historicista, basados en un eclecticismo ornamental que mezclaba diferentes elementos neorrenacentistas, neogóticos y neobarrocos. A partir de 1915, se sumaría el comienzo del monopolio del arte de Juan Manuel Rodríguez Ojeda en la estética de los pasos de palio onubenses. El regionalismo historicista andaluz culminaría con española guerra civil, dan-

de una cualidad que trasciende la calidad material del propio icono y que puede aportar la capacidad de emocionar a quien lo contempla, aunque la talla pueda ser artísticamente y materialmente poco valorada.

24. En declaración de su hijo, Antonio León Ferrero, durante la guerra «es detenido tres veces por sus mítines anarquistas, y las tres condenado a muerte, llegando a escribir un testamento en la última de ellas. Logró salvarse por la intercesión de varios miembros de la Iglesia y, para redimir la pena, estuvo trabajando […] en la restauración de la iglesia de la Merced de Ayamonte» (Abades y Cabaco, 2008). En otra declaración de su descendiente, publicada en la revista *Conquero*, p. 2, que editaba *Huelva Información* y fechada el 28 de marzo de 1993, se podía leer que uno de los pilares fundamentales de su persona era «el sentido social y estético de la vida con una visión de la existencia muy personal, un sentimiento cristiano con una idea de la justicia y de la igualdad que le hacen comulgar el cristianismo con las posturas más puras de la izquierda. Una vivencia propia absolutamente ascética, desprendida de cualquier ambición material».

do paso a una nueva etapa artística donde el triunfo supremo y la dictadura del neobarroco sería la nota predominante. El paradigma neobarroco inundaría las creaciones ornamentales para la Semana Santa de la Huelva posterior a 1939.

En lo referente a la talla y el dorado de las andas procesionales de la posguerra y el primer franquismo en Huelva, destacarían diferentes nombres. Los de Peguero y Manuel González Basilio provenían de la anterior etapa y contribuirían, también en un primer momento, a la construcción y reconstrucción de pasos para las cofradías onubenses. Peguero trabajó con las hermandades de Pasión y de la Buena Muerte, a las que aportó discretos y provisionales pasos. Manuel González Basilio, por su parte, ejecutaría, en su taller de la calle Alfonso XII, andas procesionales para hermandades como San Francisco, el Santo Entierro, el Nazareno o la Victoria.[25]

A partir de mediados de los años cuarenta, cuatro serían los principales talleres de artesanía en los que se realizarían los sucesivos pasos de cristo y de misterio onubenses: el de José Oliva Castilla, el de Miguel Llacer Marín, el de Miguel Hierro Barreda —donde trabajarían la madera José García Torres, *Roldán*, y su hijo José García Páez— y el de Antonio León Ortega. Como artesanos del dorado de estos años estarían los hermanos Joaquín y Enrique Gómez del Castillo, Felipe Lobato y Luis Barrios.

José Oliva poseía taller propio en la calle del Puerto número 28 y trabajó para las hermandades de los Judíos, las Tres Caídas y la archicofradía de la Vera Cruz y Oración en el Huerto. Sus pasos se distinguían por la exuberancia de los elementos de corte neobarroco, con grandes proporciones en el tallado. José

25. Conocimos la ubicación de su taller de artesanía debido a un anuncio publicitario encontrado en la revista cofradiera *Calvario* del año 1945. Para la cofradía del Santo Entierro ejecutaría dos pasos, el de la urna —inspirado en el de la hermandad del Santo Entierro de Cádiz— y el de la Santa Cruz que, en 1958, pasaría a portar a la piedad de la Virgen de las Angustias. Para el Nazareno construiría un paso en 1941 que sería sustituido pocos años más tarde. Por último, para la hermandad de la Victoria realizaría el paso de tribunal del misterio del Desprecio de Herodes. Antequera Luengo y Luengo Jiménez (2008: 8; 2010: 10) señalan que durante la Guerra Civil, concretamente el 21 de octubre de 1937, fue detenido por agentes de vigilancia, encarcelado en la prisión provincial de Huelva y puesto a disposición del gobernador civil. Probablemente, fuera acusado de prácticas sospechosas y/o contrarias al bando rebelde, saliendo absuelto y siendo excarcelado con posterioridad. Sin duda resulta un hecho que nos llama poderosamente la atención pues, si creemos la impronta ideológica que le asignó García Díaz (2004: 145) en su estudio de la dictadura de Primo de Rivera en Huelva, había sido miembro del comité local de la Unión Patriótica, reconocido maurista, y debía sentir más afecto que desafecto por un régimen político de extrema derecha.

García Torres —alias *Roldán*— era un tallista sevillano que, con anterioridad al conflicto bélico, había trabajado para varias cofradías de la Semana Santa hispalense como la Macarena, la Exaltación y la Quinta Angustia. Había sido oficial del taller de José Gil y, al igual que los hermanos Gómez del Castillo, no es de extrañar que se afincara en Huelva tras la destrucción patrimonial religiosa de 1936, atraído por la ingente cantidad de trabajo que podía encontrar. En 1944 realizó un paso para la cofradía de la Buena Muerte.[26] Su hijo, José García Páez, también trabajó con él en el taller que el empresario Miguel Hierro Barreda poseía en la calle Alonso Sánchez, ejecutando pasos para el Cristo de la Buena Muerte, para Jesús Nazareno —inspirado en el del Gran Poder y que reemplazaría al anterior de González Basilio— y para los misterios de la Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén y de la Sagrada Cena. El taller de Miguel Llacer, sito en la calle del Puerto número 42, también aportó andas procesionales en madera a la Semana Santa onubense, siendo suya la autoría de los pasos de misterio de las cofradías de San Francisco y de los Mutilados y el paso de cristo de Jesús de la Pasión. Por último, el taller de León Ortega realizaría, en 1953, su único paso para la Semana Santa onubense, el del misterio del Descendimiento.

Asimismo, hubo tallistas no afincados en la ciudad que también trabajaron para otras cofradías onubenses. Entre 1951 y 1954 sería ejecutado el paso del Cristo de la Sangre de la cofradía de los Estudiantes, que estaba inspirado en el del crucificado del Calvario de Sevilla. La obra sería realizada en el taller que Juan Pérez Calvo regentaba en la sevillana calle de la Feria.[27]

En lo concerniente a la artesanía del bordado, hemos de resaltar que escasas fueron las obras realizadas en este período. En el ámbito local, destacamos los bordados realizados por el obrador de San Sebastián de las hermanas de San Vicente para el palio y manto de la Virgen de la Paz de la cofradía de los Mutilados, que fueron concluidos para la Semana Santa de 1949.[28] Asimismo, en los primeros años cincuenta, Francisco Contioso comenzaría su prolífica la-

26. Afirma Fernández Jurado (1997c: 389) que este paso pronto comenzó a conocerse, popularmente, como «*la casa cuna*», debido a la cantidad de querubines que poseía en su tallado. En la memoria oral trasladada por otros informantes se le ha reconocido como «*la cunita*» o como «*el paso de los angelitos*».

27. Para profundizar en esta obra de Pérez Calvo, véase González García (2003a, 2003b, 2010).

28. En la revista cofradiera *Consolación* de ese mismo año, se dice que la «Hermandad de Caballeros Mutilados y Excombatientes, bajo la advocación del Santísimo Cristo de la Victoria y Nuestra Señora de la Paz, da cima este año a los bordados de castillos y leones del manto y parte exterior de las bambalinas del 'paso' de Nuestra Señora de la Paz».

bor con pequeños trabajos para su hermandad de las Tres Caídas y para otras como la de la Victoria. Precisamente, esta última cofradía decidió encargar, a comienzo de los años cincuenta, la ejecución de su monumental paso de palio al sevillano taller de Elena Caro. Este taller de artesanía, dirigido por Manuel y Esperanza Elena Caro, ya había realizado unos bordados de castillos, leones, granadas y flores de lis para el manto de Nuestra Señora en su Soledad de la cofradía del Silencio, que fueron estrenados entre el Viernes Santo de 1945 y 1949.[29] También realizaría, en 1953, una saya para la Virgen de la cofradía de la Buena Muerte.

Por su parte, otro taller sevillano, el de Guillermo Carrasquilla, ejecutaría diversas obras de bordado para hermandades onubenses. Bordó, entre 1948 y 1954, la práctica totalidad de las insignias de la archicofradía de la Vera Cruz y Oración en el Huerto y, entre 1951 y 1953, transformó las bambalinas y realizó el techo de palio de la titular mariana de esta corporación. También intervino este taller en la cofradía de los Estudiantes, para la que realizó su estandarte en 1953, amen de participar en ejecuciones menores como la confección del palio liso que, en 1949, estrenó la Virgen de la Consolación de la Buena Muerte y que, en 1957, pasaría a cobijar a la Virgen del Valle. A partir de la Semana Santa de 1954, la Virgen de la Esperanza luciría un palio procedente la Hermandad de San Roque de Sevilla y que había sido bordado por las hermanas trinitarias de la citada ciudad en 1948.

En lo que respecta a las labores de orfebrería, diferentes talleres trabajaron para la Semana Santa onubense en estos años. Un nombre destacó por encima de todos los demás, el de Jesús Domínguez Vázquez. Su legado en la hermandad de la Victoria se uniría a otros trabajos que realizó para la mayoría de las cofradías de Huelva. Labró enseres para todas las hermandades que residían en la parroquia del Corazón de Jesús, probablemente gracias a su amistad con Francisco Monís Cano y José Peguero Ortiz, directivos de la Victoria. Asimis-

29. Podríamos dar veracidad a los datos que apuntan a 1945, puesto que en la revista *Mater Dolorosa* de 1946 se publica una fotografía de la Virgen de la Soledad luciendo un manto ya bordado sobre su paso procesional, aunque no se aprecia con suma exactitud la forma y dibujo de los mismos. Sin embargo, en la revista *Consolación* de 1949, se expone lo siguiente: «estrenará este año rico manto de terciopelo negro bordado a base de granadas, flores de lis, castillos y leones, todo en oro y del mayor mérito y depurado gusto». Sea como fuere, éste no fue el primer manto que lució la dolorosa pues, antes de 1945, ya había procesionado con uno compuesto por unos antiguos bordados propiedad de la condesa de Mora Claros.

mo, el taller de Seco —dirigido tanto por Eduardo Seco Imberg como por su hijo Manuel Seco Velasco— labraría obras para hermandades como los Judíos, la Buena Muerte, la Victoria o los Mutilados. Fernando Cruz Suárez ejecutó mucha de la orfebrería del palio de Nuestra Madre y Señora de los Dolores, diferentes enseres de la archicofradía de la Vera Cruz y Oración y otros trabajos en insignias para la cofradía de la Victoria. Por su parte, el taller cordobés de Angulo también labraría alguna obra menor para la Semana Santa de Huelva.

Las cuadrillas de costaleros asalariados. La almohadilla y el costal

En lo referente a las labores de carga de los pasos de Semana Santa, es preceptivo explicar el pequeño universo interno que supuso esta actividad asociativa en el mundo cofradiero onubense.[30] Las primeras referencias que se han encontrado en Huelva sobre la existencia de cuadrillas de costaleros —tal y como se entienden en la actualidad— datan de finales del siglo XIX. En la figura de José Muñoz Román, *Chato Román*, encontramos al primer capataz de quien se tiene noticia en la Semana Santa onubense, labor que comenzaría en 1897 vinculado a la cofradía de los Judíos. Fue el personaje por excelencia del mundo de las trabajaderas durante el período regionalista y estuvo mandando pasos hasta los años cincuenta.

A pesar de que nuestro interés en las cuadrillas de costaleros se centra a partir del año 1937, debemos advertir que los mecanismos de asociación en cuadrillas y de contratación de servicios fue algo que quedó inalterado a pesar de la guerra, siendo un modelo que se mantuvo en las décadas posteriores. Era común que gran parte del personal que solía componer las cuadrillas de costaleros asalariados procediera de los trabajos de carga y descarga de mineral que se realizaban en el muelle del puerto, aunque también hubo jornaleros y otros hombres que encontraron en ello una eventual ocupación. Por lo general, eran personas humildes, de baja extracción social, que acudían a apuntarse a una de

30. Sugrañes Gómez (2000) y López Montes (2004) se han acercado al fenómeno con respectivas investigaciones, que nos han servido para complementar datos previos y forjar una síntesis con mayor rigor científico.

las diferentes cuadrillas cuyos centros de reunión se encontraban en diversas tabernas de la ciudad como la 'Parra' grande, la 'Parra' chica, el bar Santa Fe o la taberna 'el Pechuguita'. Los contratos eran redactados y firmados por el capataz y el hermano mayor o el mayordomo de la cofradía que demandaba los servicios de la cuadrilla. En los días previos a la salida, la hermandad obligaba al capataz a entregar la relación de hombres que iban a componer las cuadrillas, siendo obsequiados —además de con su salario— con una cajetilla de tabaco al introducirse bajo el paso y con algún bocadillo y chatos de vino en algún establecimiento, normalmente durante las paradas convenidas con la cofradía.

Las cuadrillas no realizaban labores de carga previas a la salida procesional. Tampoco había relevos, ya que significaba la contratación de más personal, algo a lo que no estaban dispuestas las cofradías, que se ahorraban así el pago de un mayor número de jornales. La indumentaria era la propia de la jornada laboral de cada costalero, a la que se le unía la utilización de una faja y un pañuelo para el sudor. El instrumento de carga propio de los costaleros de Huelva era la almohadilla, una especie de cojín o talega dura que se rellenaba con trapos o lana, que se fijaba con una cinta al palo y cuya finalidad era la de amortiguar el roce entre la cerviz y los hombros con la trabajadera. Sin embargo, en los años cincuenta comenzaría a introducirse el costal como herramienta de trabajo para la carga, conviviendo ambos instrumentos durante más de dos décadas, aunque con predominio de la almohadilla. La introducción del costal en Huelva se debió al capataz Manuel Biedma Martínez, que era oriundo del sevillano pueblo de Marchena.[31]

El uso del llamador era una práctica inexistente o, si acaso, muy residual. Los pasos solían ser levantados a la voz del capataz y mandados de una peculiar manera. Para avisar a los costaleros de su colocación en el palo se preguntaba: «¿está la cola?». Posteriormente, se levantaba a la voz del capataz, comenzando la marcha sobre el pie izquierdo. «Los pasos andaban con un paso largo, levan-

31. Este capataz introdujo también los ensayos —algo que ninguna cuadrilla realizaba al demandar por ello más dinero— y el bailar o mecer los pasos. Sin embargo, «no le gustó a las autoridades […], eso decían que era muy sevillano» (Sugrañes Gómez, 2000: 56). Es también en la década de los cincuenta cuando tuvo lugar la fundación de la hermandad de capataces y costaleros de Nuestra Señora de la Cinta, cuyo promotor fue el citado capataz. La hermandad tuvo su sede social en la calle Fernando el Católico y fue instituida canónicamente en la iglesia de San Francisco, quedando adherida a la Acción Católica (Sugrañes Gómez, 2000).

tando los pies, tipo militar» (Sugrañes Gómez, 2000: 53), y con un son reposado, racheando más el pie si iban en silencio, todo lo cual daba lugar a una especie de andar zigzagueante. La *cabeza* y la *cola* se correspondían con la delantera y la trasera del paso.

De los capataces y costaleros de la época hay que destacar las sagas que componían los Recamales —compuesta por José Recamales Benítez, su hermano Sebastián Recamales Benítez y su hijo Sebastián Recamales Mojarro—; la de los Izquierdo —Enrique Izquierdo Martín, *el Pío*, y Manuel Izquierdo Martín, *el Biruta*— y la de los Campero —Rafael Campero Garrido, Manuel Campero Garrido y José Campero Medina—. Otros importantes capataces y costaleros de estos años fueron el ya nombrado Manuel Biedma Martínez, José Gallardo Toscano, *el Papi*, Antonio Lobato Gómez, Vicente Garrido Torres y la familia de 'los Comías'.[32]

La iluminación de los cortejos y los pasos

El uso de cera y luces, tanto para el cortejo procesional como para la iluminación de los pasos y las imágenes sagradas, supone otro de los elementos sensoriales a analizar con detenimiento. Durante estos años fue común que algunas cofradías intercalaran la cera natural y las bombillas o luces eléctricas como elementos lumínicos de su puesta en escena en la calle. Apenas existen datos fiables en las crónicas de la época en el período que va desde la Semana Santa de 1937 hasta la de 1939, ya que en ninguna de ellas se especificaba el tipo de iluminación de cada hermandad. Sí se usaban expresiones cliché que hacían referencia a que los pasos iban cuajados tanto de luces como de flores, o que se presentaban como un ascua de luz.

Sería a partir de mediados de los cuarenta cuando encontramos descripciones periodísticas más detalladas y profundas sobre este aspecto. Gracias a ellas podemos afirmar que los nazarenos de la cofradía de la Victoria portaron cirios eléctricos, por vez primera, en la Semana Santa de 1944 y que esta innovación

32. En entrevista con Diego Mora, descendiente de miembros de esta familia, éste nos comentó que el apodo de 'los Comías' se debía a la motivación que movía a aquellos familiares a meterse debajo de los pasos y a practicar el oficio de costalero: conseguir dinero «*pa comía*» (para comida).

duró hasta 1950, año en que su cuerpo de nazarenos volvió a portar cera.[33] Pero la novedosa idea de cambiar la cera por cirios con electricidad no fue algo inherente a la referida hermandad del Polvorín, ya que las cofradías de Pasión y el Santo Entierro pronto se sumaron a ella.[34] Incluso, en 1945, la Virgen del Refugio lució una candelería totalmente compuesta por bombillas.[35] Esta misma candelería la lució la Virgen de la Soledad del Santo Entierro en los años siguientes. Los nazarenos de estas dos cofradías siguieron procesionando con luces artificiales, moda que a mediados de los cincuenta se trasladó a los faroles del paso del Señor de Pasión —que también incorporó un reflector—, a los hachones del paso de la Santa Cruz y a la urna del Cristo Yacente.

Otras hermandades como la Cena, San Francisco o la Buena Muerte, intercalaron el uso de cera natural con bombillas y focos eléctricos. En 1950, el paso del Cristo de la Buena Muerte lució cera en los hachones y un reflector a los pies de la imagen, con la finalidad de realzar la figura del crucificado.[36] Por su parte, en la Semana Santa de 1954, la Cena estrenó una «profusa y bien distribuida iluminación eléctrica instalada» en el paso de misterio.[37] La de San Francisco solía utilizar, desde los años cuarenta, un reflector bajo el monte de claveles del crucificado de la Expiración.[38] La hermandad de los Mutilados también incorporó luz eléctrica a su paso de misterio, al menos a partir de 1956.[39] Sin

33. La crónica del diario *Odiel* del 6 de abril de 1944, p. 2, decía, respecto a los cofrades de esta hermandad, que «como curiosidad hay que señalar que los nazarenos portaban cirios eléctricos en sustitución de los de cera». Por su parte, la crónica del mismo rotativo del 6 de abril de 1950, p. 1, avisaba de la sustitución de la luz eléctrica por la cera.

34. En la crónica que, de la Semana Santa de 1946, se hace en la revista *Mater Dolorosa* de 1947, se comenta que la cruz de guía de la cofradía de Pasión iba «seguida de dos largas filas de nazarenos con cirios eléctricos». También, en la reseña de la salida de la hermandad del Santo Entierro, se habla de que dos «filas de nazarenos vestidos de negro con cirios eléctricos vienen delante del primer paso».

35. Gracias a la descripción que se hace de la procesión de la hermandad de Pasión en el periódico *Odiel* con fecha de 17 de abril de 1946, p. 3, sabemos que el año anterior toda la candelería del paso de palio del Refugio lució luz eléctrica, que fue sustituida para esa Semana Santa de 1946 por cera.

36. Crónica del diario *Odiel* de 8 de abril de 1950, p. 4.

37. Crónica del diario *Odiel* con fecha de 13 de abril de 1954, p. 6.

38. En una remembranza que, el cofrade Andrés Barbadilla, publicó en el diario *Odiel* de 12 de abril de 1981, p. 12, bajo el título 'La Semana Mayor en el recuerdo. Aquel Miércoles Santo', podíamos leer: «En nuestra joven mente quedó grabada la potente luz de un reflector oculto bajo un monte de rojos claveles, que recortaba fantasmagóricamente la sombra expirante del crucificado con enorme grandeza sobre una blanca pared».

39. Dato que pudo ser consultado en la crónica que de la procesión de esa cofradía hizo *Odiel* el 29 de marzo de 1956, p. 10.

embargo, también hubo hermandades, como la de los Estudiantes, que nunca utilizaron este novedoso tipo de iluminación ni en su cortejo penitencial ni para sus pasos.[40] En atención a los colores, sabemos que los cofrades del Santo Entierro los portaban de color negro, los de Pasión rojos y la práctica mayoría de las demás cofradías en color marfil.

Los exornos florales

Con respecto al uso de flores en las procesiones, hemos de resaltar que el clavel fue la flor paradigmática del franquismo. En los años de la posguerra se normalizó y simplificó el exorno de los pasos en detrimento de otros estilos previos. En las fotografías que poseemos de cofradías onubenses en el siglo XIX aparecen flores a cuentagotas, principalmente en los frisos de los pasos y en jarras. El hábito de embellecer los pasos con flores es una invención reciente que se empieza a consolidar en la década de los años veinte, adquiriendo mayor importancia tras la contienda civil.

Entre las semanas santas de 1937 y 1939, aquellas que coincidieron con el desarrollo de la guerra en el resto del Estado, las crónicas periodísticas no especificaban la tipología de flores que fueron utilizadas sobre los pasos procesionales onubenses. Sin embargo, debido al momento económico crítico por el que pasaba la población y por los documentos fotográficos que hemos rescatado, creemos que los exornos estuvieron compuestos por multitud de flores variadas, normalmente salvajes o de bajo precio, que pudieran conseguir los miembros de los cabildos de oficiales.

A partir del año 1940 comenzó el liderazgo y la dictadura del clavel, que se convertiría, para el imaginario popular, en la flor «clásica» y «tradicional» de la Semana Santa, pese a ser un modelo estético relativamente reciente y representando un peligroso ideal reduccionista para los cánones estéticos cofradieros. La mayoría de los pasos de palio fueron exornados con claveles si nos basamos en los datos que nos aportan la hemeroteca y el material fotográfico local. Asi-

40. Fe de ello pueden dar las anotaciones que encontramos en su libro de actas entre los años 1949 y 1976, con continuas partidas de gastos con la cerería Bellido. Asimismo, el diario *Odiel* de 17 de abril de 1957, p. 2, afirmaba que «los cirios eran todos de cera y de extraordinarias dimensiones».

mismo, se hizo uso esporádico de azucenas y rosas y, cuando no había capacidad económica, de otras flores silvestres, en más de una ocasión recogidas directamente de campos y arriates. El color predominante fue el blanco, aunque también se utilizaron tonos rosáceos en las jarras de los palios onubenses.

Sí hubo más variedad en los frisos y montes de los pasos de cristo y de misterio, que intercalaron, en algunos casos, los claveles con lirios o utilizaron otras flores como las del árbol del amor (algarrobo loco), las marimoñas, el romero, las azucenas, los alhelíes, las calas y otras de corte agreste, siendo los colores predominantes los tonos rojos y morados propios de la cuaresma y la fiesta pasionista. Es preceptivo señalar que los exornos florales para los titulares cristíferos no fueron representaciones de alfombras monocromáticas, sino más bien de salpicados que intercalaron la flor y el corcho o algún tipo de base de romero o ramas y hojas silvestres. Fue común la utilización de corcho, simulando empedrados montes, dado el mejor impacto visual y debido al bajo peso de dicho material. En todo ello también tuvo una alta responsabilidad la nada boyante economía con que contaron las cofradías penitenciales onubenses en los años del primer franquismo, que obligó a multitud de cambios y a poner mucha imaginación de cara al adecentamiento de los pasos y de todas aquellas labores propias de las priostías.

La música procesional

> […] queda comprobado que la música, por dentro y por fuera de los templos, es elemento esencial en la celebración perenne del drama del Calvario.[41]

En lo referente al apartado de la música procesional interpretada tras los pasos de Semana Santa en la Huelva del primer franquismo debemos decir, en primer término, que representó uno de los lazos de unión más nítidos entre el estamento militar, los cuerpos paramilitares del partido único y el colectivo cofradiero. Las bandas de cornetas y tambores y las bandas de música de plantilla completa pertenecían, en su mayoría, a instituciones militares —o paramilita-

41. Fragmento del artículo 'La música en Semana Santa', firmado por Antonio Sarabia y publicado en la revista cofradiera local *Lignum Crucis* de 1955.

res— como eran la Policía Urbana, el Regimiento de Infantería de Granada número 34 o los diferentes cuerpos musicales de Falange Española Tradicionalista y de las JONS. La Banda Municipal de Música de Huelva, al igual que las anteriores, también actuaba en la práctica totalidad de los días de la Semana Santa.

Por norma general, en las procesiones solía colocarse una banda de cornetas y tambores abriendo marcha delante de la cruz de guía y una banda de música cerrando el cortejo, aunque es cierto que hubo pasos de cristo o de misterio que llevaron acompañamiento musical, sobre todo en los años de la guerra y la primera mitad de la década de los cuarenta. Gracias a las crónicas hemerográficas de la época, hemos podido documentar que los pasos de misterio de las hermandades de los Mutilados, Pasión, las Tres Caídas, los Judíos, la Oración en el Huerto o el Santo Entierro, alternaron acompañamiento musical, ya fueran de bandas de cornetas y tambores o de bandas de música.

Las bandas de cornetas y tambores locales que actuaron tras las procesiones de Semana Santa de la época fueron: la de la Cruz Roja, la del Regimiento de Infantería número 72 y posteriormente denominada de Granada número 34, la de la Policía Urbana, la del Frente de Juventudes en su sección terrestre y la del Frente de Juventudes en su sección naval. Asimismo, intervinieron otras como la de la Policía Armada de Sevilla, la de la Base Aérea de Tablada o la de la Cruz Roja de Nerva. Las marchas de cornetas más antiguas de la ciudad de Huelva serían dos composiciones tituladas «Sión» y «Piedad», ambas dedicadas a los titulares de la cofradía del Santo Entierro y fechadas entre 1916 y 1924.[42]

Por su parte, las bandas de música que participaron cerrando cortejos procesionales tras los pasos de palio o incluso en alguno de misterio eran: la Banda de Música Municipal de Huelva, la del Regimiento de Infantería de Granada número 34 y la del Frente de Juventudes en su sección naval. A éstas se le unieron otras de fuera de la ciudad como la Banda de Música del asilo 'José Antonio' de Ayamonte, o las respectivas Bandas Municipales de Música de los pueblos de Bonares, Carrión de los Céspedes, Trigueros, Moguer y Minas de Riotinto.

Con respecto a las composiciones musicales, hemos de señalar que la marcha lenta o fúnebre representó la banda sonora prototípica de la Semana San-

42. Descubrimos las partituras de estas marchas procesionales gracias a que ambas se encuentran custodiadas en el archivo privado de Elena García de Soto, legado por su abuelo Jesús García, mayordomo de la cofradía del Viernes Santo entre 1916 y 1924.

ta de estos años. Los nombres de Chopin, Manuel Font de Anta, Mariano San Miguel Urcelay, Manuel del Castillo, Germán Álvarez Beigbeder, Camilo Pérez Monllor, Emilio Cebrián y Pascual Marquina, coparon la práctica totalidad de los repertorios de las bandas de música de plantilla. La marcha de procesión para banda de música más antigua de Huelva data de 1918; se titula «El Esclavo» y es obra de Manuel del Castillo, estando dedicada a la cofradía de los Judíos.[43] Entre las demás marchas locales destacaban «Descendimiento» (1954) y «Santísimo Cristo de la Victoria y Nuestra Señora de la Paz» (1945), obras también de Manuel del Castillo.[44] Otras marchas procesionales locales compuestas en estos años fueron «El Santo Entierro» (Enrique Díaz y Franco de Llanos, 1944), «Humildad» (Francisco Ortega Ramos, 1950) y «La Virgen de la Victoria» (Francisco Ortega Ramos, 1956). Marchas clásicas como «Amarguras» de Font, «Cristo de la Expiración» de Beigbeder y otras de corte militar como «El héroe muerto» de San Miguel Urcelay, tuvieron un gran protagonismo en los repertorios musicales de la época. Esta última marcha solía ser interpretaba en la Carrera Oficial onubense.[45] Era común utilizar música inspirada en acontecimientos de mitificación nacional y compuesta, principalmente, por militares[46].

La música de capilla apenas fue utilizada en las salidas procesionales y quedó reservada, como hemos expresado con anterioridad, para actividades cultuales

43. Hemos hallado que la marcha procesional «El Esclavo» fue compuesta en 1918 por el maestro Castillo para la cofradía de los Judíos de la Merced gracias a un recorte de prensa del diario *La Provincia* con fecha de 30 de marzo de 1918.

44. «Santísimo Cristo de la Victoria y Nuestra Señora de la Paz» fue compuesta en 1945 y estaba dedicada a la hermandad de los Mutilados. Por su parte, «Descendimiento» está fechada en 1954 y Manuel del Castillo la dedicó a su Hermandad del Descendimiento.

45. En el artículo titulado 'La música en Semana Santa', firmado por Antonio Sarabia en la revista local *Lignum Crucis* de 1955, se afirma: «¡Y cómo no expresar la emoción con que se ejecuta en la carrera oficial esa bella marcha que se titula 'El héroe muerto'!».

46. «El héroe muerto», por ejemplo, fue dedicada a la memoria del escultor Julio Antonio —su verdadero nombre era Antonio Rodríguez Hernández—, fallecido en Madrid el 15 de febrero de 1919 a los treinta años de edad. El título de la composición se debe a una escultura con el mismo nombre —original del propio Julio Antonio— dedicada a los 'héroes de 1811', es decir, a los españoles que tenazmente resistieron en Tarragona en mayo de 1811 el acoso francés durante la Guerra de Independencia. Mariano San Miguel —quien no llegó a conocer a Julio Antonio— tomó el nombre a raíz de una fotografía de la mencionada escultura, publicada en el número 268 de la revista ilustrada *La Esfera*. Para la mitificación de la guerra de la Independencia, su conversión en uno de los mitos fundacionales del nacionalismo español y las diferentes versiones nacionales construidas en el siglo XIX, recomendamos consultar Álvarez Junco (2001). Para profundizar en la flexibilidad simbólica y la resignificación nacionalista que de la fiesta civil del 2 de mayo hizo el régimen de Franco en sus años fundacionales, véase Box Varela (2008: 211-221).

internas como funciones o besapiés a las imágenes sagradas. Únicamente en la Semana Santa de 1959 tenemos noticias de que se contratara un trío de capilla para la salida en procesión de la imagen de Nuestra Señora en su Soledad de la cofradía del Silencio en la tarde del Viernes Santo.[47]

La saeta y el martinete, en cambio, sí jugaban un papel protagonista en las calles de la Huelva de este tiempo. Paco Toronjo, Paco Isidro, *Carnicerito*, Antonio Rengel, *el Cañita*, el Muela, el Niño de Barbate, Manuela Sánchez —*la Niña de Huelva*—, y algunos más, eran iconos anuales del público onubense, que esperaba sus cantes en lugares castizos de la ciudad o de fuerte significación para las cofradías. Los altos del bar Onuba, el balcón de la cervecería Viena, el de la peluquería situada frente a la parroquia de la Concepción, el de la Casa Federico Alpresa, la terraza florida del Casino Comercial o los balconcillos frente a la iglesia de San Francisco, eran lugares estratégicos donde solían lucir sus voces los profesionales y aficionados onubenses a la saeta. Las reseñas de esos instantes del recorrido en la prensa y la multitud de letras de saetas que se publicaban en las revistas locales de Semana Santa son testigos de la importancia de este palo del flamenco en la atmósfera ritual de la fiesta pasionista.

Los cortejos ceremoniales

Hablar de los nazarenos y penitentes de la época y, a grandes rasgos, del protocolo de los cortejos procesionales exigía, en primer lugar, analizar con detenimiento las descripciones que de las procesiones de Semana Santa realizaron los diarios de prensa local. En este apartado se expone una elaborada y cuidada síntesis de los datos que, en ese sentido, han proporcionado las crónicas periodísticas de la época y las revistas de temática cofrade. Nos detendremos en explicar las transformaciones que sufrieron los hábitos nazarenos de las diferentes hermandades y en conocer el papel que jugaron otros componentes de las procesiones como los acólitos, la figura del preste, las autoridades o los escoltas.

47. Según la crónica del diario *Odiel* de 26 de marzo de 1959, p. 4, «la piadosa Hermandad de Nuestra Señora en su Soledad, conocida por 'el Silencio', que hace estación en la noche del Viernes Santo, de la parroquia de la Inmaculada Concepción, llevará este año en su recorrido una escogida capilla musical que, durante el mismo, interpretará los versículos del 'Miserere'».

Durante los tres años que duró el desarrollo de la Guerra Civil en el resto del Estado, las procesiones de Semana Santa de Huelva tuvieron un carácter de excepción. En algunas crónicas de 1937 se decía que en cofradías como Pasión y los Judíos podían participar en los cortejos hermanos y no hermanos de la corporación siempre que vistieran el hábito nazareno. También fue usual la participación de nazarenos de otras hermandades en ciertas procesiones en virtud de permisos o deferencias, ya fuera por no haber podido realizar la salida en su día, como acto de fraternidad y unión entre corporaciones, con la finalidad de engordar los escasos cortejos de esos años o como una suma de todas estas circunstancias. En la comitiva del paso de la Virgen de la Consolación procesionaron nazarenos de otras hermandades en acto de representación. La Virgen del Mayor Dolor de San Francisco también fue acompañada por nazarenos de otras hermandades. Con la Virgen de los Dolores de los Judíos procesionaron nazarenos de las cofradías de San Francisco y Pasión.[48] Esta circunstancia fue repetida durante los años cuarenta en la primera salida de la Victoria —que fue acompañada por nazarenos de la Oración en el Huerto—, en las dos primeras de la Borriquita o tras la reorganización del Santo Entierro.

Asimismo, en los años del conflicto, las cofradías fueron escoltadas al comienzo de la procesión y en los pasos por la Guardia Civil, piquetes de requetés carlistas, policía urbana y, sobre todo, por piquetes de FET y de las JONS, además de contar con la participación de multitud de autoridades civiles y militares que presidieron las procesiones junto a las eclesiásticas. La práctica totalidad de las procesiones y actos cultuales tuvieron carácter de rogativas por el fin de la contienda y para la concesión de todo tipo de gracias espirituales al general Franco y al ejército del bando nacional. En este sentido, desde 1938 la procesión de la Soledad del Silencio jugó este papel de manera oficial:

> 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

48. Información contenida en las crónicas del diario *La Provincia* de los días 23 (p. 2), 25 y 27 de marzo de 1937.

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.[49]

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.[50]

Aunque la cofradía del Silencio abanderó la oficialidad de los desfiles penitenciales entre 1938 y 1944, año en que vuelve a procesionar el Santo Entierro, en realidad todas las procesiones fueron presididas por multitud de altos cargos civiles, militares y eclesiásticos. El gobernador civil y el gobernador militar solían ostentar la presidencia de una cofradía cada día de la Semana Santa junto a algún alto mando local de FET y de las JONS y el arcipreste y/o el párroco. Aquellos días en que había más de una hermandad en la calle, solían nombrar a algún otro jerarca para que actuara en su nombre en la procesión a la que no podían asistir. Las cofradías existentes con anterioridad a la guerra vieron invadidos sus cortejos por una extensa corte de autoridades civiles y militares entre 1937 y 1945.

Lo cierto es que la participación de autoridades cívico-militares no fue algo novedoso en los desfiles procesionales de las semanas santas del régimen franquista, como sí lo fue la efervescencia de una estética paramilitar y fascistizada, muy intensa —sobre todo— hasta el primer lustro de los años cuarenta, como se detallará más adelante. La participación de militares y élites políticas tradicionales y conservadoras había sido una constante durante toda la Restauración. Lo realmente extraordinario fue su multiplicación, la invasión protagonizada en todas y cada una de las procesiones de Semana Santa y, sobre todo, los reconocimientos públicos y las relaciones simbólicas, a través de nombramientos honorarios, ofrendas y donaciones, que entablaron las cofradías y las diferentes autoridades.[51]

49. Así lo narra la reseña que hace el diario *Odiel* el 10 de abril de 1938, p. 4.
50. Así se desprende de la crónica que hace el *Diario de Huelva* el día 10 de abril de 1941, p. 5.
51. «Era indispensable […] militarizar y solemnizar las conmemoraciones y el recuerdo de los principales acontecimientos de la guerra» (Rina Simón, 2015b: 96). En el caso de Granada, Hernández Burgos

Con la fundación, en 1943, de la hermandad de los Mutilados y la reorganización, en 1944, del Santo Entierro, se establecieron éstas como procesiones oficiales en las que quedó representada la triada del poder que componían gobernador civil —que era también el jefe provincial de FET y de las JONS—, gobernador militar y arcipreste —a partir de 1954 sería el obispo—, uniéndose con posterioridad también a la oficialidad la procesión de la hermandad de los Judíos, debido a su estrecha vinculación con la diputación provincial y con el cabildo catedral. Estas tres procesiones oficiales eran presididas, simbólicamente, por el jefe del Estado —Hermano Mayor Honorario de esas tres cofradías y algunas más—, que designaba al gobernador militar para presidir en su nombre la de los Mutilados, al alcalde para la de los Judíos y al gobernador civil para la del Santo Entierro. Protocolariamente, iban situados tras el paso de palio y antecedidos por una escuadra de gastadores del Regimiento de Infantería, que iba escoltando el paso.

También otras autoridades, como el presidente de la Comisión de Cofradías —después Consejo General de Cofradías—, varios tenientes de alcalde de la corporación municipal, el presidente de la audiencia, el secretario local del Movimiento y distintos jerarcas militares y civiles que tenían relaciones con las diferentes hermandades, ocuparon significados puestos en los protocolos de las cofradías en la calle. Durante los años cuarenta y cincuenta las diferentes procesiones continuaron siendo escoltadas, tanto al comienzo como a la altura de los pasos, por miembros de la Guardia Civil, la policía municipal de gala, miembros de la Marina y, sobre todo, por piquetes de las diferentes secciones que componían FET y de las JONS.

En lo concerniente al cuerpo litúrgico de las cofradías, compuesto por los acólitos y el preste, debemos decir que iba situado delante de los pasos, a excepción del preste que iba colocado tras el último paso de la procesión, normalmente el de palio. Este papel era desempeñado por el párroco o director espiritual de la corporación. Prácticamente todas las cofradías lucieron esta figura del preste en su cortejo durante las décadas de los cuarenta y cincuenta. Sin embargo, en la mayoría de las hermandades, el cuerpo de acólitos —que por lo general lo solían componer niños— vio reducidas sus funciones, pues no todas

(2011: 286-287) también destaca que «la Semana Santa pasó por un proceso de «fascistización» y, sobre todo, militarización que marcó esta festividad durante un largo periodo de tiempo».

poseían el preceptivo juego de ciriales. Hubo cofradías que únicamente pudieron procesionar con acólitos turiferarios para incensar los pasos.

Por las crónicas del diario *Odiel* y gracias a algunas fotografías de la época, hemos conocido que las cofradías de los Mutilados, la Vera Cruz y Oración en el Huerto, la Buena Muerte, las Tres Caídas, Pasión, los Estudiantes y los Judíos lucieron, puntualmente en al menos uno de sus pasos, el acompañamiento de acólitos, aunque no siempre pudieron darle continuidad en el tiempo. En la cofradía de los Mutilados observamos la existencia de acólitos ceroferarios escoltando el paso de palio gracias un documento fotográfico datado entre los años de 1945 y 1948. En las Tres Caídas hubo acólitos en 1952, año en que estrenaron un juego de dalmáticas (Tello Camacho, 1993). La Buena Muerte poseía un juego de ciriales que Jesús Domínguez había labrado en 1953, lo que nos hace suponer que, a partir de dicho año, pudieran haber sido ya utilizados en algún lugar del cortejo penitencial. De las otras cuatro cofradías lo único que poseemos son dudosas reseñas de prensa, como la que hace el diario *Odiel*, el 29 de marzo de 1961, sobre la cofradía de Pasión: «delante del paso de la Virgen iban numerosos acólitos con dalmáticas».[52] Otra de esas hermandades que procesionaron con acólitos ceroferarios sólo durante unos años fue la de los Estudiantes. Esta cofradía no poseía ciriales en propiedad, pero gracias a que José Antonio Gentil, uno de sus fundadores, era un hermano de importancia en la sevillana hermandad del Museo, la misma prestaba a la corporación onubense tanto su juego de ciriales como algunas insignias para la realización del desfile procesional, al menos en sus primeros años de existencia. Así lo testifica Pepe Ruiz, uno de sus fundadores:

> Con mi coche se transportaban todas las cosas del Museo a la hermandad. Nos prestaban todas las dalmáticas. Fue la primera vez que aquí en Huelva se veían dalmáticas de este tipo. Luego ya todas las hermandades las tenían. Y la bandera, el Sine Labe de la Virgen… todas esas [insignias] eran de la Hermandad del Museo. Los ciriales también los prestaba.[53]

52. Crónica de *Odiel* de 29 de marzo de 1961, p. 5.
53. Palabras de José Ruiz Domínguez, fundador de los Estudiantes, 87 años.

Los hábitos nazarenos sufrieron hondas transformaciones en estos años. Con anterioridad a 1936, Huelva tenía seis hermandades que lucían un hábito con capa: Pasión, San Francisco, la Oración en el Huerto, la Buena Muerte, los Judíos y el Santo Entierro. Por su parte, la de la Vera Cruz utilizaba un hábito de ruan con cola, mientras que la del Nazareno vestía su particular túnica penitencial de sotana morada. Este paradigma sería alterado durante la posguerra y el primer franquismo, principalmente debido a la mísera situación económica de las hermandades, que verían en el ahorro de tela una posibilidad de aumentar su nómina de nazarenos. De esta forma, las cofradías de Pasión, San Francisco, la Buena Muerte, el Santo Entierro y las nuevas de los Mutilados, la Borriquita, la Cena, las Tres Caídas y el Descendimiento eliminarían el uso de la capa en los nazarenos de sus cortejos, manteniéndolas únicamente en las presidencias para los directivos y para el cuerpo de diputados de tramo. La archicofradía de la Vera Cruz y Oración en el Huerto decidió, tras su fusión, realizar la estación penitencial con el antiguo hábito blanco de la Oración pero eliminando la capa. El mantenimiento de la capa en los hábitos a vestir por los directivos nos sugiere que la decisión de suprimirla fue coyuntural aunque alargada en el tiempo, y que respondía principalmente a motivos económicos y simbólicos, realzando el estatus ceremonial de la persona que ocupaba un puesto en la presidencia. Únicamente la hermandad de los Judíos y la nueva cofradía de la Victoria optaron por mantener la capa para todo el cuerpo de nazarenos.[54]

Los Estudiantes tomaron como modelo los habituales hábitos de las hermandades de negro, compuestos por túnica negra ceñida con esparto, pero eliminando la cola con la finalidad de ahorrar dinero en tela.[55] Una decisión parecida fue la adoptada por la cofradía del Silencio que, una vez que determinó recuperar el antiguo hábito de la Vera Cruz en el año 1945, finalmente optaría por suprimir la cola. Una cola que volvería a restablecer para la Semana Santa

54. Sin embargo, la cofradía de los Judíos terminaría por eliminarla con posterioridad, probablemente llevada por las mismas razones que el resto de corporaciones.

55. En la entrevista al fundador de los Estudiantes Pepe Ruiz, le preguntamos por el hábito de la hermandad a lo que respondió lo siguiente: «el esparto era cosa de Pepe Gentil; el esparto era mediano de diez o doce centímetros… sería también porque sería el más barato. Aquí sólo había con cola una —que yo recuerde—, la del Silencio. Y luego ya pusieron alguna más pero… probablemente fue también una cuestión de dinero. Una túnica con cola valía mucho más».

de 1954.[56] La hermandad del Nazareno, por su parte, continuó utilizando el mismo hábito que años atrás. Los tipos de tela con mayor preeminencia en la Semana Santa de esos años para la confección de túnicas de nazarenos fueron la sarga y el raso. Este último tejido sirvió, principalmente, para los antifaces o «*morriones*» de los nazarenos y para las capas de los directivos de ciertas cofradías, siendo la sarga la tela preferida para la confección de la túnica.[57]

Los hábitos solían ser propiedad de las cofradías y, generalmente, eran confeccionados desde dentro de las propias hermandades, siendo suministrados por ellas a sus hermanos y teniendo que ser posteriormente devueltas. Se repartían junto a la papeleta de sitio en el lugar donde la cofradía tuviera establecida la secretaría, que normalmente era en los propios templos, en la casa del cura o en un edificio adyacente. Sin embargo, hubo hermandades que las distribuían en la casa de algún miembro de la junta de gobierno. El reparto se efectuaba a escasos días de la procesión, en las jornadas previas a la Semana Santa, habiendo cofradías como la Vera Cruz y Oración o el Nazareno que, por salir el Jueves y Viernes Santo, lo alargaban hasta los primeros días de la Semana Santa. Este acto de distribución de túnicas solía anunciarse en la prensa local.[58] Lopa Garrocho relata cómo se efectuaba todo este proceso en la hermandad de Pasión en los días previos a la salida procesional:

> En aquellos años, la Secretaría y la recogida de túnicas se efectuaba en la calle General Moscardó, en plena zona del barrio de San Sebastián y Rafael Clares, un

56. Así lo atestigua la crónica que el diario *Odiel* publica de la procesión del Silencio el Sábado Santo 17 de abril de 1954, p. 5: «la novedad más destacada de ésta en el presente año ha sido que sus penitentes han vuelto a utilizar en sus túnicas negras las largas colas de antaño».

57. Para conocer, con más exactitud y en mayor profundidad, los hábitos que utilizaron las hermandades penitenciales onubenses en estos años, recomendamos consultar las diferentes publicaciones de la revista cofradiera *Mater Dolorosa* entre 1945 y 1950 —en especial las publicadas en 1946 y 1947, en las que aparecen dibujados a color todos los hábitos nazarenos de las cofradías onubenses del momento—, la revista *Huelva Sagrada* de 1956 y Sugrañes Gómez y Gil-Mazo (1991).

58. A modo de ejemplo citaremos el siguiente anuncio que la cofradía del Nazareno publicó en el diario *Odiel* el día 2 de abril de 1944, p. 4: «Se pone en conocimiento de los hermanos que el reparto de túnicas se efectuará los días 3 y 4 de abril, en la secretaría de esta hermandad, calle Concepción, Casa Rectoral de nueve a diez de la noche. Todos los hermanos, sean o no directivos, que posean túnicas en propiedad, así como los que las tengan en su poder desde el año anterior, deberán asimismo pasarse por la secretaría en los días y horas señalados para la distribución de sitio, sin cuyo requisito no podrán formar en la procesión».

amigo de mi padre, facilitó todos los trámites para que, por fin, en el año de 1955, con los reglamentarios 10 cumplidos, pudiese hacer el desfile procesional con mi túnica morada.

Entonces no tenías que hacértela, te la daba en préstamo la Hermandad entre todas las que habían quedado «sin recoger» y te acoplabas la que más se acercaba a tu talla. Sin recoger quería decir que, al finalizar la Semana Santa, debías entregarla en una caja, habitualmente de zapatos, atada con una cuerda y tu nombre hasta el año siguiente. Si no ibas quedaba para los «nuevos» o alguien que, consecuencia del crecimiento, quería cambiarla por otra de mayor tamaño (Lopa Garrocho, 2017: 175).

En esos años, por lo general, los horarios de salida de las cofradías eran tardíos, a excepción del de la Borriquita. Hubo años que algunas cofradías que salían del Corazón de Jesús —por entonces el templo más alejado del centro— adelantaron un poco su salida, por lo que pudieron procesionar en torno las siete en punto o siete y media de la tarde. Sin embargo, lo habitual era que los horarios de salida de la mayoría de las hermandades se concentraran entre las ocho de la tarde y las diez de la noche, siempre dependiendo de la distancia entre la iglesia y la Carrera Oficial. Suponemos que estos eran los horarios acordados y establecidos para que, una vez finalizada la jornada laboral en los días que antecedían al triduo sacro, la gente pudiera participar en mayor medida en el cortejo procesional. También fue muy común que cofradías que no pudieron realizar la estación penitencial en su día de salida por causa de la lluvia la trasladaran a algún otro día de la Semana Santa, siempre que se contara con el beneplácito de la Comisión o Consejo de Cofradías y de las hermandades que desfilaran en esa jornada.

Sobre datos estadísticos fiables de los cortejos de nazarenos poco hemos encontrado. Si creemos lo publicado por la revista cofradiera local *Consolación* de 1949, en la cofradía de Jesús de la Pasión salieron «más de trescientos nazarenos» en esa Semana Santa. Francisco Rodríguez expone lo siguiente en la revista *Lignum Crucis* de 1955:

Para el desfile procesional […] el número de hermanos que desean acompañar a sus Titulares es superior al de túnicas disponibles. Ya no es necesario enviar una citación a cada uno, sino que basta una simple nota en la prensa para que la ma-

yordomía se vea invadida por éstos. Y ya tenemos a la hermandad en la calle en un derroche de superación, luciendo todos sus estrenos y dando realce y boato a nuestra Semana Santa. El desfile se inicia dentro del mayor orden y compostura. El paso por la carrera oficial es normalmente irreprochable… pero pasada ésta da comienzo una verdadera odisea y se hace casi imposible controlar a los penitentes y comienza la deserción hasta el punto de que las cofradías se recogen con menos de la tercera parte de hermanos con que salió de la iglesia.

Acerca del comportamiento de los miembros de la procesión, sirva como ejemplo este párrafo de un artículo del periodista Domingo Gómez Rey, *Flery*, sobre el ambiente cofradiero en la ciudad, publicado en el diario *Odiel*:

> Los penitentes, por lo general, vienen cumpliendo con las obligaciones que impone el mero hecho de vestir las túnicas. No quiere esto decir que no se cometan transgresiones que hay que cortar a rajatabla por el prestigio de la procesión y de la respectiva hermandad, para cuyo efecto, los hermanos de insignias, encargados del orden de la misma, han de extremar su vigilancia. Lo cierto es que, aparte de aquellos lunares que tanto afean el conjunto, las procesiones vienen resultando admirables.[59]

Ambiente y actos cofradieros

En este apartado vamos a tratar algunas consideraciones acerca del ambiente cofradiero de la ciudad, realizando un análisis pormenorizado de las actividades, comportamientos y actos que rodearon el mundo de las hermandades y cofradías a lo largo del primer franquismo. El alfajor junto a los pestiños, hornazos, el arroz con leche y las torrijas, acompañados de aguardiente y *calentitos* —churros— con chocolate, solían ser los dulces más típicos que se producían en los días de Semana Santa en la Huelva de esta época. Así lo atestiguan diferentes crónicas halladas en revistas locales y, sobre todo, en el periódico *Odiel*. Una Semana Santa en la que convivieron fusionados, confundidos y mezclados

59. Fragmento del artículo «Con el ambiente cofradiero», publicado en el *Odiel* del Miércoles Santo 2 de abril de 1958, p. 6.

los ritos, la liturgia y la iconografía fascista falangista, militarista, tradicionalista y eclesiástica, con pasos que, al salir y recogerse en sus templos, eran recibidos a los sones del himno nacional, interpretado por las bandas de música, y con el saludo fascista, que era realizado por la mayoría del público asistente:

> 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.[60]

Un gesto —el del brazo en alto— que sería prohibido en 1944 por orden expresa del cardenal Segura en toda la archidiócesis de Sevilla, convirtiéndose en un nítido ejemplo de la tensión generada por esta interacción de símbolos, lenguajes y liturgias. Los sectores católicos, reaccionarios y tradicionalistas, en un intento por pretender una mayor ortodoxia religiosa sobre las procesiones, se enfrentarían a la tarea de difuminar esta mezcla de lenguajes políticos y religiosos que quedaban imbricados en los complejos rituales expresados durante la Semana Santa. Para muchos de ellos, la Cruzada y su santa celebración habían finalizado con la Victoria, y diversos jerarcas católicos, como el arzobispo Pedro Segura o el arcipreste Julio Guzmán, se centraron en buscar y profundizar en la pureza litúrgica religiosa de la Semana Santa. Sin embargo, jamás consiguieron arrancar del todo esa interacción entre símbolos fascistas falangistas, militaristas y católicos, como tampoco lograron ahogar ciertos comportamientos espontáneos y heterodoxos, llevados a cabo por elementos populares.

Aunque gozó de indisimulados mimos y apoyos por parte de las diferentes autoridades, lo cierto es que la Semana Santa de estas décadas tuvo innumerables inconvenientes de tipo económico para hacerse realidad en la calle cada primavera. La vida interna de las cofradías era muy exigua o prácticamente inexistente. La misma se reducía, por norma general, a la preparación y realización de la salida procesional, a la asistencia que pudieran concentrar los cultos cuaresmales, a las intermitentes reuniones de las juntas de gobierno y al desin-

60. A modo de ejemplo, exponemos esta breve reseña del final de la procesión de la cofradía de San Francisco que hacía el diario *Odiel* el 21 de marzo de 1940, p. 6.

teresado esfuerzo y atención mostrada por algún grupo de cofrades muy fieles.[61] El sustento material de estas asociaciones piadosas se componía de las cuotas de sus hermanos, de las donaciones procedentes de instituciones públicas, comercios o particulares y de aquellas actividades de corte benéfico que realizaban algunos de sus componentes, como las rifas o las corridas de toros. En palabras del cofrade Francisco Rodríguez:

> La vida económica de las hermandades se desenvuelve dentro de notoria estrechez, ya que sus ingresos son limitados y reducidos. Por término medio una cofradía puede obtener un ingreso por cuotas de hermanos de unas 12 a 18 mil pesetas anuales, y muchas de ellas se darían por contentas de alcanzar estas cifras. Ante esta realidad comprenderéis que la superación constante de las cofradías onubenses se debe única y exclusivamente a los desvelos y aportaciones de sus devotos y hermanos, que con sus donativos económicos o con su trabajo entusiasta y desinteresado, ideando y poniendo en práctica medios adecuados para la obtención de fondos, han conseguido rehacer nuestra Semana Mayor, recogiéndola de las cenizas de su total destrucción del treinta y seis para elevarla y darle el empaque y señorío que hoy nos ofrece.[62]

Es cierto que hubo cofradías en cuyo seno se congregaron personas de la burguesía local o en buena posición económica, que respondían ante las adversidades de corte material y que promovían la adquisición de enseres y el aumento del patrimonio. Ejemplo de ello fueron, durante todos estos años, las cofradías de los Mutilados, la Vera Cruz y Oración en el Huerto o la Buena Muerte. Otras, como la Borriquita o la Victoria, disfrutaron puntualmente de acciones de patronazgo. Pero, en general, las hermandades estuvieron regidas por personas pertenecientes a la clase media, y compuestas por una mayoría de hermanos de escala social modesta:

---

61. Díaz Hierro (1951: 56) denominó a estos cofrades fieles como los auténticos que practicaban el «capilleo»: «el 'capilleo' —que ahora se acrecienta con el entusiasmo de unos y con las minúsculas y saladas procesiones de los pequeños— es patrimonio de los menos, de poquísimos y el 'capilleo' es, en suma, lo que acrecienta el fuego que mantiene esta religiosidad externa de la conmemoración de la Pasión de Cristo».

62. Palabras de Francisco Rodríguez Rodríguez en su artículo 'Las cofradías por dentro', publicado en la revista *Lignum Crucis* de 1955.

> En Huelva están las Cofradías en poder de la clase media y modesta, pues la gente adinerada —salvo rarísimos casos— huye de estos caminos (Díaz Hierro, 1951: 56).

El cofrade Garrido Perelló exigía que las instituciones públicas y los comercios aseguraran anualmente la celebración de la Semana Santa para no revivir, año a año, las habituales incertidumbres que la rodeaban, algo que este señor ya venía reivindicando desde los años veinte:

> Los gastos de la salida […] no bajan de las cuatro mil pesetas […]. La Semana Santa necesita de la protección decidida de las corporaciones, porque es la fiesta más arraigada en el pueblo, la de mayor atracción, la que mueve más público, la que satisface más a nuestros sentimientos, la que todos los años esperamos grandes y chicos, atraídos por el arte, la belleza y solemnidad que revisten.[63]

A lo largo de todo el franquismo, fue común que cada año se realizaran suscripciones pro-salida de las cofradías con la finalidad de ayudar a paliar los gastos económicos. Estas suscripciones eran lideradas por empresarios, negocios y muchos particulares, lo cual hemos observado en las páginas de la prensa local anualmente. También tuvieron lugar otro tipo de actividades con las que se aportaron fondos para evitar la suspensión de los desfiles. Por ejemplo, según Tello Camacho (1993), el día 11 de marzo de 1948, se jugó un partido de fútbol entre el Recreativo de Huelva y el Celta de Vigo en el campo del Velódromo, cuya taquilla fue en beneficio de las hermandades de penitencia de la ciudad. La incertidumbre acerca de la salida de las cofradías fue una constante a lo largo de cada cuaresma, tiempo en el que se solían disparar multitud de rumores que señalaban la posibilidad de que ese año no hubiera desfiles procesionales, como en este texto de 1950:

> Ante el insistente rumor público —que esperamos no tenga confirmación— de la supresión de la Semana Santa de Huelva, por falta de recursos y aportaciones económicos para sufragar los cuantiosos gastos procesionales, el católico onubense […] se siente contrariado y emocionado de verse privado de las procesiones.[64]

63. Palabras de Pedro Garrido Perelló. Revista *Onuba Sacra* de 1942.
64. Fragmento del editorial de la revista *Mater Dolorosa* de 1950.

En la cuaresma de 1953, como tantos otros años, también había pesimismo en lo referente a la salida o no de las procesiones. El alcalde, Rafael Lozano, convocó una reunión el 3 de marzo con representantes del gremio del comercio, en la que les invitó a contribuir con dinero para sufragar los gastos para la celebración de la Semana Santa. Se acordó que el ayuntamiento aportaría cincuenta mil pesetas, el gremio de hosteleros treinta y cinco mil, y las hermandades ciento cincuenta mil (Tello Camacho, 1993). Un dinero que iba destinado a diferentes gastos irrenunciables, como el salario de los costaleros, la contratación de las bandas de música o la adquisición de cera y flores, principalmente. Y a los estrenos. Siempre había algo que estrenar: insignias, complementos de los pasos, túnicas nuevas, imágenes…

En los años cuarenta y cincuenta, en los escaparates de diversas tiendas del comercio del centro, se exponían algunos de los enseres que iban a ser estrenados por las cofradías en Semana Santa, costumbre que venía dándose desde los años veinte. Por Tello Camacho (1993: 23) conocimos que, a mediados del mes de noviembre de 1944, «la imagen [del Cristo de las Tres Caídas] fue expuesta en el escaparate del comercio de tejidos de don Diego Fidalgo, en la calle Concepción». Gracias a una entrevista realizada al mayordomo de la cofradía de la Buena Muerte, Manuel Gil Serrano, supimos que, durante la cuaresma de 1949, la citada hermandad expuso diversas piezas de su nuevo paso de palio.[65] Y la prensa local también se hacía eco de estas exposiciones cofradieras:

> Ayer quedó expuesto en un establecimiento de la calle de la Concepción el Santísimo Cristo de la Buena Muerte de la cofradía que lleva su nombre.[66]

> Nuestro buen amigo Ruiz se encuentra el hombre verdaderamente asombrado ante tanta magnificencia como ha podido observar a través de los escaparates de la población, donde se encuentran expuestos riquísimas candelerías, soberbios bordados y valiosas coronas.[67]

65. Entrevista publicada en la revista *Consolación* de 1949.
66. *Diario de Huelva* de 6 de abril de 1941, p. 2.
67. *Odiel* de 2 de abril de 1944, p. 2.

Las publicaciones y revistas cofradieras locales

La primera revista cofradiera de la cual se tiene noticia en Huelva data de 1920. Fue titulada *Semana Santa* y la edición corrió a cargo de la imprenta de Antonio Plata y la hermandad del Santo Entierro. En 1921, esta hermandad volvió a sacar un segundo número y apareció una nueva publicación, de la que desconocemos su nombre pero que sabemos fue dirigida por el periodista José Moreno Martín con «el deseo de hacer la mayor propaganda de las festividades de Semana Santa en Huelva».[68] En 1922, Antonio Plata editó y dirigió por primera vez la revista *Mater Dolorosa*, donde colaboraron, en años sucesivos, intelectuales de la talla de Manuel Siurot o Rogelio Buendía, entre otros. Durante el resto de los felices años veinte continuaron publicándose estas tres revistas y alguna otra que salía de manera esporádica. En los años de la Segunda República no se publicaron revistas de temática cofrade al suspenderse las procesiones de Semana Santa. Únicamente se editó *Mater Dolorosa* en 1935, al reanudarse ese año las salidas procesionales.

La guerra interrumpió todas las publicaciones y, para 1942, vería la luz la revista *Onuba Sacra*. En 1943, la compañía de prensa Publicidad Pulido inauguraba la suya propia, cuyo título fue *Semana Santa*; la dirigieron Domingo Gómez Rey, *Flery*, Antonio Segovia Moreno y Diego Figueroa Poyatos, siendo publicada hasta —al menos— el año 1948.[69] En 1945, se incorporó a la nómina de publicaciones cofradieras *Calvario*, que era la revista de la naciente Comisión de Cofradías. *Mater Dolorosa* volvería a editarse también en 1945.[70] Sus colaboradores irían desde diferentes autoridades eclesiásticas, como el arcipreste Julio Guzmán o el párroco de la Concepción José Manuel Romero Bernal,

68. Esta información procede de un artículo mecanografiado que firma Diego Díaz Hiero y que encontramos en la carpeta 191 de su fondo personal, custodiado en el Archivo Municipal. El título del mismo es 'Historia de nuestra revista de Semana Santa'.

69. Conocimos esta información gracias a un anuncio publicado en el diario *Odiel* el Martes Santo 23 de marzo de 1948, p. 5, promocionando la revista de esa cuaresma, que fue impresa en los talleres tipográficos de Guillermo Martín y dirigida por Antonio Segovia. Posteriormente, tuvimos acceso a las páginas de la revista gracias a su cesión por parte del informante Rafael Luis Alfaro Sánchez, que la conserva en su archivo privado.

70. «Después de unos años de justificada abstención de publicidad, basada en el alto espíritu patriótico que aconsejaba el menor consumo de papel para ediciones de lujo, MATER DOLOROSA reaparece hoy». Así lo anunciaba el editor, Antonio Plata, en el editorial de la revista de 1945.

hasta capillitas como Luis Martínez Sánchez,[71] Diego Díaz Hierro, Domingo Gómez, *Flery*, o Domingo Manfredi. La relación entre ultracatolicismo y extremo nacionalismo español sería una constante en multitud de artículos de esta revista, así como la unión indisoluble entre la sacrosanta religión, el providencialismo y la figura del Caudillo. Ejemplo de ello son estas palabras de un artículo de José Luis Contioso, titulado «El Señor de Pasión ¡Ingratitud!…», publicadas en *Mater Dolorosa* de 1947:

> ¡Señor: Que tu corazón, amor en la más pura acepción de la palabra, siga amando a ésta Patria hidalga y noble, que, en los momentos cruciales de la Historia, supo enarbolar el estandarte de la Fe, para que el amor que Tú predicaste con Tu muerte siga reinando entre los hombres! En estas horas de misticismo, de amor al Redentor, ante la Fe de todo un pueblo, digamos con orgullo de cristiano: ¡¡Cristo, latido de España, por su Omnímoda voluntad!!

En 1949, la revista cambió su formato, engrandeciéndolo, gracias a que contó con un extenso plantel de colaboradores de toda España, donde destacaban el entonces presidente de las Cortes Españolas, Esteban de Bilbao y Eguía, Rafael Sánchez Mazas, José María Pemán, Maurice Legendre, Álvaro Figueroa y Torres Mendieta —conde de Romanones— o Pilar Millán Astray, y otras personalidades de la vida militar, política y artística de la dictadura, como los escritores Xandro Valerio y Salvador González Anaya, el torero Mario Cabré o las actrices Josita Hernán y Maruchi Fresno. Ese número fue dirigido por el historiador local Diego Díaz Hierro. La revista se publicaría por última vez en 1950.

En 1949 se editaría, por parte de Publicidad Tarteso, la revista *Consolación* que, al parecer, también había sido publicada el año anterior. La dirigía y coordinaba desinteresadamente un grupo de capillitas por devoción a los titulares de la Buena Muerte y a modo de ofrenda, contando noticias y dedicando poemas a la cofradía y publicando los horarios e itinerarios del resto de hermandades. En 1951 vería la luz la nueva revista de la Comisión de Cofradías, que estaría dirigida por el cofrade Juan Caballero y Lama.

71. Luis Martínez Sánchez, alias 'el boniato', era profesor de Geografía e Historia en el Instituto de Segunda Enseñanza 'La Rábida' y abogado de la Cámara de la Propiedad y de la Marina. Su perfil lo conocimos en entrevista con el informante Fernando García de Soto, de 82 años.

Entre 1952 y 1960 se publicó la revista *Lignum Crucis*, que dirigía y editaba el periodista Domingo Gómez, *Flery*. En 1953, Diego Díaz Hierro dirigió *Huelva al pie de la Cruz* y, en 1956, publicaría una revista a la que denominó *Huelva Sagrada*. También en la década de los cincuenta, el diario *Odiel* comenzaría a publicar su número extraordinario de Semana Santa, un suplemento con reportajes, artículos, fotografías e información general de la fiesta que, por un precio extra, sería repartido cada Domingo de Ramos.

Con respecto a la censura eclesiástica, todas las revistas de Semana Santa del primer franquismo pasaban por la figura del censor, que era un cura designado específicamente para ello por el arzobispado de Sevilla primero y, posteriormente, por la diócesis de Huelva.

El pregón de la Semana Santa

En lo que respecta al pregón de la Semana Santa, hay que decir que su celebración comenzaría a producirse en el año 1945, una vez creada la Comisión de Cofradías. En sus tres primeras ediciones, la organización del acto prácticamente la acaparó la hermandad de los Mutilados que, en esos años, hacía gala de un omnímodo protagonismo en la Semana Santa onubense.[72] Fue un acto itinerante, pues tuvo lugar en diferentes sedes como el Gran Teatro (1945, 1946, 1948, 1949, 1950, 1952, 1954, 1956, 1958 y 1960), el Teatro Mora de la calle Gravina (1955, 1957 y 1959) y el auditorio de la Casa Sindical (1961). Todos los años estuvo presidido por diferentes autoridades civiles, militares y eclesiásticas, destacando las figuras del alcalde, el arcipreste —y, posteriormente, el obispo—, los gobernadores civil y militar, el teniente de alcalde delegado de cultos o el presidente de la Comisión y posterior Consejo de Cofradías. En lo organizacional estuvo caracterizado por ser tremendamente cambiante, pues se celebró en diferentes días y horarios según el año: al mediodía del Lunes de Pasión en su primera edición; en la mañana del Domingo de Ramos en 1946; la noche del Sábado de Pasión en 1947, 1948, 1949 y 1950; la tarde del Jueves de Pasión en 1952 y 1955; la mañana del Domingo de Pasión en 1954,

72. En el anuncio del pregón publicado por el diario *Odiel* de 29 de marzo de 1947, p. 2, se afirma que el mismo iría especialmente dedicado a la hermandad de Caballeros Mutilados.

1959, 1960 y 1961 y en la tarde-noche del Viernes de Dolores en 1956, 1957 y 1958. A pesar de su carácter itinerante y sus diferentes horarios anuales sí gozó de continuidad, aunque no existen referencias del acto ni en 1951 ni en 1953, mientras que en 1947 fue pronunciado a través de la emisora local de Radio Huelva.

Los pregoneros de los años que van de 1945 a 1961 se caracterizaban por ser hombres de la cultura del momento, pero también muchos de ellos por ser élites del franquismo, militares, puestos políticos procedentes de las entrañas del Movimiento o personalidades de la burguesía local. Dos de los pregoneros —José Luis de la Rosa Domínguez y Luis Morales Oliver— habían pregonado con anterioridad la Semana Santa de Sevilla, mientras que uno —Domingo Manfredi— lo hizo a la postre.

Relación de pregoneros de la Semana Santa de Huelva (1945-1961)

Año	Pregonero	Perfil
1945	Domingo Manfredi Cano	Periodista de Radio Nacional de España y escritor. Militante de FET y de las JONS
1946	Gregorio Romero Vicient	—
1947	Domingo Manfredi Cano	Ídem
1948	José Cádiz Salvatierra	Profesor de Historia. Onubense afincado en Jerez de la Frontera
1949	Diego José Figueroa Poyatos	Abogado, escritor y cofrade onubense de los Judíos y los Estudiantes
1950	Diego José Figueroa Poyatos	Ídem
1951	Sin datos	—
1952	Luis Morales Oliver	Catedrático de Lengua y Literatura española[73]
1953	Sin datos	—
1954	Juan de Gorostidi Alonso	Abogado y alcalde franquista de Moguer

Año	Pregonero	Perfil
1955	Enrique López Márquez	Político franquista. Presidente de la Diputación Provincial de Huelva
1956	Antonio Segovia Moreno	Abogado y político. Alcalde franquista de Huelva (1955-1960)
1957	José Luis de la Rosa Domínguez	Profesor universitario, político franquista, escritor y cofrade sevillano[74]
1958	Alfonso Cruz Auñón	Notario y político franquista[75]
1959	Eduardo Fernández Contioso	Médico y cofrade onubense
1960	Juan Cerisola Rojas	Abogado, militar, cofrade de los Mutilados y de la Oración en el Huerto y Vera Cruz
1961	Rafael Manzano González	Periodista onubense[76]

Fuente: Elaboración propia.

73. Este guipuzcoano había estudiado en el colegio de los padres agustinos de Huelva antes de licenciarse y doctorarse en la Universidad de Madrid. También había pregonado la Semana Santa de Sevilla en 1946. Cuando dio su pregón en Huelva era ya director de la Biblioteca Nacional.

74. «Nacido en Sevilla el viernes 20 de marzo de 1914, José Luis de la Rosa Domínguez fue un activo y destacado cofrade, habiendo pertenecido a diversas hermandades como el Calvario, la Amargura y San Roque, llegando a ostentar cargos en las juntas de gobierno de todas ellas. Igualmente, participó en la fundación del actual Consejo General de Hermandades y Cofradías, actuando concretamente en la elaboración de sus primeros estatutos en el año 1954, siendo aprobados al año siguiente, además de haber sido secretario de esta institución en sus inicios. Dirigió el Museo de las Cofradías, de efímera vida en los años 50 del pasado siglo, y en 1966 publicó un magnífico libro titulado *Sevilla entre lo Divino y lo Humano*.

En el plano profesional, fue diputado provincial y secretario del Colegio de Doctores y Licenciados del Distrito Universitario de Sevilla, habiendo sido también profesor universitario. Fue director de la emisión Sevilla de Radio Nacional de España, y dirigió la desaparecida pero muy recordada revista 'Macarena', publicación anual iniciada en 1948 y mantenida hasta 1963.

Pronunció infinidad de disertaciones, entre las que cabe destacar el primer pregón de la Virgen del Rosario, patrona de Rota (Cádiz) en 1949; el de la Virgen del Rosario, patrona de Cádiz, en 1952; el de la Semana Santa de Sevilla en 1953; la charla 'Cómo los sevillanos saben coronar a la Virgen de la Amargura', a modo de lo que hoy llamaríamos pregón de la coronación, en 1954; el primer pregón de la Semana Santa de Utrera en 1955; el primero de la Semana Santa de Lebrija en 1961; el primero también de las Glorias de Sevilla en 1968; el pregón de la Esperanza, organizado por su hermandad de San Roque, en 1980; o el pregón del Rocío de Rota (Cádiz) en 1983, entre otros. Falleció en la misma ciudad que lo vio nacer el jueves 23 de noviembre de 1989, a la edad de 75 años» (Labrador Jiménez, 2013: 385-388)

El acto solía guardar la misma estructura cada año, constando de una presentación del orador, la interpretación de un par de marchas procesionales por parte de la banda municipal de música, la declamación del pregón y la intervención final del obispo, que concluía con los sones del himno nacional. Las marchas más interpretadas fueron «Amarguras» de Font de Anta y «Santísimo Cristo de la Victoria y Nuestra Señora de la Paz» de Manuel del Castillo. Días después de su celebración, normalmente coincidiendo con los días de Semana Santa, algunos de los pregones eran publicados por partes en las páginas del diario *Odiel*.

75. Cruz Auñón ostentaba el cargo político de teniente de alcalde y delegado de cultos del ayuntamiento, algo que conocemos gracias al programa de mano de su pregón, encontrado en la carpeta 1056 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal.

76. Este onubense se inició desde joven en el periodismo, licenciándose en la Universidad de Santander. Según el diario *ABC* de 5 de noviembre de 1969, p. 56, recibió ese año la medalla de plata al mérito en el trabajo, habiendo obtenido también otros premios, como el de periodismo Ciudad de Barcelona y el Eugenio d'Ors de la Asociación de la Prensa. Fue profesor de la Escuela de Periodismo de la Iglesia en Barcelona y publicó las biografías de Juan XXIII, Pío XII, De Gaulle o Churchill, entre otras.

Procesos de fascistización, militarización y recatolización en la Semana Santa de Huelva

> 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. […] La Humanidad redimida por la sangre de Cristo. 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.[1]

Como habíamos apuntado con anterioridad, en sus años fundacionales, el régimen se debatió entre dos modelos ideológicos para abordar la tarea de su cimentación: la construcción de un Estado corporativo, extremadamente nacionalista y de confesión católica, como pretendían los sectores católicos y monárquicos —tradicionalistas y alfonsinos— por un lado; o bien, la edificación de un Estado totalitario fascista, que era lo que defendía el sector falangista del régimen, es decir, los componentes de la antigua FE y de las JONS de José Antonio. Entre ambos proyectos ideológicos hubo profundas confluencias, pero también puntuales aunque tensos conflictos. Confluencias y conflictos que se expresarían, generalmente, en el plano de lo simbólico.

1. Fragmento 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.

La jerarquía eclesiástica y sus representantes políticos nunca estuvieron subordinados en esa relación de simbiosis y tensión entre fascismo falangista y nacionalcatolicismo contrarrevolucionario, autoritario y tradicionalista. Los franquistas más representados por las tesis fascistas falangistas se afanaron para erigir un proyecto de «religión política» acaudillado por Franco. Pero para que se diera una verdadera religión política habría sido indispensable la construcción de un modelo de nación sagrada y de un mensaje soteriológico y teleológico que se diferenciara claramente de la religión católica, algo que en el régimen franquista jamás se dio. Por el contrario, la presencia de la Iglesia fue omnímoda y constante, favoreciendo la construcción de una identidad nacionalista española mitificada, basada y fundamentada en su consustancialidad católica, ciertamente recubierta de una estética y una expresividad fascistizadas, pero bajo el manto protector y legitimador de la Iglesia.[2]

Desde el comienzo de la dictadura, los sectores nacionalcatólicos construyeron y propagaron el mito de la fundación y legitimación sagrada del nuevo régimen, mito que se estructuró sobre un principio teocrático, el de la gracia de Dios, «porque Dios lo quiere». El credo político nacionalcatólico franquista se basó en interpretaciones bíblicas, con un marcado componente mesiánico, providencialista, confundido con simbología y praxis fascistizadas, pero constantemente bendecido por la Iglesia católica.[3] Este nacionalcatolicismo fascistizado se estableció como el corpus ideológico dominante en el seno del régimen, presentándose como el guardián de la esencia y de la identidad española. La imagen que había que representar era el de una Iglesia-Pueblo, elegida por Dios, que caminaba hacia sus designios, protegida y guiada por un enviado celestial, providencial, que era el Caudillo.[4] España era y debía seguir siendo la reserva tridentina espiritual

2. Véanse los ya citados trabajos de Casanova Ruiz (2005) o Rina Simón (2016).

3. En palabras de Rina Simón (2016: 177), «las autoridades católicas bendijeron a las instituciones sublevadas bajo un principio teocrático: sólo de Dios, y por tanto, de su Iglesia, emana el poder y la autoridad. El clero, lejos de tener un papel subordinado en la construcción de los imaginarios nacionales, capitalizó esferas simbólicas fundamentales en la construcción de las memorias de la dictadura».

4. La hispanista Giuliana di Febo (1988: 58) diría: «España es guiada por Franco, nuevo Moisés, a la cabeza del nuevo pueblo de Israel hacia el cumplimiento de la Gran Promesa; a su vez, el ejército 'cruzado', investido de la misión redentora de España está formado en defensa de la civilización cristiana contra la barbarie, empeñado en un choque entre el divino Jesús y el judío Carlos Marx». «Franco se transformaba en el elegido por Dios para que, una vez ganada la guerra, dirigiese con buen tino a España en los tiempos de paz» (Box Varela, 2008: 94).

del mundo, por lo que había que recatolizarla, recristianizarla de ciertos influjos ideológicos que procedían del exterior: el materialismo, el ateísmo, el laicismo, el anarquismo, el marxismo, el republicanismo, el liberalismo, los movimientos soberanistas y otras corrientes ideológicas revolucionarias.

La explicación generalizada que instauró el régimen del porqué de la Guerra Civil y la posterior dictadura fue la de la necesidad de reaccionar con una *Cruzada de Liberación Nacional* contra la deriva política e ideológica de la República instituida en el país, influida por diversas corrientes ideológicas de procedencia exótica que venían a destruir la moral y la identidad profundamente católica de la población española. Lo que se hizo fue reaccionar a un ataque que —se explicaba— procedía de fuera. La tesis que generó el régimen dictaba que España era un país unido de manera consustancial al catolicismo, en el que el nacionalismo español había estado, a lo largo de toda su historia, fusionado con el ideario de la religión católica y que, a partir del siglo XIX, debido a la introducción de corrientes ideológicas ajenas, se sintió vilmente atacado, envenenado, viendo invadidos los principios básicos de la sociedad española. Entonces, el ejército, la Iglesia y la gente de orden —oligarquías locales, burgueses conservadores, monárquicos autoritarios y tradicionalistas, falangistas, terratenientes, católicos, etc.— no tuvieron otra opción que reaccionar contra el antagonista invasor moral: las llamadas *hordas marxistas*, los *hijos de Caín* o *los sin Dios*; en definitiva, lo que denominaron como *los rojos*, la *España roja* o la *anti-España*. Un antagonista ideológico que fue derrotado el 1 de abril de 1939, hecho prisionero, reducido a cenizas y sepultado en la fosa común de la Historia durante el régimen. En palabras de Box Varela (2008: 219), una «retórica marcadamente nacionalista destinada a consolidar la heterogénea identidad nacional de los sublevados frente al *otro* republicano, extranjerizante y traidor». Esta tesis, que cohesionó los diversos imaginarios franquistas, tuvo una importancia fundamental porque fue la explicación oficial que se impuso en los aparatos educativos y propagandísticos del Estado a lo largo de toda la dictadura. En definitiva, una memoria escrita por los que vencieron en la guerra.

> 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 y, por tanto, insuperable, mal que pese al monstruo de la inversión que dijo que España había dejado de ser católica.

> 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.[5]

Las cofradías onubenses, muchas de ellas organizadas y casi todas dirigidas por «gentes de orden» afines al bando vencedor en la guerra, se sintieron amparadas por el nuevo régimen y simpatizaron con él. Su dócil posicionamiento con los sectores reaccionarios, conservadores, monárquicos —en definitiva derechistas—, fue realmente manifiesto antes y después del conflicto bélico. Las que existían con anterioridad a la guerra se habían sentido brutalmente atacadas por la corriente iconoclasta de un sector de los radicales izquierdistas y anticlericales y con la destrucción de su patrimonio en julio de 1936. Y esa relación entre las cofradías y el bando de los nacionales rebeldes iba a ser perfectamente utilizada por las nuevas élites políticas, militares y eclesiásticas.

Cordero Olivero (1997) ha realizado una breve aproximación a las celebraciones públicas, tanto religiosas como civiles, acaecidas en Huelva entre 1936 y 1939. FET y de las JONS controló todas las manifestaciones públicas de la ciudad para su uso propagandístico con la finalidad de legitimar al nuevo régimen y su Cruzada y de formar ciudadanos fieles a la ideología del Nuevo Estado. Las festividades tradicionales —la Semana Santa, el Corpus o la de la Virgen de la Cinta— fueron incondicionalmente apoyadas y dotadas de un aire de esplendor, robustecidas por la presencia de militares, requetés y falangistas con la intención de dar una imagen de continuidad con la costumbre, de presentar a Huelva como una ciudad alegre pero en orden, responsable y solidaria con la lucha y consciente de la unidad integral de España. La idea era, también, poner de manifiesto que el régimen apoyaba estas celebraciones y que bajo su abrazo se sentirían protegidas. La participación del ejército y de milicias carlistas y de FET y de las JONS —en sus diversas organizaciones— asistiendo a multitud de actos, engalanando la ciudad con banderas rojigualdas y colgaduras o acompañando al Santísimo y a las imágenes de las hermandades de Semana Santa, supuso un ejemplo de la forma en que el régimen instrumentalizó todos aque-

5. Fragmento de un breve artículo titulado 'La Semana Santa', firmado por THUR en la sección 'Perfil onubense' del diario *Odiel* de 10 de abril de 1938, p. 5.

llos actos festivos en los que el pueblo onubense se venía expresando históricamente. La Semana Santa se (re)*inventó*, (re)convirtiéndose en un *rito de victoria*, un ceremonial «instrumento de memoria» que recordaba los sacrificios de la Guerra Civil y los pecados del período republicano para que permanecieran en el recuerdo y en la conciencia de los españoles; todo ello mediante prácticas y celebraciones públicas que «combinaban historia, teología y mitología» (Vincent, 2017: 93-94).

> 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.[6]

El bando nacional construyó un meta-relato que imbricaba la pasión, muerte y resurrección de Cristo con la pasión, muerte y resurrección de España. Este meta-relato, que venía siendo ensayado desde la Semana Santa de 1937 en todas las poblaciones que —como Huelva— pertenecían desde temprano a la España franquista, se extrapoló a todo el Estado tras la consumación de la victoria el 1 de abril de 1939, a las puertas de celebrar la Semana Santa de ese año[7]. Sin embargo, en Huelva, por el particular vía crucis que tuvieron que soportar las cofradías de Semana Santa en «los días de devastación marxista», este meta-relato siempre estuvo acentuado por simbolizar un triple paralelismo: la pasión y muerte de Cristo, de España y de la propia Semana Santa onubense, que resucitaría, resurgiría (literalmente) de sus cenizas, gracias a la intervención mesiánica y providencial del bando de Franco. Con esta triple metáfora, en Huelva fue mucho más potente la fuerza del mensaje palingenésico, redentor y salvífico que relacionaba el franquismo con la resurrección de España y, también, de la Semana Santa. En palabras de Rina Simón:

---

6. Fragmento del 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.
7. En palabras de Box Varela (2008: 59), «el gran drama de la Pasión de Cristo en su muerte y resurrección por la redención de los pecados del género humano coincidía, en aquel abril de 1939, con el específico drama español de la particular muerte y resurrección de la nación española a través del cruento sacrificio de sus hijos, una Pasión nacional que articulaba la interpretación de los sublevados sobre la Victoria».

> [Esos] Cristos que procesionaban en Semana Santa ensangrentados y muertos representaban a la nación martirizada que, tras la pasión del liberalismo, el marxismo, la masonería o el anticlericalismo, resucitaba por la acción del Movimiento y el Caudillo. Y la Virgen, cabizbaja y llorosa, era esa misma España, la madre de la patria y de los combatientes que dieron su vida por el ideal de la palingenesia y de la apocatástasis (2016: 178).

Esta compleja y profunda identificación simbólica no acabaría con la guerra y continuaría siendo exaltada a lo largo de todo el primer franquismo. Durante los casi cuarenta años que duró la dictadura en Huelva, la Semana Santa sirvió, además, como plataforma ritual y publicitaria del régimen, y las hermandades como elementos de adhesión a la causa nacional. Se comenzó a utilizar las devociones y las identificaciones colectivas de corte religioso popular como una causa política. Se impulsó y favoreció la creación masiva de nuevas cofradías en la ciudad, especialmente entre 1940 y 1951. Volvieron a imponerse los modelos expresivos, estéticos, teatrales y devocionales propios del Barroco, pretendiendo identificar a la nueva España nacionalcatólica como una continuación directa de una mítica España imperial del siglo de oro. Y buscando la fascinación y la emotividad de los fieles participantes y del público para conseguir su atracción a través de esos cánones estéticos y pedagógicos, profundamente impregnados de ideología.[8] «De esta manera, se utilizaba una elaboración escénica del discurso religioso para modelar el imaginario colectivo, de forma que se orientara el mensaje que *debía* formar parte del corpus de las creencias y de la sensibilidad […] del común de la población» (Rodríguez Mateos, 1999: 134).

Pero no sólo las élites político-militares buscaron un acercamiento al mundo de las cofradías. Las hermandades se sintieron cómodas y consentidas en ese abrazo metafórico que les ofreció el régimen, y no lo rechazaron. Como declaración de lealtad a los principios de la sacrosanta obra nacional fueron nombrando en los cargos simbólicos de Hermano Mayor Honorario y Hermano Honorario a multitud de personas e instituciones de fuerte relevancia en el régimen franquista. Era algo esperado. Las hermandades, tanto con anterioridad

8. El barroco encarnaba la grandeza imperial y católica española, tan añorada por el nuevo régimen. No sólo di Febo (1988) ha estudiado la pedagogía neobarroca como lenguaje expresivo e ideológico de las liturgias públicas del Nuevo Estado franquista. Véase también Richards (2005), Barreiro López (2014) y Vincent (2017).

a la guerra y más aún después de ésta, fueron gobernadas, principalmente, por gente de corte muy conservador. Y no hablemos de las que se fundaron con posterioridad al conflicto guerracivilístico, cuyos puestos de gobierno fueron ocupados por oligarcas, falangistas, monárquicos alfonsinos defensores del alzamiento, tradicionalistas carlistas, grandes y medianos burgueses, terratenientes y militares. Gentes de orden y del orden establecido, por lo que las acciones de reciprocidad en el plano simbólico estaban garantizadas.

Durante el trienio bélico, cofradías como la del Nazareno parecían estar más centradas en contribuir a la construcción de la legitimidad de la causa nacional que en cumplir su función religiosa de culto público. El día 20 de marzo de 1938, la hermandad entregó la cantidad de ciento cincuenta pesetas al gobernador civil y militar tras la bendición de su nuevo titular cristífero en el atrio de la destruida iglesia de la Concepción. La finalidad del donativo era ser distribuido «en la forma que [se] crea más conveniente» y como muestra de adhesión de la corporación a la causa franquista, siendo, finalmente, destinado «a la suscripción para las poblaciones liberadas».[9] La ceremonia de bendición de la imagen tallada por Chaveli resultó intensamente simbólica, llena de plasticidad y con un marcado carácter palingenésico. El nuevo Nazareno, que venía a sustituir al Cristo destrozado en 1936 y a renovar la fuerte devoción local que disfrutaba, era bendecido —como el fruto de la semilla que germinaba, que *resucitaba*— en medio de las ruinas del mismo templo en que fue *martirizado*. La cofradía convocó a todo el pueblo católico de Huelva a asistir al acto de bendición y a la posterior procesión de traslado hasta la iglesia de la Milagrosa para aunar «sus plegarias pidiendo por nuestra muy amada Patria, por su Caudillo y por nuestro glorioso Ejército y Milicias».[10]

Con este tipo de ofrendas y ritos políticos, los directivos de las hermandades procuraron dar legitimidad al régimen y a la autoridad de los nuevos poderes cívico-militares. Un régimen y unos poderes que fueron catalogados como protagonistas providenciales de la redención de la religiosidad del pueblo español y de la salvación de la patria. Y alrededor de estos simbólicos actos las cofradías construyeron un memorial de acción de gracias que se desarrolló du-

9. Crónica del diario *Odiel* de 22 de marzo de 1938, p. 2.

10. Así lo manifiesta un recorte de prensa, hallado en la carpeta 178 del Fondo Díaz Hierro del Archivo Municipal y fechado el 19 de marzo de 1938.

Instantánea de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el acto de bendición que tuvo lugar en el atrio de una ruinosa iglesia de la Concepción. El Cristo se halla colocado sobre una bandera de la España nacional que cubre unas modestas andas, utilizadas para su posterior procesión de traslado hasta la iglesia de la Milagrosa. 20 de marzo de 1938. Archivo del diario *Huelva Información*

rante todo el primer franquismo, ofreciendo a los poderes políticos y militares el privilegio de presidir simbólicamente las corporaciones como cargos honoríficos. Las autoridades militares y civiles no rechazaron el ofrecimiento y, con su presencia, dotaron a los desfiles procesionales de un aire de robustez y vistosidad, relacionándolos más con manifestaciones militares y paramilitares de corte fascistizado.[11] Además, los nuevos poderes públicos sugirieron a las hermandades la realización de procesiones de rogativas y las apoyaron económicamente, procurando un control y un dominio latente sobre las mismas. Con estos ingredientes, el régimen naciente proyectó su ideario a través de las manifestaciones religiosas colectivas, que tenían que *servir* para adoctrinar-catequizar a la población en un pensamiento homogéneo que estableciera unión en lo ideológico.

Los iconos sacros de Jesús Nazareno y la Virgen de la Cinta fueron los que sufrieron una mayor politización durante el trienio de 1936 y 1939, algo que continuaría a lo largo de la dictadura aunque con mayor diversificación. Con respecto al porqué de la utilización política del Nazareno y la Cinta la razón era evidente; eran las devociones populares más

11. Es cierto que la participación de autoridades civiles y militares no fue algo novedoso en los desfiles procesionales del régimen franquista, como sí lo fue la efervescencia de una estética fascistizada y paramilitar. La participación de militares y élites políticas tradicionales y conservadoras había sido una constante durante toda la Restauración. Lo realmente extraordinario fue su multiplicación, la invasión protagonizada en todas y cada una de las procesiones de Semana Santa y, sobre todo, los reconocimientos públicos y las relaciones simbólicas —a través de nombramientos honorarios, ofrendas y donaciones— que entablaron las cofradías y las diferentes autoridades.

importantes de Huelva y las autoridades locales del nuevo régimen se sirvieron de ellas para popularizar su causa y, en realidad, legitimarla. Por su parte, la procesión de la Soledad del Silencio, que en esos años dependía y era organizada por la hermandad del Nazareno, tuvo como finalidad hacerse cargo de la oficialidad que, hasta su desorganización, abanderaba la cofradía del Santo Entierro. Por tanto, dominar la cofradía del Nazareno durante los años fundacionales del régimen supuso controlar el más importante icono y espacio simbólico y ceremonial de la Semana Santa. Un espacio en el que poder sacralizar las razones de la guerra, conmemorar a los muertos, rogar por la victoria de los nacionales —y, posteriormente, celebrarla—, legitimar los valores del Nuevo Estado y ritualizar el culto a Franco.[12]

Sin embargo, el régimen pronto crearía nuevos espacios sociales y simbólicos propios y otros iconos sacros que respondieran adecuadamente a un uso político-religioso, caso de la cofradía de los Mutilados. Asimismo, recuperó o (re)*inventó* procesiones que sirvieran bien a su proyecto, caso del Silencio, los Judíos o el Santo Entierro. La patrona de la ciudad fue sacada en procesión en diferentes ocasiones con motivo del nombramiento o marcha de los sucesivos obispos o bien para recibir al jefe del Estado.[13] Pero si alguno de estos desfiles

12. Este hecho de controlar las devociones populares más arraigadas y construir un plástico marco de espectacularidad, ritualidad y fuerte simbolismo en torno a ellas, fue algo muy característico de las nuevas autoridades en los años fundacionales de régimen franquista también en otras localidades. En Sevilla, lo hicieron con la Virgen de los Reyes, el Gran Poder y la Macarena, como bien han estudiado Langa Nuño (2014) y Navarro de la Fuente (2014). En Granada, con la Inmaculada Concepción y la Virgen de las Angustias (Hernández Burgos, 2011). En Málaga, con la Virgen de los Servitas y el Cristo de la Buena Muerte, que quedó ligado, de manera perenne, a la Legión (Richards, 2005). En Cáceres, con la Virgen de la Montaña (Rina Simón, 2015b). En el caso de Valladolid, Vincent (2017: 99) señala que la participación de FET en la Semana Santa se circunscribió a estar presente en las representaciones civiles de las procesiones y a aportar bandas de música. En palabras suyas: «el partido queda prácticamente invisible, sin papel alguno en la organización de la Semana Santa vallisoletana ni antes ni después del cambio de rumbo de la Segunda Guerra Mundial a favor de los aliados en 1943». La popularidad de la Semana Santa —en conjunto— emergió posteriormente, en la década de los cuarenta, cuando se *inventó la tradición*, unida al proyecto de recatolizar la ciudad y proporcionando «una oportunidad para afirmar una visión alternativa a la fascista».

13. En el saluda que el obispo Cantero dedicó a Franco en su visita a Huelva el 24 de abril de 1956, podíamos leer: «confiamos plena y filialmente en la sombra tutelar de esta Virgen marinera, de esta Virgen de la Cinta, a la que los católicos onubenses hemos traído aquí desde su Santuario, para pedirle con todo fervor que guíe vuestros pasos y bendiga a manos llenas todas vuestras altas empresas al servicio de Dios y de España» (transcripción del saluda publicado en la revista *Huelva Católica* de 1959, custodiada en el Fondo Juan Quintero de Estrada del Archivo Municipal).

triunfales patriótico-religiosos es interesante destacar, ese fue el celebrado el día 28 de marzo de 1939.

Con motivo de la toma de Madrid por parte de las tropas de Franco y a modo de procesión de acción de gracias por el final de la guerra, la Virgen de la Cinta y Jesús Nazareno fueron sacados en procesión por las calles de Huelva. Era un martes de la Semana de Pasión, a escasos cinco días del Domingo de Ramos. Un excepcional repique de campanas matutino junto a las noticias de las emisoras de radio alertaban de que la capital de España se encontraba ya bajo el control de las tropas del ejército rebelde. Se engalanaron muchas calles con colgaduras, banderas rojigualdas y de FET y de las JONS y retratos del Caudillo con guirnaldas de flores. A las doce y media se izó la bandera nacional en el gobierno civil. Los edificios públicos y algunas 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!».

Rápidamente se promovió y organizó una manifestación cívico-militar por las calles de Huelva que fue presidida por las autoridades del Movimiento y las representaciones de todas las entidades, corporaciones y centros oficiales de la capital. El desfile partió, a las siete de la tarde, desde el ayuntamiento hasta la plaza de José Antonio Primo de Rivera. Durante el mismo 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. La manifestación de júbilo 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 discursos por parte del alcalde, del director del diario *Odiel*, del jefe provincial de FET y del gobernador civil interino, rogando a los onubenses que celebraran la '*Victoria*' «levantando vuestro brazo, abriendo bien la mano con el pensamiento puesto en Dios y la fe en Franco».[14]

También a las siete de la tarde era trasladada la Virgen de la Cinta desde su santuario a la ciudad. Cuando ésta alcanzó la plaza de la Merced se unieron al

14. Últimas palabras del discurso del alcalde, Joaquín González Barba, publicado en *Odiel* de 29 de marzo de 1939, p. 2.

desfile las organizaciones juveniles de FET y de las JONS con bandas de cornetas y tambores. A su paso por la iglesia de la Concepción, en torno a las diez de la noche, se unió a la comitiva el paso de Jesús Nazareno mientras el párroco Romero Bernal pronunciaba un entusiasta y patriótico discurso. Suponía la celebración efusiva a nivel local por el *triunfo de la Ciudad de Dios y la Resurrección de España*.[15] Pero también un rito de exaltación de la victoria del ejército franquista como resultado de la decisiva protección divina y sobrenatural, mito sobre el que el aparato del régimen comenzaba a forjar la legitimación de su intervención. Ambas imágenes recorrieron las principales calles de la ciudad para reintegrarse en el templo a altas horas de la noche, dando así por finalizada la jornada festiva y simbolizando la fundación de la «Hermandad de la España de Franco».[16]

Con la victoria rebelde, el proyecto de politización, fascistización y militarización de las procesiones populares cofradieras, que había comenzado en 1937, se consolidaba y, a partir de ese momento, se expandió e invadió todos los actos de religiosidad popular. Formaba parte de un programa más amplio de recatolización de la ciudad que había arrancado apenas un mes después de la sublevación.[17] En ese programa jugaban un papel protagonista los canales de socialización: la escuela —ahora ya totalmente controlada por la Iglesia—[18] y, sobre todo, la prensa. La prensa jugó un papel primordial para explicar al onubense los principios providenciales que legitimaban el alzamiento. Y, también, para imponer en la memoria colectiva la tesis que unía indisolublemente espa-

15. Este fue el título que utilizó el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, en su carta pastoral del 28 de mayo de 1939.

16. Para profundizar en los acontecimientos de ese día, véase la amplia reseña que publicó el diario *Odiel* de 29 de marzo de 1939, p. 2, bajo el título de 'La conquista de Madrid en Huelva. Gran manifestación de júbilo. Vibrantes discursos patrióticos'.

17. Concha Langa Nuño (2014) y Santiago Navarro de la Fuente (2014) han estudiado la política de la recatolización y la utilización del fenómeno de la religiosidad popular como elemento de adhesión a la causa nacional en el primer franquismo en Sevilla. Por su parte, César Rina Simón (2015a, 2015b, 2016, 2017) también ha abordado esta temática a nivel estatal.

18. «La escuela resultó un lugar privilegiado para el lucimiento de los símbolos católicos, amparada por una educación ampliamente tradicional y por un proyecto socializador fundamentalmente nacionalcatólico […]. Las intenciones educativas y adoctrinadoras que tenía la institución eclesiástica en tanto garante de la moralidad pública también se materializaron en el espacio público» (Box Varela, 2008: 332-333).

ñolismo y catolicismo.[19] Con la consolidación de la dictadura y una vez que se impusieron las reaccionarias tesis de los sectores nacionalcatólicos del régimen, se fue apoyando e impulsando la creación de nuevas cofradías con importantes matices de tipo político. Pretendían ser elementos de adhesión a la ideología triunfante, asociaciones con una fuerte capacidad de atracción de masas en las que podían formarse y dirigirse espiritualmente ciudadanos rectos y leales a los principios instaurados por el Nuevo Estado, y que serían fundadas y gobernadas por personas afines a los nuevos poderes políticos.

La naciente cofradía de los Caballeros Mutilados y Excombatientes, que agrupó al estamento militar y a los guerreros de la Cruzada —heridos o no en batalla—,[20] supuso el ejemplo paradigmático de las hermandades fundadas en la posguerra. Tomó el liderazgo en la celebración de la fiesta, hizo gala de su influencia en las distintas esferas de poder y centralizó los mimos de las instancias políticas y militares y del clero. Su procesión-desfile-manifestación ofreció una clara expresión simbólica de la compleja y sincrética naturaleza política del régimen. En ella, se exhibieron en feliz comunión los tres poderes del Nuevo Estado —ejército, FET y clero—, concibiendo un acto ritual de reafirmación nacionalcatólica fascistizada. El propio escudo de la hermandad se componía de un casco militar atravesado por la cruz redentora, el cual simbolizaba el pacto de sangre y la coalición entre la Iglesia y el ejército sublevado.

Otras, como la Victoria o el Descendimiento, también estuvieron impregnadas de un marcado cariz político desde muy temprano. No debemos olvidar que la elección de la advocación de la Virgen de la Victoria guardaba una intensa vinculación con el resultado final de la guerra, como señala Diego Díaz Hierro, uno de sus hermanos fundadores: triunfó este nombre para la titular

19. Todas las publicaciones —cofradieras o no— vienen impregnadas de esta idea. Los periodistas y colaboradores rápidamente impusieron esta particular cosmovisión a través del órgano propagandístico de FET y de las JONS en la capital, el diario *Odiel*, que convivió hasta 1937 con el diario *La Provincia* y hasta 1941 con el *Diario de Huelva*, que igualmente sirvieron de manera fiel a la causa. Ejemplo de ello también son las publicaciones de temática cofradiera de la época, donde podíamos leer planteamientos como este: «No cabe duda que después del azote de las guerras los pueblos se acercan más a Dios. También en Huelva se ha encendido sinceramente la religiosidad de muchos. 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» (Díaz Hierro, 1951: 21).

20. Rina Simón (2015a: 191-192) afirma que esos lisiados de guerra conjugaban «procesionalmente su dolor y problemas físicos con los de Cristo, en un claro paralelismo entre los soldados de la Cruzada y la propia representación de Dios».

«en atención a que gracias a la victoria del Movimiento Nacional se podían llevar a cabo estas religiosas fundaciones».[21] Por su parte, la cofradía del Descendimiento nació en las entrañas del consistorio onubense, ideada por funcionarios del ayuntamiento y apoyada incondicionalmente por esta institución, siendo una de las cofradías con mayor número de hermanos de toda la ciudad en sus primeros años de existencia. Las Tres Caídas, los Estudiantes, la Cena y la Borriquita, aunque no de una forma tan explícita como las anteriores, también germinaron en el regazo de grupos sociales ligados o, al menos, cercanos al Movimiento e ideadas para el cumplimiento de una función social corporativista, como más adelante analizaremos.

Entre los cargos honoríficos que todas las cofradías fueron nombrando a lo largo del primer franquismo siempre hubo alguna representación del poder civil, otra del poder militar y, evidentemente también, del poder eclesiástico. Incluso, pudo haber más de un representante de cada esfera, además de otras asociaciones con las que guardaban estrechas relaciones y multitud de personas físicas que fueron benefactoras de las mismas. Franco, como jefe del Estado, era Hermano Mayor Honorario —entre otras— de las cofradías de los Mutilados, el Santo Entierro y los Judíos, en cuyos cortejos salía representado por el gobernador militar, el gobernador civil y el alcalde, respectivamente. El primer obispo de la diócesis de Huelva, Pedro Cantero Cuadrado, presidió, también de forma honoraria, algunas cofradías como la Victoria, los Estudiantes o Pasión, habiendo tenido, éstas dos últimas, al arzobispo de Sevilla como Hermano Mayor Honorario antes de la separación eclesiástica de ambas provincias. Diferentes representantes del poder militar también ocuparon el mencionado cargo. Entre ellos destacamos al capitán general de la segunda región militar en la Cena, el gobernador militar de la plaza en la Victoria, el director general de la Guardia Civil en los Mutilados o los generales Gonzalo Queipo de Llano y Francisco García Escámez en el Nazareno.

Diversas instituciones civiles recibieron también el título de Hermano Mayor Honorario, caso del ayuntamiento de Huelva en la Vera Cruz y Oración, así como diferentes puestos políticos locales y nacionales: tanto el alcalde como

21. Fragmento extraído de un artículo que, el propio Díaz Hierro, publicó en el diario *Odiel* con fecha de 20 de marzo de 1970, p. 12, 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'.

el director general de la administración local tuvieron cargos honoríficos en el Descendimiento, el delegado nacional del Frente de Juventudes en la Borriquita, el director general de prisiones en las Tres Caídas, el ministro de Marina tanto en Pasión como en San Francisco, el ministro de Obras Públicas en el Nazareno, el de Educación en los Estudiantes o el ministro de Turismo y el teniente de alcalde delegado de cultos del ayuntamiento en San Francisco. También, la hermandad de los Estudiantes nombró a instituciones educativas como Hermanos Mayores Honorarios, caso de la Escuela de Flechas Navales del Frente de Juventudes de Huelva o del director del instituto de segunda enseñaza 'la Rábida'.

Las cofradías y las instituciones públicas del régimen

Las instituciones públicas fueron un importante sostén para las cofradías a lo largo del primer franquismo. Podríamos decir que sin su intervención habría habido problemas organizativos de mayor consideración que los que ya de por sí sufrió la Semana Santa onubense. Su incondicional predisposición a apoyar, subvencionar, movilizar a los agentes económicos y participar en el ceremonial de la fiesta estaba dentro de ese programa de recatolización que el aparato ideológico del régimen había diseñado.[22] La presencia de cargos políticos en todas las presidencias de los cortejos procesionales suponía un ejercicio de propaganda política del Movimiento y, también, un ejemplo visible y militante de catolicidad para las masas. Era una ritualización de paz y alianza manifiesta entre unos poderes que, antes del triunfo del alzamiento nacional, habían confrontado fatalmente. Esto era presentado a la población como una imagen de orden y comunión, que se daba por la gracia de Dios y la intervención decisiva del Caudillo.

22. Bajo el lema «Por Dios y por Huelva», aparecido en el editorial de la revista *Mater Dolorosa* de 1947, se abanderaba y publicitaba «que las Corporaciones y entidades […] prestaban, a la celebración de las fiestas de esta Semana Mayor, toda su valiosa cooperación, no sólo para mantener sino para aumentar y fomentar el auge y esplendor que las distintas Hermandades venían dando, desde su reorganización después de los años de la tragedia nacional, a los brillantes y esplendorosos desfiles de las procesiones. […] Por Dios: A su mayor Gloria y Honor. Por Huelva: Como exponente manifestación de su fe católica».

La política municipal y la política de gestión y gobierno de las hermandades nunca estuvieron separadas. Muchos de los jerarcas políticos eran miembros de las juntas de gobierno de sus hermandades o importantes mimbres para la celebración de la Semana Santa. El Auxilio Social cedió locales para uso de las cofradías, como lo atestigua Tello Camacho (1993) en los inicios de la hermandad de las Tres Caídas. El paso del patrón San Sebastián, sobre el que desfilaron tantas imágenes de cofradías onubenses en estos años de franquismo temprano, pertenecía al ayuntamiento que, gentilmente, lo cedía, coadyuvando al crecimiento de esa fiesta de la que tanto se aprovechaban vanidosamente todas las élites político-militares y eclesiásticas locales. E incluso, desde el seno de dos instituciones de carácter público tuvo lugar la génesis de dos cofradías: la del Descendimiento, por y para el funcionariado municipal, y la de la Cena, creada por un grupo de funcionarios de los arbitrios municipales.

En la corporación municipal existía un puesto político específico para ocuparse de las relaciones con las instituciones dependientes de la Iglesia y para la celebración de rituales: el teniente de alcalde delegado de cultos. Esto mostraba la importancia que poseía todo lo relacionado con la religión y la Iglesia católica para las instancias políticas del régimen. Y no es sólo que la Iglesia tuviera una fuerte importancia para las instancias políticas por su actitud de legitimación, sacralización y colaboración con el régimen. Es que la Iglesia era parte del régimen; una unidad de acción política, difícilmente separable de otras de corte civil o militar con las que se encontraba en simbiosis.

La subvención municipal que recibían las cofradías en esos años suponía un elemento clave para hacer realidad la puesta en escena de los desfiles procesionales. Principalmente, fue el ayuntamiento la institución pública encargada de suministrar dinero a las hermandades, aunque otras como el gobierno civil, la diputación o la organización sindical también lo hicieron en alguna ocasión. El ayuntamiento, además, lideraba año a año un programa de cuestación popular de la fiesta, que era publicitado en las páginas del diario *Odiel*. En el mismo, participaban empresarios, comercios, asociaciones e instituciones privadas y particulares. En los primeros años de la dictadura, la fórmula más utilizada para subvencionar la fiesta fue la de conceder una cantidad monetaria por cada paso que una hermandad pusiera en la calle. Más tarde, se fijaría una cantidad total, que sería destinada por el consistorio para la Semana Santa y repartida a todas las cofradías a partes iguales. Además, se pusieron también a disposición de las

hermandades los beneficios obtenidos por los alquileres de sillas y palcos en la Carrera Oficial, sobre todo a raíz de la creación de la Comisión de Cofradías.

> En Huelva, desde 1930 a 1945 el Ayuntamiento subvencionó a las cofradías con 750 ptas. por cada 'paso'; en 1946 fueron subvencionadas en unión del Gobierno Civil con 3 698,60 ptas. las que se componían de dos 'pasos'. En 1947 con 7 400 pesetas, y en el pasado año subvencionaron a las Hermandades el Ayuntamiento y Sindicatos a razón de 10 710 pesetas por cofradía también de dos 'pasos'.[23]

Antes de la creación de la Comisión de Cofradías y de la institución de la Carrera Oficial también se instalaron sillas en varias calles de la ciudad con la finalidad de obtener beneficios con los que sufragar los gastos de las procesiones. Según Sugrañes Gómez (1988), en 1943, la hermandad de la Vera Cruz y Oración en el Huerto solicitó la instalación de sillas en las calles Calvo Sotelo, Concepción y General Mola. El ayuntamiento aceptó la propuesta con la condición de que se destinaran mil pesetas a la reorganización de la cofradía del Santo Entierro, siendo colocadas un total de dos mil quinientas plazas. Al año siguiente, fue el propio consistorio el que se encargó directamente de la explotación de la venta de sillas a través de dos de sus gestores municipales, destinando el cincuenta por ciento de la recaudación a las hermandades.

Desde sus inicios, cofradías como las Tres Caídas o los Estudiantes se sirvieron del soporte material que, ocasional o anualmente, pudieron concederles otras instituciones públicas del Estado. Por Tello Camacho (1993) sabemos que la primera recibió subvenciones de la Dirección General de Prisiones desde 1947, una vez que la cofradía nombró al director de la misma como Hermano Mayor Honorario. La de los Estudiantes, por su parte, recibió ayudas económicas y autorizaciones para rifas por parte del ministerio de Educación tras haber nombrado al ministro Hermano Mayor Honorario.[24]

---

23. Fragmento de un artículo de la revista cofradiera local *Consolación* de 1949. Por la crónica del diario *Odiel* de 29 de marzo de 1947, p. 2, conocemos que, para ese año, la corporación municipal acordó subvencionar a las cofradías con la cantidad total de 25 000 pesetas y con el beneficio económico de la instalación de sillas y palcos.

24. A modo de ejemplo, por el acta de junta de gobierno con fecha de 23 de marzo de 1950 de dicha cofradía, se daba cuenta de la concesión de una subvención de diez mil pesetas por parte del ministerio de Educación Nacional, de la que informaba el propio hermano mayor.

Fotografía de un tramo de la Carrera Oficial de Huelva durante la década de los cuarenta. Podemos observar que la enseña de la España nacional preside una zona de autoridades, custodiada por las banderas de FET y de las JONS (a la izquierda) y la cruz de Borgoña de los tradicionalistas (a la derecha). Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

Durante todos los años cuarenta y cincuenta, en la prensa local se observaba la publicación de bandos del ayuntamiento que instaban a cortar el tráfico rodado en las calles de la población durante los días de Semana Santa. Lo más usual era cerrar el tráfico de las calles céntricas una hora antes del paso de las procesiones, a excepción del Jueves y Viernes Santo, que permanecían cortadas durante todo el día. También eran suspendidos, por orden del gobierno civil, todos los espectáculos artísticos, incluidos los cabarets, con la salvedad de aquellos que tuvieran que ver con temática puramente religiosa. Asimismo, en la prensa se publicaba un conjunto de normas de comportamiento que el público debía seguir al paso de las procesiones. A modo de ejemplo, reproducimos el siguiente bando municipal:

> Con motivo de las solemnidades de Semana Santa, se recuerda la estricta observancia de las siguientes disposiciones:

Primero: Se prohíbe en absoluto la circulación por la carrera durante el paso de las procesiones, debiéndose observar una actitud respetuosa durante su desfile.

Segundo: Las saetas serán oídas con el mayor recogimiento, compostura y fervor, sin prorrumpir en exclamaciones molestas ni aplausos.

Tercero: Por respeto y recogimiento a estos solemnes días de Semana Santa queda suspendido el tránsito rodado por la población desde las doce horas del próximo Jueves Santo, hasta las diez horas del Sábado de Gloria. Los servicios sanitarios y otros de urgencia que necesiten utilizar vehículos, lo harán por las rondas y aproximándose lo menos posible al interior de la ciudad.

Cuarto: Igualmente se aconseja por impropio o irrespetuoso, no aplaudir a las imágenes durante su desfile, entrada o salida a la santa iglesia, descubriéndose el público a su paso.

Los contraventores a lo determinado en las disposiciones precedentes, serán severamente sancionados. Esta alcaldía, conocedora del buen espíritu cristiano de los onubenses, espera confiada sabrán respetar y conducirse de la mejor forma en estos días de la Semana Mayor y sean todos severos guardianes de las disposiciones que anteceden, al mismo tiempo que les ruega eleven una oración a Dios Nuestro Señor para que conserve la paz de nuestra Patria y alivie al mundo de los dolores y males que le aquejan.

Huelva, 29 de marzo de 1947. El alcalde, Juan Rebollo Jiménez.[25]

Las cofradías y el Ejército

La huella que el espíritu militar ha dejado en las cofradías de Semana Santa ha sido realmente honda. Parte de la estética y las formas de expresividad heredadas provenían de un fuerte vínculo creado entre estas asociaciones religiosas y diversas instituciones militares. Cierto es que la relación entre la esfera militar y algunas manifestaciones religiosas populares como la Semana Santa posee remotos orígenes. También es verdad que, en la segunda mitad del siglo XIX, la Semana Santa de Huelva comenzó a incorporar insignias y bandas de música civiles y militares, que transformaron su expresividad y significados. Pero no es menos cierto que, a partir de 1937, se produjo un extraordinario fenómeno de

25. Reproducción de una nota de la alcaldía publicada en el diario *Odiel* de 30 de marzo de 1947, p. 10.

militarización y paramilitarización de lo religioso con la pretensión de legitimar el militarismo y, por encima de todo, al ejército del bando nacional, ofreciendo una imagen de bendición masiva y popular, proveniente de la esfera de lo sagrado, y expresada en rituales ampulosos y teatrales como la Semana Santa, que se revelaron como el conducto perfecto para ello.

Las cofradías comenzaron a realizar multitud de nombramientos honorarios a cargos y organizaciones militares, y éstas a entregar fajines de general a vírgenes para que fueran lucidos como parte de su ajuar. Los desfiles de diferentes piquetes, que escoltaban con armas el comienzo y final de las procesiones y las esquinas de los pasos, fue un hecho que inundó la Semana Santa propia de estos años. Como ya expusimos en un apartado anterior, la Guardia Civil, la Marina y la Policía Urbana fueron los principales elementos castrenses que escoltaron a las hermandades durante sus salidas procesionales, a los que se unieron los piquetes paramilitares de las diferentes organizaciones de FET y de las JONS y los tercios de Requetés. Asimismo, en las presidencias de los cortejos aparecieron otras representaciones militares, como la del regimiento de infantería de Granada número 34, la del gobernador militar de la plaza, la del cuerpo de Marina, la de la comandancia de la Guardia Civil y diferentes mandamases de cuerpos policiales. Cerrando o abriendo marcha iban, también, bandas dependientes de estas instituciones castrenses y paramilitares, como fueron las del regimiento de Granada 34, la de la Policía municipal o las de las diferentes secciones de FET, predominando la de los Flechas Navales. Tanto la marcha de procesión como las composiciones para cornetas y tambores, que son las bandas sonoras de la Semana Santa del siglo xx, suponen otro de los cauces que unen profundamente el universo simbólico de lo militar y de la religiosidad popular.

La presencia masiva de elementos del ejército simbolizaba el orden debido a estas solemnísimas procesiones y a la religión católica en términos generales. Según Hurtado Sánchez (2000: 94), «los militares supieron aprovecharse de una Iglesia que había renunciado a su función profética y se había aliado con el nuevo régimen para reafirmar y consolidar su papel de 'salvadores' de la patria». Y participar junto al clero, presidiendo y escoltando una manifestación religiosa, significaba contar con la bendición implícita de la Iglesia de cara a una población que debía ver héroes en quienes habían defendido con su vida y honor a Dios y a España de la «furia iconoclasta roja».

Las vírgenes fueron iconos resignificados, muchas de ellas elevadas simbólicamente al rango militar de capitanas generales, portando, las que más relación guardaron con el estamento castrense, fajines pertenecientes a algún miembro del ejército español. En las poblaciones que, como Huelva, pertenecían desde el inicio de la guerra a la zona rebelde, «a las vírgenes locales se les confía la función de mediadoras de la victoria y se les tributa una multiplicidad de prácticas devocionales. Procesiones, ofrendas, actos votivos y peregrinaciones asumen durante el conflicto el papel de ritos propiciatorios y, después de la victoria, se transforman en acciones de gracias y en actos de reparación» (di Febo, 1988: 35).

Madre de la Soledad,
que de San Pedro eras gloria,
te pido por la victoria
de nuestra España inmortal.[26]

Tengo mi hermano en la guerra
bajo la noche nevada,
¡abrígalo con tu manto
mi Virgen de la Esperanza![27]

Además de la desaparecida imagen de la Virgen de la Soledad del Santo Entierro, la Virgen de la Soledad de la hermandad del Silencio y, sobre todo, la patrona de la ciudad, la Virgen de la Cinta, fueron los iconos marianos que desempeñaron este papel en la Huelva de 1937, 1938 y 1939. Ocuparon «un lugar central en todas esas ceremonias de acción de gracias por la victoria y de reparación por la ira iconoclasta del período revolucionario. Las imágenes de las vírgenes más populares se adornaron con insignias políticas y recibieron honores militares» (Casanova Ruiz, 2005: 322), emulando los ritos sincréticos iniciados durante las guerras carlistas. La Virgen de la Paz de los Mutilados aglutinó el cariño de los militares onubenses y, desde su primera salida, portó rojo fajín

26. Saeta, obra de Diego Díaz Hierro, dedicada a la destruida Virgen de la Soledad de la hermandad del Santo Entierro. Publicada en la última página del *Diario de Huelva* del Jueves Santo 25 de marzo de 1937.
27. Saeta publicada en la revista cofradiera *Onuba Sacra* de 1942.

militar de general. La Virgen de la Amargura, de la cofradía del Nazareno, poseía el fajín militar del general sublevado Francisco García Escámez, que lo había donado a la dolorosa onubense a modo de ofrenda.[28]

La cofradía castrense por antonomasia de Huelva, creada ex profeso para representar al estamento militar, fue la de los Mutilados y Excombatientes.[29] Pero no fue, ni mucho menos, la única que estableció estrechas relaciones con las diferentes fuerzas armadas el Estado. La del Nazareno tuvo especial vinculación con el gobernador militar de Huelva, con Gonzalo Queipo de Llano y, como podemos intuir, con el capitán general de Canarias, García Escámez.[30] La de la Victoria también tuvo vinculación con el gobernador militar, mientras que las Tres Caídas nombró Hermano Mayor Honorario al Coronel Jefe del Regimiento de Infantería Granada 34. Asimismo, estas dos cofradías se ligaron especialmente al benemérito cuerpo de la Guardia Civil, algo que también hicieron Pasión y los Mutilados, esta última nombrando Hermano Mayor Honorario al director general del cuerpo. La comandancia de Marina quedó vinculada a las cofradías de Pasión y San Francisco. Lo cierto es que todas las hermandades, sin excepción, mantuvieron intensas y simbólicas relaciones con multitud de instituciones militares, a las que ofrecieron diferentes títulos honoríficos y lugares de privilegio en los protocolos de los cortejos ceremoniales.

---

28. Conocemos esta información por la reseña que de la cofradía de la Madrugada hace la revista *Mater Dolorosa* de 1945. Por entonces, García Escámez era ya capitán general de las Islas Canarias, pero su ligazón personal y profesional con Huelva viene de antaño. Por Espinosa Maestre (2005: 87) sabemos que fue ascendido a capitán poco antes de 1920, mientras se encontraba destinado en Huelva. Contrajo matrimonio con una componente de la poderosa familia onubense García-Ramos, dato que nos fue revelado en entrevista con nuestro informante Fernando García de Soto. Según García Díaz (2004: 69), en 1923, bajo el régimen de Miguel Primo de Rivera, fue Capitán de Infantería y Delegado Gubernativo de Moguer.

29. Según Lopa Garrocho (2017: 176), «llevaba tras el paso de Virgen la representación del Ejército y ver desfilar por la Carrera Oficial a los cabos gastadores era un espectáculo y, más aún, cuando ante la iglesia de la Concepción efectuaban sus cruces y giros entre los sones militares de su banda y los aplausos de un público enfebrecido con esas demostraciones llenas de marcialidad».

30. Según la crónica del diario *Odiel* de 24 de marzo de 1951, p. 2, en la procesión de la Madrugada, la cofradía del Nazareno lució, en la delantera del paso del Señor, vara con crespón negro por el fallecimiento de Queipo de Llano, que era Hermano Mayor Honorario de la misma. Al año siguiente, según *Odiel* de 12 de abril de 1952, p. 4, volvió a lucir vara con crespón por el fallecimiento del general Francisco García Escámez, también Hermano Mayor Honorario de la cofradía.

Las hermandades y la jerarquía de la Iglesia

Ducem nostrum Franciscum

La jerarquía de la Iglesia católica española había percibido la caída de la monarquía en 1931 como una auténtica desgracia. Suponía su separación forzosa de una institución con la que había establecido, a lo largo de los siglos, unos estrechos lazos de unión política, tejiendo una particular alianza Trono-Altar. La llegada de la sociedad de masas reclamando derechos sociales y formas de gobierno democráticas y, sobre todo, el fuerte despertar del movimiento obrero, el auge del anticlericalismo, unido a una legislación de corte laicista y donde no primaban los privilegios que regímenes políticos anteriores habían concedido a la Iglesia —por encima de todo en materia de educación y moral—, fue un jarro de agua fría que gran parte del clero no pudo soportar.[31]

Las hermandades y cofradías eran instituciones que, aunque pertenecientes al cuerpo asociativo de la Iglesia y dirigidas por elementos monárquicos, conservadores y tradicionalistas, poseían un fuerte arraigo popular en Huelva. Muy pronto fueron utilizadas de cara a la contienda latente que mantuvieron la jerarquía eclesiástica, las élites políticas conservadoras tradicionales y las clases acomodadas frente a la Segunda República. Durante los años anteriores al golpe de Estado, la mayoría de las hermandades estuvieron regidas por gentes pertenecientes a las clases acomodadas y a las familias conservadoras tradicionales locales, cuya lucha contra las políticas sociales implantadas en el primer bienio republicano era la misma, o al menos similar, a la que mantenía la Iglesia respecto a la legislación laicista. Bajo un clima de acentuado laicismo, con fuertes episodios anticlericales desarrollados en otras ciudades, para la mayor parte de estos dirigentes carecía de sentido organizar salidas procesionales. Entendían las procesiones como un fenómeno religioso que debía ser despojado de elementos heterodoxos o costumbristas y, si acaso, estar ligado únicamente a los valores monárquicos y militares. Pronto tomaron partido y no dudaron en poner a la Semana Santa como arma de

31. Ciertamente, «un sector numeroso del episcopado estaba compuesto de integristas, quienes en muchos casos debían su nombramiento o promoción a la dictadura [de Primo de Rivera], consideraban la República como una desgracia y estaban poco dispuestos a la transigencia» (de la Cueva Merino, 1998: 216). Era, mayoritariamente, «un clero envejecido, educado en el integrismo, poco culto y nada sensible a los problemas sociales» (Casanova Ruiz, 2005: 329).

presión al servicio de sus propios intereses económico-políticos, de los de los partidos políticos monárquicos y católicos, una parte del ejército y la gran mayoría del clero. En definitiva, pusieron a las cofradías al servicio de sus intereses contra la República, como si fueran patrimonio exclusivo de los sectores monárquicos, católicos y conservadores. Y una de las formas de ejercer presión en la política municipal fue negarse a organizar las anuales procesiones de Semana Santa. En 1932, 1933 y 1934 no hubo desfiles procesionales en la ciudad, volviendo a ser reanudados en 1935 —con un gobierno radical-cedista en las Cortes— y siendo otra vez suspendidos en 1936.

Este posicionamiento que los dirigentes de las cofradías onubenses habían mantenido ante las tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado puede explicar que una parte de los más radicales partidarios del izquierdismo, la iconoclasia y el anticlericalismo, descargara toda su furia contra el patrimonio de las hermandades, una vez se había desatado en Huelva el proceso revolucionario y de violencia simbólica que emanó de la fallida intentona golpista del 18 de julio y del asesinato de la columna de milicianos onubenses en la Pañoleta (Sevilla). Entendían que, tanto quienes dirigían estas asociaciones como la jerarquía eclesiástica, eran responsables directos del fracaso democrático y estaban relacionados con la sublevación militar.

El clero que se erigió victorioso tras la ocupación de la ciudad en los últimos días de julio de 1936, y que iba a ser pieza clave en el nuevo régimen que nacía de la contienda, no dudó en bendecir y legitimar la Cruzada que le devolvía su situación de dominio moral. Un clero «al que la guerra y la victoria convirtieron en poderoso guardián de la moral pública, sumiso al Caudillo y agradecido por los muchos beneficios obtenidos» (Casanova Ruiz, 2005: 329). Muy pronto, los púlpitos de los templos, las plazas de la ciudad o las publicaciones en prensa fueron invadidos por una oratoria sacerdotal que no dudaba en mezclar catolicismo y exaltado nacionalismo español. Pero estos no fueron los únicos mecanismos de reproducción ideológica para la jerarquía eclesiástica.

Las hermandades y cofradías sirvieron para esta misión, para este gran proyecto de recatolización de la sociedad onubense, cuya población debía ver que el orden, simbolizado en las autoridades cívico-militares, y la religiosidad ortodoxa y pura que pretendía infundir el clero y parte de los sectores nacional-católicos, despojada de elementos espontáneos, heterodoxos y costumbristas, eran las bases que sustentaban la paz, el bienestar social y la moral de la Nueva

España que nacía de la Cruzada. Así como en el Antiguo Régimen las cofradías sirvieron para evangelizar a través de los sentidos aquellas almas a las que no llegaba la Palabra, ahora en la España franquista volvían a ser vehículos adecuados para la catequesis y la dirección ideológica del pueblo mediante la espectacularización de un aparato ritual bien diseñado y controlado por las agencias eclesiásticas y políticas. Y la lógica (neo)tridentina de la exaltación de los sentidos pareció ser el conducto perfecto para ello, por lo que había que recuperar los modos y formas expresivas barrocas con la finalidad de atraer y fascinar a la población y a los fieles.[32] De esta manera, al ensañamiento patrimonial con los objetos de culto —la martirización de las cosas sagradas— que se produjo en el período revolucionario abierto tras el golpe de Estado, la Iglesia católica respondió con un intenso programa de recristianización, plagado de procesiones de desagravio, ceremonias y ritos litúrgicos impregnados de un profundo contenido político.

Durante los años de la posguerra y el primer franquismo, el clero pretendió inculcar un comportamiento ortodoxo entre los cofrades y el público, procurando limitar aquellas expresiones propias de la religiosidad popular que consideraba profanas, como los aplausos, el clamor de los asistentes y otras actitudes que catalogó de indecorosas. Se produjo lo que Hurtado Sánchez (2000: 168) ha definido como «vaciamiento de los aspectos festivos y espontáneos de las cofradías», que fueron sometidas a un estricto sentido de disciplina eclesial.[33] En palabras de Rina Simón (2015b), se trató de un ejercicio de control simbólico y purificación de la religiosidad popular.

> No; la Semana Santa no es un festejo más dentro de la nomenclatura festera de cualquier localidad; ni las procesiones cofradieras tienen nada que ver con las expansiones del jolgorio. No es respetuoso, e incluso se hace repulsivo […], que las imágenes de los Cristos y Dolorosas —tan sagradas y dignas de veneración por lo

32. En una reseña, publicada en la revista *Lignum Crucis* de 1956, sobre la intervención del canónigo Luis Pardo Gil en la Asamblea General de Cofradías de diciembre de 1955, se dice: «A las masas populares no se puede llegar con los sermones de Semana Santa por insuficiente capacidad material de los templos; es, entonces, cuando la Iglesia sale y se vuelca en las calles y pone púlpito con nuestras cofradías».

33. Como muestra de ello, en las páginas del diario *Odiel* de 30 de marzo de 1947, p. 2, podíamos observar las disposiciones impuestas por el arcipreste a las cofradías de Huelva, cuya sanción procedía de la vicaría general del arzobispado de Sevilla.

que nos recuerdan y representan— aparezcan en medio de una turba confusa de cantadores y vociferadores.[34]

Para el obispo Cantero Cuadrado era indigno que las imágenes aparecieran en medio de una turba de cantadores y vociferadores, pero no lo era que aparecieran en medio de una exhibicionista congregación de militares y falangistas. En su afán por exterminar los aspectos populares del ritual se olvidaba de limpiar las sagradas y devotas procesiones que añoraba de liturgias, lenguajes y símbolos procedentes de los diferentes elementos políticos y militares de la dictadura. Pero era comprensible. Él era un hombre del régimen y, por tanto, entregado a los intereses del mismo. Uno de esos tantos prelados que hablaban más de Franco que de Cristo.

Como hemos venido exponiendo a lo largo de este análisis, la curia estuvo siempre presente en las presidencias de los desfiles procesionales junto a diferentes jerarcas políticos y militares del Movimiento. Las figuras del arcipreste Julio Guzmán, los distintos párrocos de las iglesias donde estaban erigidas las cofradías y, a partir de 1954, la del obispo Cantero, no tuvieron el más mínimo pudor en poner al servicio de la política unas procesiones de naturaleza religiosa y de marcado carácter popular, difuminando aún más la tenue frontera entre lo político y lo religioso. El 15 de marzo de 1938, el cardenal Segura publicó una carta pastoral bajo el título 'Las cofradías y la vida cristiana', donde afirmaba que las hermandades estaban «inseparablemente unidas a la vida no sólo religiosa, sino hasta cívica y militar», mostrando a las claras su visión del hecho cofradiero.[35] Arcipreste y obispo ocuparon la respectiva presidencia eclesiástica en las tres cofradías definidas con carácter oficial, mostrando la profunda imbricación entre la autoridad eclesial y los otros estamentos del régimen, representados en diferentes presidencias civiles y militares.

La jerarquía eclesiástica marcó también la dirección de la Comisión de Cofradías desde sus inicios, siendo el arcipreste el presidente de dicha institución

34. Fragmento del artículo 'Glosa y derivaciones de una nota del Obispado'. Publicado en las páginas del diario *Odiel* del 2 de abril de 1955, p. 4, y firmado por el periodista Domingo Gómez Flery. En ese artículo, podíamos leer más acerca de las directrices que fueron mandadas a las cofradías de Semana Santa, emanadas de los poderes eclesiásticos, en concreto del obispo Cantero. En él se instaba a mantener el orden en las procesiones y a cumplir con los horarios y otras medidas previsoras, bajo pena de sanción.
35. 'Las cofradías y la vida cristiana' (BOEAS, 15 de marzo de 1938). En Hurtado Sánchez (2000: 169).

Fotografía donde podemos ver al padre Luis Pardo, presidente del Consejo General de Cofradías entre 1956 y 1960, ocupando un puesto en la presidencia del paso de la Virgen de los Ángeles de la cofradía de la Borriquita. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

entre 1945 y 1954 por orden expresa de la archidiócesis de Sevilla. Desde 1956, sería nombrado para presidir la institución el canónigo Luis Pardo, bajo designación de la diócesis onubense, procurando así un férreo control sobre la planificación y organización del ritual. Prueba de ello fue, asimismo, la Asamblea General de Cofradías celebrada entre los días 15 y 17 de diciembre de 1955 en la Casa Diocesana de Acción Católica, promovida por el nuevo prelado meses después de su nombramiento y donde instó a convertir la Comisión de Cofradías en el Consejo General de Cofradías de Huelva, determinación adoptada siguiendo lo realizado en «una ciudad tan cofradiera como Sevilla, donde existen las mismas razones que en Huelva».[36] El Consejo General de Cofradías agrupó a todas las hermandades sacramentales, de penitencia y de gloria de la ciudad en base al decreto sancionado por el obispado, con fecha de 2 de enero de 1956, y quedando compuesto por una representación de diecinueve hermandades: las quince penitenciales, las dos sacramentales correspondientes a las parroquias de la Concepción y San Pedro y las de gloria de la Virgen de la Cinta y de la Virgen del Rocío de Huelva (Tello Camacho, 1993: 308).[37]

36. Reseña de las palabras finales de Cantero Cuadrado en la Asamblea General de Cofradías de Huelva de 1955, publicadas en la revista *Lignum Crucis* de 1956.

37. Moreno Navarro (2006b: 66-67) define al Consejo como «un brazo de la jerarquía eclesiástica sobre las cofradías», un «organismo cuya principal significación estriba en que su sola existencia viene ya a reflejar un importante avance de la Iglesia-institución en su secular empeño por controlar a las cofradías en la práctica y no sólo en la teoría. A través de él, se va consiguiendo que la indiscutida autoridad moral de la jerarquía eclesiástica sobre aquéllas se convierta en autoridad real y en verdadero poder de encauzamiento de la Semana Santa por los derroteros ortodoxos apetecidos. Y esto, no sólo ya a golpes

El clero onubense coadyuvó de manera decisiva al crecimiento exponencial del número de hermandades entre 1940 y 1951, apoyando toda iniciativa de fundar nuevas cofradías. Ejemplo de ello fueron las actuaciones de curas como José Manuel Romero Bernal, el arcipreste Julio Guzmán y, sobre todo, Pablo Rodríguez González, que abrazaron en el seno de sus respectivas parroquias las diferentes iniciativas piadosas que les fueron exponiendo. Y por medio de ellas fomentaron el culto a Dios y a la Virgen, pero también al Caudillo y a la Patria.[38] Curas que, desde el altar y de forma entusiasta, rogaban a Dios «por nuestro Santo Padre Pío, por nuestro obispo Pedro, por nuestro jefe del Estado Francisco, por el pueblo y por el Ejército».[39]

> Señor: Te suplicamos… […]. Mira benigno a Franco, Jefe del Estado de España para que el poder de tu diestra contenga a las naciones que sólo confían en la esclavitud del comunismo. […] Señor: Que España siga siendo la nación predilecta de tu corazón.[40]

de decretos y mandamientos arzobispales sino, principalmente, por la acción de personas de las propias cofradías especialmente identificadas con la ortodoxia oficial y con los deseos del Arzobispado».

38. Tras el fallecimiento del cura Pablo Rodríguez el 21 de junio de 1970, Diego Díaz Hierro realizó una breve reseña sobre su persona en un artículo titulado 'Un sacerdote ejemplar', publicado en el diario *Odiel*, p. 11, el día 26 de dicho mes y año. En el texto 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 mesura 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».

39. Cumplían, así, con lo acordado en el artículo VI del Concordato de 1953 entre el Estado español y la Santa Sede, que estipulaba que los sacerdotes españoles debían elevar preces, diariamente, por España y por el jefe del Estado (Martín de Santa Olalla, 2005).

40. Peticiones publicadas en la revista cofradiera *Lignum Crucis* de 1956.

Las cofradías estalactitas. Funciones sociales y políticas de las hermandades y la Semana Santa en el franquismo

El modelo de funciones latentes o inconscientes,[1] como ya definimos en el marco teórico-metodológico de este ensayo, responde a las funciones sociales y políticas que juegan estas asociaciones religiosas y que varían según el contexto socio-histórico. Resulta un modelo de estudio interesante desde el punto de vista antropológico y, para definirlo, debemos buscar en las transformaciones políticas, económicas, sociales e ideológicas su propia caracterización. Por tanto, aquí vamos a ofrecer una tipología asociativa en función del marco histórico del franquismo y atendiendo a las funciones que constituyen el objeto de estudio de este epígrafe.

A las cofradías que se fundaron y reorganizaron en los primeros años del franquismo, aquellos que se concentran en el período de 1937 a 1951, vamos a denominarlas «cofradías *estalactitas*». Durante esos años, tuvo lugar tanto la reorganización de las hermandades existentes con anterioridad a 1936, como la fundación de tal número de cofradías que, prácticamente, se dobló la nómina de hermandades de Semana Santa, sin ser este fenómeno producto de un crecimiento exponencial de la población. Estas corporaciones se caracterizaron por una transformación manifiesta en sus modelos estéticos y expresivos y en sus funciones sociales, simbólicas y políticas.

Las hermandades *estalactitas* fueron cofradías de carácter grupal, verticales y abiertas, aunque algunas de ellas pretendieron ser, sobre todo en sus inicios, parcialmente cerradas. Consideramos pertinente la utilización del calificativo

1. Véase Moreno Navarro (1999: 38-44).

estalactitas, ya que las entendemos como asociaciones producto de la proximidad de sus dirigentes a los poderes franquistas y dado que fueron concebidas y apoyadas —si no impulsadas— por las autoridades políticas y la jerarquía eclesiástica locales para el cumplimiento de una serie de funciones que, en las líneas siguientes, pretendemos desgranar y revelar, así como las características principales que las definieron.

Los modelos estéticos y expresivos

La instauración de la dictadura franquista tras el golpe de Estado y el desarrollo de la Guerra Civil supuso el fin de la conocida como Edad de Plata de las Artes españolas. El modernismo y el regionalismo, con sus diversas tendencias historicistas, fueron movimientos artísticos que se diluyeron con el fin de la Segunda República. A partir de 1937, el neobarroco se erigió como el movimiento artístico dominante en todas las representaciones plásticas españolas, sobre todo en las de carácter religioso, y los modelos estéticos de las cofradías que se fundaron o reorganizaron tras el conflicto bélico no fueron una excepción.

Durante el primer franquismo, la estética de las cofradías se homogeneizó y quedó centrada en ese paradigma neobarroco que fue instituido en toda la España nacionalcatólica y que, como bien han estudiado di Febo (1988), Richards (2005), Barreiro López (2014) o Vincent (2017), evocaba las épocas doradas y gloriosas del imperio español, tan añoradas por Franco, el ejército, los tradicionalistas y los falangistas. El neobarroco también evocaba al espíritu y los tiempos de la Contrarreforma, cuando el catolicismo contestaba a los presupuestos ideológicos del protestantismo, que penetraba en la lógica de otros pueblos europeos. Fue, pues, un movimiento que despertó al socaire de una fuerte transformación ideológica y un potente influjo nacionalista, y que simbolizó no sólo una ruptura estética sino ideológica a lo largo y ancho del Estado.[2] «Después de la Cruzada, el renacimiento del catolicismo [más bien diría-

2. Box Varela (2008: 176) señala que el «arte y la arquitectura estaban estrechamente interrelacionados con la política, concibiéndose como actividades propias de esta última». Para profundizar en esta cuestión, remite a Llorente Hernández (1995).

mos, la recatolización] también convirtió al Barroco en un componente clave dentro de los «ritos de victoria»» (Vincent, 2017: 96).

La España nacionalista y católica que surgió de la guerra también sintió el deber de contestar a las ideologías político-filosóficas exóticas —como el marxismo y el liberalismo— que habían tomado auge desde el siglo XIX en Europa, y que fueron consideradas ajenas a la *tradición* española por los nuevos poderes establecidos. Y en la lógica (neo)tridentina se encontró un fundamento mítico para conectar a la nueva España nacionalcatólica con la España imperial del siglo de Oro, comenzando un extraordinario proceso de invención, exaltación y construcción de lo catalogado como tradicional español. Y a ese tradicionalismo español había que agarrarse para convertir a España en un reducto reaccionario, la reserva espiritual del mundo occidental en la que se practicaba la defensa del catolicismo (neo)tridentino.

El paradigma neobarroco se convirtió en la fuente de sentido estética y expresiva de la renovada Semana Santa franquista. Se trataba de un estilo que casaba a la perfección con el espíritu teatral de la religiosidad popular y la Semana Santa andaluza y que, unido a la espectacularidad de los rituales propios del fascismo y el militarismo que inundaron las prácticas populares religiosas del primer franquismo, conformó un complejo y sincrético universo simbólico. Una ristra de enseñas rojigualdas, cruces de Borgoña y banderas de FET y de las JONS engalanaba las calles; el toque del himno nacional anunciaba la salida y entrada de los pasos; las imágenes eran saludadas con el brazo en alto y desfilaban al son de una especie de paso militar simulado por los costaleros. Los pasos que portaban las imágenes eran escoltados con armas por piquetes de falangistas, requetés, guardias civiles o urbanos y otros tipos de elementos militares. «Se fomentó en este espíritu la erección de nuevas cofradías de mano de sectores sociales militaristas y afines al régimen» (Rodríguez Mateos, 1998: 208). Multitud de símbolos, procedentes de instituciones castrenses y de los imaginarios franquistas, fueron representados en advocaciones, títulos, heráldicas, imágenes, pasos y todo tipo de enseres cofradieros, cuyo mayor exponente, aunque ni mucho menos el único, fue la cofradía de los Mutilados. Veamos algunos ejemplos.

La elección de las advocaciones de los titulares de la citada hermandad, el Cristo de la Victoria y la Virgen de la Paz, respondía al mismo motivo que había impulsado la creación de cofradías de excombatientes y militares en multi-

tud 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.[3]

Algo similar ocurrió en la elección de la advocación de la Virgen de la Victoria, titular de la nueva hermandad fundada en la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús del barrio del Polvorín. Los ideólogos fundacionales de la cofradía barajaron dos advocaciones para la dolorosa, la de María Santísima del Perpetuo Socorro y la de María Santísima de la Victoria. Diego Díaz Hierro, que fue uno de los fundadores, nos revela que triunfó la segunda propuesta «en atención a que gracias a la victoria del Movimiento Nacional se podían llevar a cabo estas religiosas fundaciones».[4] Con ello, con este acto icónico de mitificación, la cofradía, ideada entre 1939 y 1940, contribuía a la construcción del entramado simbólico del franquismo local, fusionando lo sagrado y lo político, y dejando marcada para siempre en el nombre de su Virgen la denominación que el régimen impuso a su «año cero»,[5] al año fundacional de la Nueva España: 1939, Año de la Victoria.

Diversas vírgenes recibieron honores militares y fueron ataviadas con insignias de carácter político.[6] Actos y ritos sincréticos procedentes de los imaginarios militaristas y tradicionalistas que, como constata di Febo (1988), ya habían sido ensayados durante las guerras carlistas. De todas las dolorosas de la Semana Santa de Huelva, las que mejor encarnaron la veneración de los militares

3. Nota de un legajo manuscrito, localizado en la carpeta 351 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva.

4. Estas palabras las encontramos en un artículo histórico que el propio Díaz Hierro publicó en el diario *Odiel* de 20 de marzo de 1970, p. 12, 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'.

5. En expresión de Box Varela (2010).

6. A este respecto, recomendamos ver Brisset Martín (2015).

onubenses probablemente fueran la Virgen de la Amargura de la cofradía del Nazareno y, evidentemente, la Virgen de la Paz. Esta última, cuya inmaculada indumentaria sólo era quebrada por un fajín castrense carmesí, vino a simbolizar la pureza y la sacralidad del orden militar. Por su parte, la dolorosa del Nazareno fue objeto de veneración y ofrendas por parte de militares rebeldes, ya que la cofradía estableció relaciones con algunos de ellos, siendo el mayor exponente Gonzalo Queipo de Llano, que había sido nombrado Hermano Mayor Honorario. A partir de 1945, la Amargura lució el fajín que le había ofrendado el militar sublevado Francisco García Escámez, por entonces Capitán General de Canarias. Con este tipo de actos estético-expresivos encarnados en las dolorosas onubenses se pretendía realzar «la condición militar y guerrera de la Virgen […], muy del gusto de los sectores nacionalcatólicos del régimen» (Box Varela, 2008: 198), así como dar gracias por los favores divinos concedidos al bando franquista.

Otros destacados símbolos militares y franquistas estuvieron presentes en las cofradías. La heráldica de los Mutilados representaba el casco y la cruz 'cruzados', símbolo de la unión entre el ejército sublevado y la Iglesia católica. Asimismo, en la cartela central del respiradero trasero del paso de misterio del Cristo de la Victoria, se exhibía —y aún se exhibe— una pintura con el escudo de la España de Franco. El escudo de la España franquista también lucía —y luce— tallado en la urna del Cristo Yacente de la hermandad del Santo Entierro. En la heráldica de la cofradía de las Tres Caídas posee un gran protagonismo la cruz de Santiago, elemento patriótico que jugó un simbólico papel durante el desarrollo de la guerra. La propia hermandad ni daba culto ni poseía relación con alguna entidad religiosa ligada al Santo patrón de España.[7] Esta misma cofradía ideó el uso de un fajín rojo de tipo militar para ceñir el hábito

7. Durante todo el primer franquismo, la figura del apóstol se había politizado hasta el extremo, como bien pudimos analizar en el apartado referente a las cofradías de Semana Santa durante el primer franquismo y en di Febo (1988: 23-33). Box Varela (2008: 206) señala que «el Santo figuraba en el imaginario patriótico-religioso de los sectores conservadores españoles como el gran guerrero invencible siempre en santa Cruzada contra los enemigos de Dios y de España». 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 santo. 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».

de sus nazarenos, algo poco común en las hermandades de Semana Santa, siendo otro exponente de la ligazón de la corporación con los símbolos castrenses.

Y la simbología monárquica, enarbolada por carlistas tradicionalistas y monárquicos alfonsinos —que no debemos olvidar eran parte de la coalición reaccionaria—, tampoco desapareció y fue recreada en diversos elementos procesionales de las cofradías. De esta manera, tanto el palio como el manto de la Virgen de la Paz fueron compuestos con bordados de castillos y leones, símbolos de los escudos de los reinos de Castilla y de León, presentes en la heráldica española desde los Reyes Católicos. Asimismo, a principio de los cuarenta, Esperanza Elena Caro bordó un manto para la Virgen de la Soledad del Silencio tachonado con estos dos elementos, a los que se sumaron granadas —representación del reino de Granada, tomado en 1492— y flores de lis —símbolo de las armas de la rama de los Anjou de la casa de Borbón, dinastía reinante en España hasta la proclamación de la Segunda República—. Por su parte, el escudo de la hermandad de los Estudiantes —cofradía que nunca tuvo relación institucional con la casa real borbónica— fue timbrado con la corona real, como así dejó plasmado en su bacalao el bordador Guillermo Carrasquilla.[8]

Pero además del influjo de la ritualidad fascista falangista y de la simbología militar, nacionalcatólica, monárquica y guerracivilística,[9] en definitiva, de muchos de los elementos simbólicos provenientes de los imaginarios de los heterogéneos grupos que componían el régimen franquista, las cofradías onubenses basaron sus modelos estéticos y expresivos en los propios de las cofradías sevillanas. Advertía Diego Díaz Hierro de una

> Tendencia a imitar los títulos o advocaciones de las cofradías sevillanas hasta en la copia de sus imágenes, sobre todo en las [cofradías onubenses] creadas después de la guerra.[10]

8. El bacalao o estandarte fue donado a principio de los cincuenta por el entonces ideólogo de la cofradía, José Antonio Gentil Palomo. En entrevista con nuestro informante José Ruiz, uno de los fundadores de la hermandad, éste reconoció las simpatías monárquicas de Gentil Palomo: «Gentil era muy monárquico. Y Álvarez Ossorio, el capitán Pedro, también».

9. Ya que, como afirma Box Varela (2008: 116), «en el franquismo muchos de los elementos de su construcción simbólica tuvieron como referente inequívoco la guerra de la que el régimen surgía».

10. Legajo manuscrito de Díaz Hierro sin fecha. Hallado en la carpeta 179 de su Fondo documental, en el Archivo Municipal de Huelva.

Las hermandades onubenses de estos años de franquismo temprano se fundaron o reorganizaron copiando o inspirándose profundamente en la estética y los elementos procesionales de las cofradías sevillanas, generalmente los pertenecientes a las hermandades más clásicas y tradicionales. Este proceder no sólo tuvo lugar en las nuevas cofradías que se fundaron en esos años, sino que se dio 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, que fue presidente del Consejo General de Cofradías de Huelva entre 1956 y 1960, era cuestionado acerca de la identidad de la Semana Santa de Huelva en una entrevista en la prensa sevillana, 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.[11]

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.[12] Sin embargo, en ese momento de la posguerra, dicha influencia se intensificó, y las cofradías ya no sólo se inspirarían en las formas rituales sino que incluso se copiarían imágenes, pasos, advocaciones, insignias, preseas, ritos 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 Enrique y Joaquín Gómez del Castillo, instalaron sus talleres en Huelva, atraídos por la abundante cantidad de trabajo existente, debido a la necesidad de rehacer multitud de obras de arte destruidas en 1936. Estos artesanos sevillanos fueron protagonistas de la reconstrucción de imágenes y pasos durante las primeras semanas santas franquistas. Expliquemos algunas de las transformaciones estéticas y expresivas que se dieron en las cofradías de la Semana Santa de Huelva y la influencia que jugaron sobre éstas los modelos sevillanos.

11. Fragmento de una entrevista publicada en las páginas del diario *ABC* de 6 de abril de 1963.
12. El propio Moreno Navarro (2006a: 252) así lo afirma: «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».

La Virgen de la Soledad de la hermandad del Silencio ya no reproduciría el modelo de la Virgen bajo palio con el que cerraba las procesiones de la Semana Santa onubense la Virgen de los Dolores de la Vera Cruz, a la que simbólicamente había sustituido tras la guerra. En cambio, la nueva iconografía representada por la dolorosa sería la de la Virgen sola al pie de la cruz, sosteniendo en sus manos los atributos de la pasión de Jesús, primero sobre un paso de misterio de madera en su color y, posteriormente, en uno de madera dorada, al modo en que procesionaban sus homónimas sevillanas de la Soledad de San Buenaventura y de San Lorenzo.

El Cristo de la Expiración de la hermandad 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 —Expiración y Esperanza—. La nueva imagen del Cristo de la Buena Muerte que talló Joaquín Gómez del Castillo se inspiró en su homónimo sevillano, titular de la cofradía de los Estudiantes de la Universidad Hispalense. A comienzos de la década de los cincuenta, el tallista José García Páez realizó un paso de cristo para la hermandad del Nazareno que reproducía al paradigmático de Jesús del Gran Poder.

La hermandad 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 sentada a los pies de la cruz, misterio alegórico copiado de la cofradía del Santo Entierro de Sevilla, y que el público apodó cariñosamente «la pelona». 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 hermandad de la Esperanza de Triana. La cofradía de la Borriquita, por su parte, también se fundó siguiendo los cánones iconográficos del misterio de la Sagrada Entrada en Jerusalén de la sevillana hermandad del Amor.[13]

13. Así es afirmado por el cofrade Luis Martínez Sánchez en 1947: «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'». Breve párrafo de un artículo titulado 'Semana Santa en Huelva', publicado en las páginas de la revista *Mater Dolorosa* de 1947.

Fotografía del paso del Nazareno a mediados de los cincuenta. En ella podemos observar los parecidos estilísticos con el del Gran Poder, con sus idénticos faroles, su parecida canastilla, los arcángeles y las águilas bicéfalas en las esquinas. Archivo privado del autor. Fotografía de autoría desconocida.

Los fundadores de la Cena se inspiraron en la homónima 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. Por último, la hermandad de los Estudiantes tomaría como modelo particular a la sevillana cofradía del Calvario. Encargaron un paso de cristo al sevillano taller de Juan Pérez Calvo, que ejecutó uno idéntico al de la corporación de la parroquia de la Magdalena.[14] 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 y que únicamente utilizaban los nazarenos de la hermandad de la Madrugada sevillana. Sin embargo, respecto al comportamiento del cortejo, pretendían mimetizar a otras cofradías de silencio sevillanas. Así lo atestigua uno de sus fundadores:

> Era un paso precioso […]. Era el del Calvario. Era calcado […]. Nos fijábamos en El Museo, El Silencio… Y mi hermano y yo nos fijábamos mucho en la Vera Cruz, todas de Sevilla. Los íbamos a ver el Lunes cuando recogíamos las cosas del Museo. Mi hermano se iba para allá y con el coche que yo tenía de la empresa nos traíamos las cosas, pero mientras veíamos todas. Y la hermandad de la Vera Cruz nos impuso mucho para copiarlos y para todo. De esa hermandad nos gustaba mucho el silencio, que no se movían, que iban en perfecta formación, que no abandonaba nadie…[15]

Las funciones sociopolíticas y la organización y estructura interna

La múltiple fundación de hermandades de Semana Santa en la posguerra fue 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» de las «turbas de los días rojos» durante el verano de 1936:

14. En un manuscrito que hallamos en la carpeta 352 del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva, podíamos leer: «paso de Cristo que es una maravillosa obra de austeridad y buen gusto, que reproduce totalmente el de la cofradía del Calvario de Sevilla».
15. Palabras del hermano fundador José Ruiz, de 87 años.

> El peso de las cofradías renace con más entusiasmo, si cabe, después de la destrucción salvaje de nuestros 'pasos', famosos y únicos en el mundo.[16]

Pero estas fundaciones no provenían de una espontánea explosión del fervor religioso católico, como difundían la prensa del Movimiento y las publicaciones y revistas cofradieras locales, tan controladas por la censura eclesiástica. Proponemos la idea de que se trataba de una reproducción asociativa fomentada y controlada por la jerarquía eclesiástica y las autoridades políticas franquistas locales, y que formaba parte del proyecto de recatolización de una ciudad que entendían infectada por los desvaríos ideológicos del izquierdismo, el laicismo y el anticlericalismo. Ante la ilegalización de un buen número de organizaciones civiles, sindicales y políticas, 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 y/o dirigidas desde los poderes eclesiásticos, políticos 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

Fotografía del Cristo de la Sangre saliendo del Corazón de Jesús, fechada entre 1954 y 1960. Podemos observar el parecido del paso que tallara Pérez Calvo con el del Calvario de Sevilla. Archivo de la Hermandad de los Estudiantes.

16. Artículo 'El alma de Andalucía', firmado por Antonio Izquierdo Edo (AIEDO), coadjutor —por entonces— de la iglesia de la Concepción. Publicado en el diario *Odiel* el Jueves Santo 14 de abril de 1938, p. 4.

régimen de Franco. Esto es, poseían un doble carácter, híbrido, polisémico, religioso y político-nacional a la vez.[17]

La cercanía de las nuevas cofradías al poder político municipal sería realmente manifiesta. En las salidas procesionales de sus primeros años, las hermandades de la Victoria, los Mutilados, las Tres Caídas, la Borriquita y el Descendimiento disfrutaron del uso del paso del patrón San Sebastián, que pertenecía al ayuntamiento de Huelva y era cedido sin condiciones por los políticos municipales. Las cofradías fueron fieles servidoras en el proyecto de recatolizar Huelva y, como reflejo de ello, fueron nombrando, en los simbólicos cargos de Hermano Mayor Honorario y Hermano Honorario, tanto a instituciones públicas del régimen como a destacados puestos militares y del Movimiento. Todas ellas ofrecieron estos cargos honoríficos —al menos— a un representante del poder político, del militar y del eclesiástico.

Desde 1937, las hermandades estuvieron dirigidas por gente perteneciente o cercana a FET y de las JONS 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 los puestos directivos. Unas juntas directivas que, con ligeras variantes, solían poseer los siguientes cargos de gobierno: el hermano mayor, varios tenientes de hermano mayor, un diputado mayor de gobierno, dos secretarios, dos mayordomos, dos tesoreros, un diputado o albacea de cultos, varios consiliarios y diversos vocales. En algunas ocasiones, también había puestos de fiscal y de contador de cuentas.[18] Las reuniones de las directivas no solían ser muy periódicas y, si lo eran, no siempre fueron recogidas en actas. Los directivos podían llevarse meses sin reunirse y, a veces, pasaban años hasta que redactaban un acta. Sin embargo, las salidas procesionales se realizaban puntualmente cada año, muestra de cuál era la única actividad imprescindible para una cofradía. Aunque sin una periodicidad esta-

17. Para Box Varela (2008: 195-196), la importancia que el régimen otorgó a fiestas como la Semana Santa procedía de la intención de establecer referencias culturales que configuraran las bases ideológicas de la Nueva España; asimismo, se pretendía que institucionalizaran cauces de participación para las masas en los principios del Movimiento Nacional y, por último, que justificaran y exaltaran algunos de los valores centrales de la causa rebelde.

18. Para la elaboración de los puestos principales de gobierno existentes en las juntas directivas de las cofradías en el franquismo, hemos seguido las nominaciones que a dichos puestos les dan las primeras treinta actas de la hermandad de los Estudiantes. Las mismas van desde el 27 de marzo de 1949 (acta número 2) hasta el 14 de abril de 1976 (acta número 30).

blecida, se celebraban cabildos generales de hermanos en los que se elegía nueva junta directiva o se renovaba la existente, sin especificar el sistema de elección y, si era por votos a mano alzada o por escrito, tampoco se especificaba el número de votos a favor o en contra. Normalmente, los hermanos reunidos solían ratificar la propuesta presentada por la junta de gobierno, recogiéndose en el acta este tipo de redacción:

> Elección de la junta de gobierno propuesta por la comisión organizadora de la hermandad a la que fueron presentados nuevos candidatos, saliendo la propuesta de la comisión.[19]

Durante todo el franquismo, las hermandades sufrieron liderazgos efímeros o permanentes, dependiendo del caso. En las cofradías 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 juntas directivas, con «vidas» de hermandad casi inexistentes y que se circunscribían poco más que al rito de la salida procesional.

> Entonces, bueno… he vivido, yo diría, casi la fundación de la hermandad porque cuando yo ingreso en el año 76, que era todavía un niño, la hermandad prácticamente no tenía ningún tipo de modelo organizativo, ni de celebración de cultos, ni nada. En aquella época se estaban empezando a hacer los primeros estatutos que conserva la hermandad por un decreto del obispado que salió, si mal no recuerdo, en 1975 aproximadamente. Y en aquella época se empezaron a renovar. Y fue cuando la hermandad comenzó a resurgir […]. Prácticamente no existía calendario organizativo en la hermandad. El único culto que yo recuerdo anterior a la renovación de los estatutos es una función y a veces un triduo en cuaresma.[20]

19. Acta número dos de la hermandad de los Estudiantes, relativa al Cabildo General de Hermanos celebrado el 27 de marzo de 1949 en la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.
20. Breve fragmento de la entrevista con nuestro informante Juan Antonio Riquelme, antiguo hermano mayor de los Estudiantes, 56 años.

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, ya que, una vez fundadas, entraron rápidamente en un período de profunda crisis y decadencia.[21] Además, las hermandades de la Buena Muerte, las Tres Caídas, los Mutilados, San Francisco y los Estudiantes sufrieron cambios y traslados de parroquia, y, en sus inicios fundacionales, algunas cofradías, como la Borriquita o el Descendimiento, no tuvieron muy claro en qué iglesia establecerse, haciéndolo en aquella donde el amparo del cura fue trascendental. Esta tesitura 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, ya que algunas de las hermandades se fundaron con la finalidad de ir ligadas a grupos laborales y profesionales. En este sentido, vemos que la de los Mutilados agrupó 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, pretendió jugar el papel de asociar 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 falangistas y católicos tenían sobre la construcción del Estado, se intentó extrapolar a estas nuevas hermandades, al menos en sus inicios, durante los primeros años de existencia. 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

21. «En 1958 la situación por la que atraviesa la Hermandad es muy precaria, hasta el punto que lleva a la creación de una comisión gestora, que hace posible que la Hermandad hiciera la Estación de Penitencia […]. El Martes Santo de 1960 la Hermandad hace su última salida del Sagrado Corazón de Jesús, recogiéndose, tras su Estación de Penitencia en la nueva Parroquia de San Sebastián donde queda canónicamente establecida, comenzando un período de decaimiento […]. A partir del año 1975 se contempló el resurgimiento de la Hermandad gracias a un grupo de Hermanos, feligreses casi todos de San Sebastián, que se propusieron sacarla de la inactividad en que se encontraba». Anotaciones históricas del preámbulo de las reglas y constituciones de la Hermandad de los Estudiantes.

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.

Moreno Navarro (2006b: 155), por su parte, 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». En un marco más amplio, todas estas iniciativas encajan bien con el propósito e ideario historicista tanto del movimiento tradicionalista como del falangista, que tuvo su peso hasta mediados del siglo xx, especialmente en algunos textos como 'El Fuero del Trabajo'.

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 el grupo social que las componía se diversificó rápidamente por la necesidad de sobrevivir, captando nuevos hermanos con independencia de su adscripción laboral. Quizá la cofradía que durante más tiempo consiguió mantener 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 del bando nacional 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.[22]

Coincidimos con Sánchez Garrido (2005) a la hora de señalar que los intentos de creación de hermandades (neo)gremiales, cerradas y verticales no tuvieron demasiado éxito pues, poco tiempo después de su fundación, la nómina de estas cofradías se abrió al resto de la gente de la ciudad con independencia de su

22. Palabras del militar fundador, Juan Cerisola, en un artículo titulado 'La de excombatientes', publicado en la sección 'Pórtico de Semana Santa' del diario *Huelva Información* de 7 de marzo de 1993, p. 8.

adscripción institucional o laboral y, únicamente, mantuvieron el vulgo como elemento distintivo de su pretensión corporativa fundacional, sirviendo —en casos como los de las hermandades de los Estudiantes y de los Mutilados— como seña de identidad de la hermandad en el conjunto de la Semana Santa.

Durante el franquismo, todas las cofradías respondieron al concepto de *clubs de varones*,[23] donde el protagonismo de la mujer quedó reducido 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.

> Jurado se incorpora a la hermandad cuando ésta llega a la parroquia y se hace cargo de vestir a la Virgen. Bueno al principio no pero bueno… lentamente porque las imágenes prácticamente quedan abandonadas a su suerte en la parroquia y él se hace rápidamente cargo […] y asume la priostía más que nada. Y toda la cuestión de la ropa de la Virgen… la poca ropa que tenía la Virgen en aquella época la confeccionaba su mujer, él se encargaba de vestirla.[24]

A las mujeres no se les permitía participar de la estación de penitencia vistiendo el hábito nazareno, ni mucho menos ser parte de la junta directiva 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, generalmente, siendo colocadas tras el paso.

En lo referente al nivel socioeconómico de sus miembros, es cierto que hubo hermandades en cuyo seno se congregaron personas en una notable posición económica, que respondían ante las adversidades y que promovían el aumento patrimonial y la adquisición de valiosos enseres. Cofradías como la Vera Cruz y Oración en el Huerto, la Buena Muerte o los Mutilados fueron ejemplo de ello. Otras, como la Victoria o la Borriquita, disfrutaron de puntuales acciones de mecenazgo. Y, como apuntamos con anterioridad, prácticamente todas estuvieron gobernadas y dirigidas por personas de clase media y alta, afines al Movimiento o con una ideología de corte conservador. Pero no es menos cierto

23. Véase Moreno Navarro (1999: 41).
24. Palabras del informante Juan Riquelme, 56 años.

que las nóminas de hermanos de la inmensa mayoría de las hermandades estuvieron compuestas por personas pertenecientes a la clase media y, sobre todo, a los estratos sociales modestos. En palabras de Díaz Hierro (1951: 56):

> 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. Como rememoraba el fundador de los Estudiantes, José Ruiz (87 años):

> Estuvo una época donde no teníamos recibos ni nada. Nadie pagaba nada. El control se llevaba con lo que se podía de las rifas. Hacíamos unas rifas entre todos con el Ministerio de Educación que era el Hermano Mayor Honorario, nos daba un permiso y hacíamos una rifa todos los años entre todos los maestros de la provincia. Y de ahí sacábamos un buen dinerillo. Y luego sí, poníamos el dinero de las cuotas, lo que podíamos cada uno.

El carácter corporativista de los inicios, la no presencia femenina y las características socioeconómicas de la mayoría 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.

Cofradías estalactitas fundadas en la posguerra y el primer franquismo				
Cofradía	**Año de fundación**	**Principales grupos corporativos fundadores**	**Iglesia de acogida**	**Hermano Mayor Honorario fundacional**
La Victoria	1940/1941	No hay grupo corporativo destacado. Militantes de FET, burguesía	Corazón de Jesús	—
Los Mutilados	1943/1944	Militares, excombatientes (mutilados o no)	San Francisco. Trasladada a San Sebastián en 1960	Generalísimo Franco
Las Tres Caídas	1944	No hay grupo corporativo destacado. Jóvenes cofrades, militantes de FET	Milagrosa. Trasladada al Corazón de Jesús en 1947	Coronel del Regimiento de Infantería Granada 34
La Borriquita	1947	Alumnos y antiguos alumnos del colegio Marista. Otros jóvenes cofrades, toreros	San Pedro	Empresario Arturo López Damas

Cofradías estalactitas fundadas en la posguerra y el primer franquismo				
Los Estudiantes	1949	Estudiantes y profesores de segunda enseñanza, jóvenes artesanos. También monárquicos, militantes de FET	Corazón de Jesús. Trasladada a San Sebastián en 1960	Ministro de Educación
La Cena	1949	Grupo de funcionarios municipales de arbitrios	Corazón de Jesús	Capitán General de la Segunda Región Militar
El Descendimiento	1951	Plantilla de funcionarios municipales	San Pedro	Alcalde de Huelva

Fuente: Elaboración propia

Y las que existían con anterioridad a 1936 quedaron bajo control de la burguesía del momento, cuyos ejemplos más notorios se encontraron en las juntas directivas de las hermandades de la Buena Muerte, de la Vera Cruz y Oración en el Huerto y 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 franquismo. Y, a través de sus prácticas y rituales públicos, los militares y las autoridades políticas y religiosas del régimen pudieron mostrarse en comunión, presentándose como garantes de la celebración de la Semana Santa. Procesiones en las que se dieron cita vanidosos cortejos de autoridades que patrimonializaron e instrumentalizaron la fiesta popular, inundándola de fervor patriótico, catolicismo triunfante y militarismo.

Conclusiones

Este ensayo etnohistoriográfico se ha construido desde una perspectiva teórico-metodológica madura en la antropología andaluza, perspectiva que ha sido aplicada a un estudio de caso. A lo largo de estas páginas, hemos intentado reconstruir y analizar las sucesivas transformaciones sociales, políticas, económicas e ideológicas de la sociedad española, andaluza y onubense desde 1937 hasta 1961, y cómo éstas procuraron transformaciones en la Semana Santa en tanto fiesta popular y complejo ritual por el que desfilaron diferentes mensajes ideológicos, a veces concretos, a veces más abstractos, pero analizables desde una perspectiva simbólica. Estas transformaciones, en ocasiones veladas o difícilmente percibibles, han sido legitimadas al amparo de una aún más compleja e invisibilizada, pero constante, (re)invención de la tradición, y han dado lugar a diferentes refuncionalizaciones y resignificaciones en torno a la fiesta y los grupos sociales que la han producido. En otras palabras, que las fiestas populares y rituales públicos, como la Semana Santa, han cambiado a la vez que lo han hecho los factores ideológicos, políticos, sociales, económicos y religiosos de la sociedad, y que esos cambios y transformaciones han sido expresados por medio de un sincrético, difuminado y denso bosque de símbolos. El desciframiento de esos cambios, expresados a través de un todo un arsenal simbólico, han sido los centros de atención de este trabajo de investigación histórico-antropológico sobre la construcción simbólica del franquismo; trabajo que ha originado un conjunto de interpretaciones y explicaciones que ahora presentamos a modo de conclusiones finales.

La Semana Santa del primer franquismo se presentó como una fiesta fuertemente transformada, renovada y robustecida, dotada de un aire de esplendor,

de una imagen que revelaba continuidad con la tradición católica española, renaciendo rápidamente de las cenizas a las que había sido condenada la Semana Santa regionalista por los movimientos anticlericales que estaban injertados en el contexto socio-político-ideológico de la Segunda República. Entendemos que los motivos de esa veloz recuperación y de la masiva fundación de cofradías tras la guerra se debieron, especialmente, a dos causas fundamentales: 1) el apoyo institucional a las cofradías y la potenciación de su ceremonial por parte de las autoridades políticas y militares franquistas; 2) el apoyo y disposición a la creación de hermandades por parte de la jerarquía eclesiástica. Ambos poderes, el político y el religioso, confluyeron y pugnaron por el control simbólico del ritual, aunque se visibilizaron en él como poderes en comunión, en simbiosis total.

Con respecto a la Semana Santa, los objetivos fundamentales de los puestos políticos de la dictadura en Huelva fueron tres. En primer lugar, una (re)*invención* de la tradición, presentando una fiesta cuyos modelos estéticos y artísticos se ligaran a los de la época mitificada y dorada del imperio español: los modelos barrocos. Catolicismo y nacionalismo español indisolublemente unidos. Diferirían, así, de los elementos estéticos que eran comunes desde finales del XIX hasta los años treinta, esto es, el modernismo y las diferentes interpretaciones historicistas del regionalismo andaluz.

En segundo lugar, se afanaron en la presentación y representación de una fiesta renovada y fortalecida (al menos en la imagen pública dada), donde se mezclaban las liturgias militaristas con las fascistas falangistas, las expresiones de religiosidad popular, los símbolos monárquicos y tradicionalistas —de marcado carácter nacionalcatólico y contrarrevolucionario— y la ortodoxia de las jerarquías y los sectores católicos, resignificando y convirtiendo la popular fiesta en un evidente rito de victoria y, posteriormente, en un elemento más de la política de la recatolización emprendida por los sectores nacionalcatólicos del régimen. Así, durante los días de Semana Santa, la ciudad se veía engalanada con banderas nacionales, de FET y de las JONS y de la Comunión Tradicionalista, trilogía que presidía el palco de autoridades en la Carrera Oficial. Los pasos eran recibidos con el brazo en alto, iban escoltados por piquetes militares y paramilitares —principalmente de falangistas, requetés y otros cuerpos policiales y militares— y se les tocaba la 'Marcha Granadera' —himno nacional español— tanto a la salida como a la recogida. A través de una compleja simbiosis

litúrgica y ceremonial, el militarismo y la estética y expresividad fascista falangista se fusionaron con un reaccionario nacionalcatolicismo, ejemplificando la naturaleza mestiza de la coalición franquista.

En tercer lugar, ya que las cofradías habían sufrido un atroz ataque sobre su patrimonio por una parte de los izquierdistas y partidarios de la iconoclasia y el anticlericalismo más radicales, estas asociaciones fueron —junto al ritual de la Semana Santa y todas las manifestaciones socio-religiosas identificadas con la Iglesia católica— armas de legitimación perfectas para el alzamiento, la represión y la dictadura en una ciudad donde no hubo apenas muertes a manos de los republicanos. Las propias autoridades políticas franquistas animaron a los cofrades a sacar las procesiones, revestidas de un aura celestial de apoyo sagrado al bando rebelde y a su Caudillo. Esta estrategia de bendecir, sacralizar y legitimar la Cruzada, la represión y el posterior régimen político franquista, de basar sus actuaciones en designios divinos, en la providencia sagrada —'por la Gracia de Dios'—, era una práctica común que había sido ensayada por el nacionalcatolicismo español durante todo el siglo XIX y una forma de implantar elementos simbólicos reproductivos de sacralización y mitificación de la memoria y los imaginarios de los vencedores. En los años sucesivos, las cofradías que se fueron fundando lo hicieron bajo el propósito de convertirse en espacios sociales y ceremoniales para fomentar y ritualizar los valores del régimen, en caldos de cultivo de personas leales al Movimiento, convirtiéndose en un asociacionismo fiel y controlado. Y a través de la Semana Santa, los poderes políticos fueron construyendo multitud de discursos y memorias sobre la guerra y la dictadura que resignificaron los símbolos religiosos populares, ahondando en la patrimonialización de la fiesta —en el sentido de instrumentalización—, logrando dotarla de significados políticos que la ligaron fuertemente a los valores nacionalcatólicos, contrarrevolucionarios y monárquicos, y que, al menos hasta 1944, la inundaron de prácticas rituales fascistizadas.

La jerarquía eclesiástica local, por su parte, también pretendió el control simbólico del ritual. Entendió a las nuevas cofradías fundadas en la posguerra como asociaciones para mayor gloria de Dios y de España, que debían ser purificadas de elementos folklóricos, heterodoxos y festivos para ser convertidas en manifestaciones sociales de fe y catolicidad, regidas por comportamientos católicos, siguiendo prácticas litúrgicas más ortodoxas. Las cofradías se convirtieron en espacios sociales estrechamente vigilados por los párrocos. El mecanismo de

control sobre el conjunto de las hermandades fue la Comisión de Cofradías y, posteriormente, el Consejo General de Cofradías, que actuarían como brazo ejecutor de la jerarquía eclesiástica. Ambos órganos de gestión y control fueron presididos por cuatro sacerdotes desde su creación en 1945 hasta 1965.

En principio, los jerarcas católicos locales ratificaron y ampararon los símbolos y mensajes políticos que se deslizaban en torno a la Semana Santa y las cofradías pero, poco a poco, sobre todo a partir de 1944, pretendieron reducir su significación al de un ritual celebrado bajo directrices católicas ortodoxas, buscando su pureza religiosa. La Cruzada y su santa celebración ya habían finalizado y, sobre todo, la proliferación de símbolos fascistas falangistas comenzaba a ser una molestia para muchos mandamases eclesiásticos. Los saludos *a la romana* fueron cortados de raíz en las procesiones a mediados de la década de los cuarenta por orden expresa del arzobispo Segura. Por su parte, los comportamientos espontáneos eran advertidos por medio de notas de prensa, que instaban a que no se realizasen actos indecorosos bajo pena de ser sancionados. Sin embargo, la jerarquía eclesiástica jamás censuró la vanidosa exhibición de autoridades civiles y militares en esas piadosas y penitenciales procesiones que anhelaba.

Aunque hemos resaltado que las procesiones de las cofradías de los Mutilados, los Judíos, el Santo Entierro y, entre 1938 y 1943, la del Silencio, revistieron carácter oficial, representándose en ellas las principales autoridades cívico-militares y religiosas de la ciudad, en realidad fue toda la Semana Santa una *dramatización ritual* utilizada para mostrar la cara amable del régimen, para exhibir una pública comunión entre todos los elementos que representaban el Movimiento Nacional. En todos los cortejos de las hermandades hubo representaciones de alguna autoridad religiosa, política y militar. Desde la Iglesia hasta los diferentes estamentos militares, pasando por los puestos políticos que copaban falangistas, católicos de Acción Católica, de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y del Opus Dei, carlistas y monárquicos alfonsinos entregados a la causa franquista o grandes propietarios y oligarcas locales. Todo fue un inmenso cortejo de publicidad para el Movimiento; un séquito de Dios y de la Patria; una comitiva que se presentaba en todas y cada una de las cofradías como ejemplo de catolicidad y propiciando la adhesión por medio de las hermandades a la sacrosanta obra nacional guiada por el Caudillo salvador.

La Semana Santa quedó convertida en un ritual férreamente controlado por el poder, un *rito de victoria* en el que se fundían símbolos políticos, religiosos

y castrenses y que promulgaba la concepción sagrada del régimen. Se erigió como un acto de politización de lo sagrado que, a su vez, sacralizaba la política; una ceremonia en la que se combinaban las acciones de la específica religiosidad popular andaluza con las distintas liturgias y ritos de corte tradicionalista, militarista y fascista falangista propias de la España de posguerra; un fenómeno en el que se hizo desaparecer las fronteras entre las esferas del poder político, el religioso y el militar; puro teatro de mixtura religioso-política-militar destinado a conmemorar la pasión y muerte de Jesús pero también la pasión y el calvario de la patria y de la propia Semana Santa de Huelva, que había sido reducida a cenizas por los enemigos de Dios y de España; una fiesta ideal en la que poder conmemorar el deicidio, pero también popularizar y celebrar el régimen; una fiesta popular inundada de fervor patriótico, catolicismo triunfante y militarismo que ejemplificaba, gráficamente a la perfección, la *comunión* entre las distintas fuerzas que, unificadas, producían la extraña naturaleza política del régimen.

Fuentes y bibliografía

Fuentes hemerográficas y documentales de archivo

Odiel, *Diario de Huelva*, *La Provincia*, *ABC de Sevilla*, *Huelva Información*, *Actas del archivo de la hermandad de los Estudiantes (1949-1976)*, *Carpetas del Fondo Diego Díaz Hierro del Archivo Municipal de Huelva*, *Fototeca del diario Odiel del Archivo Histórico Provincial de Huelva, Fondo Francisco Canterla y Martín de Tovar del Archivo Municipal de Huelva*, *Fondo Juan Quintero de Estrada del Archivo Municipal de Huelva*, *Pasión* (1940), *Onuba Sacra* (1942), *Calvario* (1945), *Mater Dolorosa* (1945, 1946, 1947, 1948, 1949 y 1950), *Semana Santa* (1948), *Consolación* (1949), *Huelva católica* (1950, 1958-1960), *Lignun Crucis* (1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958 y 1960), *Huelva al pie de la Cruz* (1953), *Huelva Sagrada* (1956), *Fototecas y documentos de archivos privados de diversos informantes*.

Documentos electrónicos y fuentes en Internet

ABADES, J. y CABACO, S. (2008). Entrevista a Antonio León Ferrero [Versión electrónica]. *Cáliz de Paz. Revista independiente de Religiosidad Popular, 4*. Extraído de http://www.lahornacina.com/entrevistasleonferrero.htm.

MORENO, R. (2011, mayo 1). Esclavos de Franco en la Isla de Saltés [Versión electrónica]. *Huelva Información*. Extraído de https://www.huelvainformacion.es/provincia/Esclavos-Franco-Isla-Saltes_0_474253164.html.

Normas Diocesanas por las que han de regirse las hermandades y cofradías de la diócesis de Huelva (2014, mayo 13) [Versión electrónica]. Servicio de Información de la Diócesis de Huelva (SIDH). Extraído de http://www.diocesisdehuelva.es/pastoral/celebracion-de-la-fe/.

RUIZ VERGARA, F. (Dir.) (1980). *Rocío* [Documental, versión sin censurar]. España: Tangana Films. Consultado en https://www.youtube.com/watch?v=vXJfp4iFAic&t=1659s. www.ine.es/.

Bibliografía

ABADES, J. y CABACO, S. (2009). La imaginería de la Semana Santa de Huelva destruida en 1936. *Carrera Oficial. Revista independiente de la Semana Santa, 6*, pp. 62-65.

AGAR, M. (1991). Hacia un lenguaje etnográfico. En GEERTZ, C., CLIFFORD, J. y OTROS, *El surgimiento de la antropología posmoderna. Compilación de Carlos Reynoso* (pp. 117-137). Barcelona: Gedisa.

AGUDO TORRICO, J. (1989). Semana Santa en Puente Genil: notas sobre sus corporaciones y grupos de picoruchos. En BUXÓ REY, M. J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, L. C. (Coords.), *La religiosidad popular. Vol. 3. Hermandades, romerías y santuarios* (pp. 529-543). Barcelona: Anthropos.

ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.

ÁLVAREZ REY, L. y RUIZ SÁNCHEZ, J. L. (1990). Huelva durante la II República: partidos, elecciones y comportamiento político (1931-1936). *Huelva en su historia, 3*, pp. 603-670.

AMADOR DE LOS RÍOS Y FERNÁNDEZ VILLALTA, R. (1891/2003). *Huelva*. Huelva: Diputación de Huelva.

ANTEQUERA LUENGO, J. J. y LUENGO JIMÉNEZ, J. J. (2008). *Expedientes carcelarios de Huelva. Vecinos, naturales de otras provincias (1937). Prisión Provincial, 1936-1939*. Sevilla: Editorial Facediciones.

———. (2010). *Sevilla y su tierra en la Prisión Provincial de Huelva (1936-1939)*. Sevilla: Editorial Facediciones.

ARIAS CASTAÑÓN, E. (1990). Huelva en la revolución de septiembre de 1868. *Huelva en su historia, 3*, pp. 421-448.

BARREIRO LÓPEZ, P. (2014). Reinterpreting the Past. The Baroque Phantom during Francoism. *Bulletin of Spanish Studies, vol. 91, n. 5*, pp. 715-734.

BOURDIEU, P. (2000). Objetivar al sujeto objetivante. En BOURDIEU, P., *Cosas dichas* (pp. 98-101). Barcelona: Gedisa.

———. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.

BOX VARELA, Z. (2008). *La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

———. (2010). *España, año cero. La construcción simbólica del franquismo*. Madrid: Alianza.

BRIONES GÓMEZ, R. (1983). La Semana Santa andaluza. *Gazeta de Antropología, 2*. [Versión electrónica].

———. (1993). La experiencia simbólica de la Semana Santa. Funcionamiento y utilidad. *Gazeta de Antropología, 10*. [Versión electrónica].
———. (1997). Muerte y vida en la experiencia simbólica de la Semana Santa andaluza. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 193-214.
BRISSET MARTÍN, D. E. (2015). Religión y poder. Las Vírgenes capitanas generales y alcaldesas. *Gazeta de Antropología, 31(2)*. [Versión electrónica].
CALVO LÁZARO, R. (2018). Antonio León Ortega: su primera etapa como escultor en Huelva, 1938-1941. *Huelva en su historia, 14*, pp. 167-183.
CARR, R. (2009). *España 1808-2008* (2.ª ed.). Barcelona: Ariel.
CARR, R. y FUSI AIZPURÚA, J. P. (1979). *España, de la dictadura a la democracia*. Barcelona: Planeta.
CARRASCO TERRIZA, M. J. (2000). *La escultura del Crucificado en la Tierra Llana de Huelva*. Huelva: Diputación de Huelva.
———. (2002). La diócesis de Huelva (1953-1993). En SÁNCHEZ HERRERO, J. (Coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta* (Vol. 10, pp. 533-568). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
CARRERO RODRÍGUEZ, J. (1994, marzo 26). El antiguo manto y palio de la Macarena en Huelva. *ABC de Sevilla*, pp. 122-123.
CASANOVA RUIZ, J. (2005). *La Iglesia de Franco* (2.ª ed.). Barcelona: Crítica.
CASANOVA RUIZ, J. y GIL ANDRÉS, C. (2009). *Historia de España en el siglo xx*. Barcelona: Ariel.
CENARRO LAGUNAS, A. (2006). *La sonrisa de la Falange: Auxilio Social en la Guerra Civil y en la posguerra*. Barcelona: Crítica.
———. (2017). La Falange es un modo de ser (mujer): discursos e identidades de género en las publicaciones de la Sección Femenina (1938-1945). *Historia y Política, 37*, pp. 91-120.
COLÓN PERALES, C. (2006). La Semana Santa andaluza en la sociedad poscristiana. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza. Vol. 1. La Semana Santa como Patrimonio Cultural de Andalucía* (pp. 38-94). Sevilla: Ediciones Tartessos.
COMELLAS GARCÍA-LLERA, J. L. (2008). *Historia de España contemporánea* (9.ª ed.). Madrid: Rialp.
CORDERO OLIVERO, I. (1997). Huelva durante la Guerra Civil: las celebraciones públicas. *Huelva en su historia, 6*, pp. 137-154.
CRUZ ISIDORO, F. (2001). Francisco de la Gándara Hermosa de Acevedo, un escultor de principios del xvii. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte (Universidad de Sevilla), 14,* pp. 27-50.
DE LA CUEVA MERINO, J. (1998). El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil. En LA PARRA LÓPEZ, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (Eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo* (pp. 211-301). Madrid: Biblioteca Nueva.
DI FEBO, G. (1988). *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*. Barcelona: Icaria.

———. (2004). La Cruzada y la politización de lo sagrado. En SUEIRO SEOANE, S. (Coord.), TUSELL GÓMEZ, J., GENTILE, E. y DI FEBO, G. (Eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica* (pp. 83-97). Madrid: Biblioteca Nueva.

DÍAZ HIERRO, D. (1951). *Huelva Sagrada*. Huelva: Antonio Plata.

———. (1972). *Huelva y el apóstol Santiago: interesante biografía del que fue templo de tan glorioso titular en la capital onubense*. Sevilla: El Adalid Seráfico.

———. (1975). *Historia de la Merced de Huelva, hoy catedral de su diócesis*. Huelva: Guillermo Martín.

DÍAZ ZAMORANO, M.A. (1999). *Huelva. La construcción de una ciudad*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva.

DOMÍNGUEZ ROMERO, J. (2014). *Los Trianes y el patronazgo de la capilla del Nazareno. Documentos para la memoria histórica*. Huelva: Ediciones Consulcom.

ELORZA DOMÍNGUEZ, A. (2004). El franquismo, un proyecto de religión política. En SUEIRO SEOANE, S. (Coord.), TUSELL GÓMEZ, J., GENTILE, E. y DI FEBO, G. (Eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica* (pp. 69-82). Madrid: Biblioteca Nueva.

ESPINOSA MAESTRE, F. (1989). La represión de la Masonería en la provincia de Huelva (1936-1941). En FERRER BENIMELI, J.A. (Coord.), *Masonería, política y sociedad* (Vol. II, pp. 697-708). Córdoba: Centro de estudios históricos de la masonería española.

———. (2003). *La columna de la muerte: el avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*. Barcelona: Crítica.

———. (2005). *La Guerra Civil en Huelva* (4.ª ed.). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

———. (2006). *La justicia de Queipo: violencia selectiva y terror fascista en la II División en 1936: Sevilla, Huelva, Cádiz, Córdoba, Málaga y Badajoz*. Barcelona: Crítica.

ESPINOSA MAESTRE, F. y GARCÍA MÁRQUEZ, J.M. (2009). La desinfección del solar patrio: la represión judicial militar: Huelva (1936-1945). En NÚÑEZ DÍAZ-BALART, M. (Coord.), *La gran represión*. (pp. 283-429). Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

FERIA VÁZQUEZ, P.J. (2016). *La represión económica en Huelva durante la Guerra Civil y la Posguerra*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

FERNÁNDEZ JURADO, J. (1997a). Consideraciones acerca de la reciente historia de la Semana Santa onubense. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 119-123.

———. (Dir.) (1997b). *Huelva Cofrade. Historia de la Semana Santa de Huelva y su Provincia.* Tomo I. Sevilla: Ediciones Tartessos.

———. (Dir.) (1997c). *Huelva Cofrade. Historia de la Semana Santa de Huelva y su Provincia.* Tomo II. Sevilla: Ediciones Tartessos.

FLORES CABALLERO, M. (2007). *La nacionalización de las Minas de Río Tinto y la formación de la compañía española. Los orígenes del Polo de Promoción Industrial de Huelva*. Huelva: Universidad de Huelva.

FLORIDO DEL CORRAL, D. (2003). Entre lo efímero y lo intangible: el exorno floral, la iluminación y la música como patrimonio cultural de las 'Semanas Santas' en Andalucía.

En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*. *Vol. 8. Lo efímero y lo intangible* (pp. 8-27). Sevilla: Ediciones Tartessos.

———. (2005). *La Semana Santa Andaluza. Complejidad de significados y riqueza expresiva*. Ponencia presentada en el Curso de Estudios Hispánicos, Cursos de Otoño de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, Sevilla, España. [No impreso].

———. (2011). Replicating and Inverting the Ritual: Digressions on Holy Week in Andalucía / Contrahaciendo el ritual: disgresiones sobre la Semana Santa andaluza. Texto para el catálogo de la exposición «Coreografías para la Salvación» de Pilar Albarracín, desarrollada en el Centro de Arte Contemporáneo 'La Conservera'.

FRANCO ROMERO, A. G. (2013). *Antonio León Ortega: una imaginería concebida como escultura*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

———. (2017). *Antonio León Ortega, escultor*. Huelva: Universidad de Huelva y Fundación Cepsa.

FUSI AIZPURÚA, J. P. (2009). Epílogo. España 1975-2008. En CARR, R., *España 1808-2008* (2.ª ed.). Barcelona: Ariel.

GARCÍA DE LA CONCHA, F. y RODRÍGUEZ MATEOS, J. (Coords.) (1998a). *Huelva Cofrade. Historia de la Semana Santa de Huelva y su Provincia*. Tomo III. Sevilla: Ediciones Tartessos.

———. (Coords.) (1998b). *Huelva Cofrade. Historia de la Semana Santa de Huelva y su Provincia*. Tomo IV. Sevilla: Ediciones Tartessos.

GARCÍA DÍAZ, M. A. (2002). Huelva (1930-1931): entre la dictadura y la República. *Huelva en su historia, 9*, pp. 119-144.

———. (2004). *Vieja y nueva política. Huelva bajo el régimen de Primo de Rivera (1923-1930)*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva.

GARCÍA GARCÍA, C. (2001). Huelva, el final de la huida de Sanjurjo. Verano de 1932. *Huelva en su historia, 8*, pp. 279-303.

GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (12.ª ed.). Barcelona: Gedisa.

GENTILE, E. (2004). La sacralización de la política y el fascismo. En SUEIRO SEOANE, S. (Coord.), TUSELL GÓMEZ, J., GENTILE, E. y DI FEBO, G. (Eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica* (pp. 57-68). Madrid: Biblioteca Nueva.

GIL VÁZQUEZ, E., PADILLA PONS, J. y ROMÁN PANTRIGO, R. (1982). *De la Historia de las Cofradías de Huelva*. Huelva: Delegación de Cultura, Diputación Provincial y Caja Provincial de Ahorros de Huelva.

GÓMEZ LARA, M. J. y JIMÉNEZ BARRIENTOS, J. (1997). Fiesta, interpretaciones e ideología: la Semana Santa de Sevilla, drama ritual urbano. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 147-164.

GONZALEZ CRUZ, D. (1992) Cofradías y ritual de la muerte en la Huelva del siglo XVIII. En *Gremios, hermandades y cofradías* (Tomo I, pp. 189-203). Cádiz: Excmo. Ayuntamiento de San Fernando.

———. (1993). *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

———. (2003). Cofradías y ritual religioso en la Semana Santa de Huelva durante el siglo XVIII. En *Archivos y fondos documentales para la historia de la Semana Santa de Andalucía* (pp. 73-105). Málaga: Excmo. Ayuntamiento de Málaga.
———. (2007). Las hermandades de Andalucía y el ritual de la «buena muerte». *Andalucía en la Historia, 15*, pp. 23-29.
GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. (2003a). El taller de Pérez Calvo, autor de las primitivas andas del Cristo de la Sangre (I). *Los Estudiantes. Boletín informativo de la Hermandad de los Estudiantes, 129*, pp. 12-13.
———. (2003b). El taller de Pérez Calvo, autor de las primitivas andas del Cristo de la Sangre (II). *Los Estudiantes. Boletín informativo de la Hermandad de los Estudiantes, 130*, pp. 16-17.
———. (2007). La cuestión del palio juanmanuelino de la Estrella en la Semana Santa de Huelva a comienzos del siglo veinte. *Boletín de las Cofradías de Sevilla, 578,* pp. 352-355.
———. (2010). Una reproducción del paso del Santísimo Cristo del Calvario en Huelva. *Boletín de las cofradías de Sevilla, 614*, pp. 280-283.
———. (2016). Apuntes y acercamiento a la obra del tallista José Oliva Castilla. *Boletín de las cofradías de Sevilla, 688*, pp. 443-446.
GONZÁLEZ GÓMEZ, J. M. y CARRASCO TERRIZA, M. J. (1992). *Escultura Mariana Onubense* (2.ª ed.). Huelva: Diputación de Huelva.
GONZÁLEZ ISIDORO, J. (1998). La imaginería barroca de Huelva. *Revista El Dintel, 4*, monográfico I.
GONZÁLEZ ORTA, J. I. (2012). La gestión del hambre. Discurso y praxis política de la Falange en la Huelva de la posguerra (1939-1945). *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, 2*, pp. 389-413.
HERNÁNDEZ BURGOS, C. (2011). *Granada Azul. La construcción de la «Cultura de la Victoria» en el primer franquismo*. Granada: Comares.
HOBSBAWN, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En HOBSBAWN, E. y RANGER, T. (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona: Crítica.
HURTADO SÁNCHEZ, J. (2000). *Cofradías y poderes. Relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*. Sevilla: Editorial Castillejo.
Jerez en Semana Santa. (1997). Vol. 1. Jerez de la Frontera: Hermandad Sacramental del Santo Crucifijo de la Salud.
Jerez en Semana Santa. (2002). Vol. 6. Jerez de la Frontera: Hermandad Sacramental del Santo Crucifijo de la Salud.
JIMÉNEZ DE MADARIAGA, C. (1997). *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
LABRADOR JIMÉNEZ, J. M. (2013). José Luis de la Rosa Domínguez, primer pregonero rociero en Sevilla. Referencia al pregón del Rocío organizado por la hermandad de Triana en el año 1955. *Boletín de las cofradías de Sevilla, 651*, pp. 385-388.
LANGA NUÑO, C. (2014). «De Sevilla la roja a la Tierra de María Santísima»: la «recatolización» de Sevilla. En RUIZ SÁNCHEZ, J. L. (Coord.), *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo* (pp. 15-47). Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla.

LARA RÓDENAS, M. J. (1992). Organización interna y estructuras de poder en las hermandades de Huelva durante el Antiguo Régimen. En *Gremios, hermandades y cofradías* (Tomo I, pp. 215-241). Cádiz: Excmo. Ayuntamiento de San Fernando.

———. (1995). Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna. En REY DE LAS PEÑAS, R. (Coord.), *El tiempo y las fuentes de su memoria. Historia Moderna y Contemporánea de la provincia de Huelva* (Tomo III, pp. 9-428). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

———. (1997). La sociabilidad religiosa en la Andalucía del Antiguo Régimen: hermandades y cofradías en la tierra de Huelva. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 33*, pp. 15-42.

———. (2000). *Muerte y religiosidad en la Huelva del Barroco: un estudio de historia de las mentalidades a través de la documentación onubense del siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva.

LEMUS LÓPEZ, E. (1998). Andalucía bajo el franquismo. En LEMUS LÓPEZ, E. y ÁLVAREZ REY, L. (Coord.), *Historia de Andalucía contemporánea* (pp. 457-495). Huelva: Universidad de Huelva.

LLORENTE HERNÁNDEZ, A. (1995). *Arte e ideología en el franquismo (1936-1951)*. Madrid: Visor.

LOPA GARROCHO, D. (2017). *Las caras de Huelva* (6.ª ed. ampliada). Huelva: Aguas de Huelva y Ediciones Consulcom.

LÓPEZ MONTES, M. (2004). Costaleros y cargadores en la Semana Santa de Andalucía Occidental. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza. Vol. 9. Espacios y cortejos ceremoniales* (pp. 144-185). Sevilla: Ediciones Tartessos.

MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, P. (2005). *La Iglesia que se enfrentó a Franco: Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*. Madrid: Dilex.

MARTÍN GÓMEZ, D. (2009). *Callecedario.* Huelva: Gestocomunicación.

MARTÍNEZ FÁBREGAS, J. y ZURBANO BERENGUER, B. (2012). La mujer represaliada y el homosexual torturado durante la guerra civil y la posguerra española. El caso de Huelva. En *Actas del I Congreso Internacional de Comunicación y Género* (pp. 200-214). Sevilla: [Versión electrónica].

MORA BREVA, J. (1995). *Historia de la Hermandad Sacramental de Pasión. Huelva (1536-1994)*. Huelva: Industrias Químicas y Básicas.

MORA NEGRO Y GARROCHO, J. A. (1999). *Huelva Ilustrada* (2.ª reimpresión). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

MORADIELLOS GARCÍA, E. (2016). Caudillo de España. Franco, un dictador soberano y carismático. En MORADIELLOS GARCÍA, E. (Dir.), *Las caras de Franco. Una revisión histórica del caudillo y su régimen* (pp. 29-95). Madrid: Siglo XXI.

MORENO NAVARRO, I. (1997a). *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 Años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

———. (1997b). La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos religiosos populares. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 175-192.

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

———. (2006a). La Semana Santa de Huelva. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza. Vol. 1. La Semana Santa como Patrimonio Cultural de Andalucía* (pp. 252-289). Sevilla: Ediciones Tartessos.

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

MORENO NAVARRO, I. y AGUDO TORRICO, J. (2012). Las fiestas andaluzas. En MORENO NAVARRO, I. y AGUDO TORRICO, J. (Coords.), *Expresiones culturales andaluzas* (pp. 165-218). Sevilla: Aconcagua libros.

NAVARRO DE LA FUENTE, S. (2014). La religiosidad popular como elemento de adhesión al primer franquismo. Una aproximación al caso de Sevilla. En RUIZ SÁNCHEZ, J. L. (Coord.), *La Iglesia en Andalucía durante la Guerra Civil y el primer franquismo* (pp. 109-126). Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla.

NAVARRO VÁZQUEZ, A. (2005). *La fundación de la Hermandad del Calvario en Huelva (Marzo 1972-Mayo 2004)*. Huelva: Fundación El Monte.

NÚÑEZ DE HERRERA, A. (1934/2006). *Teoría y realidad de la Semana Santa* (4.ª ed.). Sevilla: Espuela de Plata.

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

PEÑA GUERRERO, M. A. (1995). La provincia de Huelva en los siglos XIX y XX. En REY DE LAS PEÑAS, R. (Coord.), *El tiempo y las fuentes de su memoria. Historia Moderna y Contemporánea de la provincia de Huelva* (Tomo IV, pp. 9-239). Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

PÉREZ MORENO, H. M. (2003). La estructura organizativa de la Delegación Provincial de la Sección Femenina de Huelva. *Huelva en su historia, 10*, pp. 133-146.

RAMÍREZ COPEIRO DEL VILLAR, J. (1996). *Espías y neutrales: Huelva en la II Guerra Mundial*. Huelva: Edición propia.

RICHARDS, M. (2005). «Presenting arms to the Blessed Sacrament»: Civil War and Semana Santa in the city of Málaga, 1936-9. En EALHAM, C. y RICHARDS, M. (Coords.), *The Splintering of Spain: Cultural History and Spanish Civil War, 1936-9* (pp. 196-222). Cambridge: CUP.

RINA SIMÓN, C. (2015a). La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad «popular», 1931-1945. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, 14*, pp. 179-196.

———. (2015b). *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*. Badajoz: Diputación de Badajoz.

———. (2016). Rituales de pasión, muerte y resurrección. La religiosidad popular y la legitimidad sagrada en el franquismo. En COBO ROMERO, F., HERNÁNDEZ BURGOS, C. y DEL ARCO BLANCO, M.A. (Eds.), *Fascismo y modernismo: política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)* (pp. 171-184). Granada: Comares.

———. (2017). Fascismo, nacionalcatolicismo y religiosidad popular. Combates por la significación de la dictadura (1936-1940). *Historia y Política, 37*, pp. 241-266.

RODA PEÑA, J. (2015). Crucificados escultóricos sevillanos entre el Renacimiento y el primer naturalismo barroco. En *En torno al réquiem de Tomas Luis de Victoria. Ensayos sobre arte, música y pensamiento* (pp. 51-68). Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla/ICAS.
RODRIGO, J. (2006). Internamiento y trabajo forzoso: los campos de concentración de Franco. *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea, 6*, pp. 615-642.
RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1985). *Las fiestas de Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
———. (2008). Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas. En *Actas de las XII jornadas sobre historia de Marchena. Del 3 al 6 de octubre de 2006* (pp. 11-25). Sevilla: Ayuntamiento de Marchena. [Versión electrónica].
———. (2011). Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces. *Revista Murciana de Antropología, 18*, pp. 31-41.
RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, P. (1988). *La Huelva de los 50*. Huelva: Imprenta Jiménez.
RODRÍGUEZ MATEOS, J. (1997). Semana Santa de Sevilla: la construcción recurrente de una identidad. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 165-173.
———. (1998). *La ciudad recreada. Estructura, Valores y Símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
———. (1999). La representación tradicional de la Semana Santa en la provincia de Huelva. *Aestuaria. Revista de Investigación, 6*, pp. 133-150.
SÁNCHEZ GARRIDO, R. (2005). Los significados de la fiesta. El nacimiento de una cofradía de Semana Santa. *Gazeta de Antropología, 21*. [Versión electrónica].
SÁNCHEZ GONZÁLEZ, I. (2015). *Diez años de soledad. España, la ONU y la dictadura franquista 1945-1955*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
SÁNCHEZ HERRERO, J. (2003). *La Semana Santa de Sevilla*. Madrid: Sílex.
SAZ CAMPOS, I. (2003). *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons.
———. (2012). Franco, ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista. *Historia y Política, 27*, pp. 27-50.
SUGRAÑES GÓMEZ, E. J. (1988). *La Unión de Cofradías de Huelva (Recorrido histórico por el movimiento asociativo de las hermandades de penitencia)*. Huelva: Imprenta Huelva Ilustrada.
———. (1990). *Centuria Romana de las cofradías de Huelva*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Caja Provincial de Ahorros de Huelva.
———. (1994). *Estación de penitencia y Carrera Oficial en Huelva*. Huelva: Asociación de Industrias Químicas y Básicas de Huelva.
———. (1996). *Semana Santa de Huelva. Entre cuatro cirios*. Huelva: *Huelva Información*.
———. (1998). *Historia de la Semana Santa de Huelva* (2.ª ed.). Huelva: Fundación El Monte.
———. (2000). *Almohadilla y costal. Capataces y costaleros en Huelva, de profesión a devoción*. Huelva: Fundación El Monte.
SUGRAÑES GÓMEZ, E. J. y GIL-MAZO, P. (1991). *Los penitentes de Huelva*. Huelva: CECA.

TELLO CAMACHO, M. (1993). *Medio siglo de historia de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús de las Penas en sus Tres Caídas y María Santísima del Amor. 1944-1994*. Huelva: Hermandad de las Tres Caídas.

THOMÀS ANDREU, J. M. (2001). *La Falange de Franco. Fascismo y fascistización en el régimen franquista: (1937-1945)*. Barcelona: Plaza y Janés.

———. (2016). *Franquistas contra franquistas. Luchas por el poder en la cúpula del régimen de Franco*. Barcelona: Debate.

VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A. (2006). *La lógica de la Investigación Etnográfica* (5.ª ed.). Madrid: Trotta.

VINCENT, M. (2017). La Semana Santa en el nacionalcatolicismo: espacio urbano, arte e historia. El caso de Valladolid (1939-1949). *Historia y Política, 38*, pp. 91-127.

ZAMORA ACOSTA, E. (1997). Tradición y cambio en la Semana Santa. La imposible lucha contra la innovación. *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía, 23*, pp. 125-145.

Universidad Internacional de Andalucía

Premio de Estudios Onubenses *La Rábida*

FUNDACIÓN ATLANTIC COPPER

9 788479 933548