

REBELIÓN, FASCISTIZACIÓN Y TRADICIONALISMO EL ROCÍO DEL FRANQUISMO

JOSÉ CARLOS MANCHA CASTRO
Universidad de Huelva

1. FIESTA POPULAR, RITUAL RELIGIOSO Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA

El estudio de fiestas y rituales es uno de los temas clásicos en la literatura científica sobre antropología social. Sin embargo, la instrumentalización de fiestas y rituales como prácticas de legitimación ensayadas por ideologías y regímenes políticos supone una línea de investigación novedosa. Este trabajo se enmarca en esa corriente abierta por recientes estudios sobre lo que se ha denominado la construcción simbólica del franquismo.¹ Estas investigaciones han sido desarrolladas dentro del campo de la historia cultural contemporánea, pero imbricando marcos teórico-metodológicos historiográficos y etnográficos. El objetivo de estas ha sido profundizar en ese conjunto de imaginarios, símbolos, memorias y referentes ideológicos que fundamentaron un régimen político híbrido y mestizo capaz de aunar, a pesar de las (veladas) tensiones ideológicas internas, a elementos de muy variada tipología y representantes de las múltiples ideologías que componían el bloque de la derecha política española: el fascismo falangista, el nacionalcatolicismo tradicionalista, el monarquismo autoritario alfonsino, el militarismo, etc. Los imaginarios colectivos de la mayoría de estas

¹ Entre los antecedentes cabría destacar a Zira Box Varela: «La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo», tesis doctoral dirigida por el Dr. Fernando del Rey Reguillo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2008; Claudio Hernández Burgos: *Granada Azul. La construcción de la «Cultura de la Victoria» en el primer franquismo*, Granada, Comares, 2011; César Rina Simón: «La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad “popular”, 1931-1945», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 14, 2015, pp. 179-196; José Carlos Mancha Castro: «La Semana Santa y la recatolización de Huelva. Un acercamiento a la construcción simbólica del franquismo de posguerra», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 17, 2018, pp. 413-452.

ideologías solían ser expresados y legitimados a través de fiestas rituales populares, con fuerte arraigo en las comunidades locales, que fueron instrumentalizadas, transformadas y resignificadas como ritos de victoria, nacionalización y recatolización. En ellas, fueron expresados y visibilizados procesos de militarización, fascistización, tradicionalismo o nacionalismo, en un complejo maridaje de reflejos entre la cultura popular y las culturas políticas que pugnaron por su control simbólico.

El Rocío, en tanto que espacio sociosimbólico de expresión, hibridación y exhibición, supone un ritual festivo de religiosidad popular en el que tuvieron lugar múltiples representaciones simbólicas, ideológicas y litúrgicas procedentes de los diversos imaginarios franquistas. Nuestra aportación pretende conocer y analizar algunos de los procesos de instrumentalización practicados por los poderes políticos y eclesiásticos franquistas en torno al icono de la Virgen del Rocío, a su romería y a las hermandades existentes con la finalidad de proveer a la dictadura de una legitimidad popular y sagrada al mismo tiempo.

La *religiosidad popular* es un concepto que hace referencia a un conjunto de creencias y prácticas de carácter religioso-colectivo, centradas en la iconodulia, mediante las cuales las comunidades locales interpretan y experimentan la trascendencia, su propia identidad cultural y su memoria colectiva. Supone un sincrético marco en el que se expresan actos rituales, icónicos, estéticos, emocionales, ecológicos, ideológicos, dionisiacos, orgiásticos y de diversión, ligados a la identidad cultural de comunidades concretas e imbricados con creencias y prácticas de carácter mágico-religiosas. Se trata de un espacio sociosimbólico de hibridación en el que se expresan los imaginarios institucionales de las élites eclesiásticas y cívico-militares y los imaginarios populares. Los primeros suelen conferir una determinada bendición institucional y un reconocimiento público a los segundos, mientras que los segundos proporcionan una potente legitimidad social a los primeros y, así, ambos imaginarios se retroalimentan.

Nuestra investigación se fundamenta en un marco metodológico maduro en la antropología social, desde cuya perspectiva realizamos un estudio de caso. Partimos de la transdisciplinariedad, compartiendo miradas, métodos y técnicas procedentes de la antropología social y la historia cultural. Las fuentes para la producción de datos han sido diversas, pudiéndose dividir en tres tipos: 1) las fuentes archivísticas y hemerográficas; 2) las fuentes discursivas –ya fueran factuales, orales o escritas–; y 3) las fuentes etnográfico-visuales. Este marco teórico-metodológico en el que nos situamos nos lleva al análisis de los modelos de expresividad del fenómeno ritual objeto de estudio y de sus significaciones y funciones sociopolíticas.

Partimos de la hipótesis de que, mediante la instrumentalización de esta fiesta religiosa popular, se construyó una legitimación sagrada y popular de la dictadura mientras se criminalizaba el período republicano basándose en relatos que lo ligaban exclusivamente a los procesos de violencia iconoclasta y anticlerical y a las ideologías políticas revolucionarias del momento. En este sentido, mediante el control de la organización política de las diferentes hermandades que participaban en la romería, la instrumentalización de sus iconos y de la ritualización festiva, se expresaron, confundidos y mezclados, los imaginarios, símbolos y liturgias que caracterizaron a los distintos grupos políticos coaligados en el bando de la España nacional.

No obstante, todo este proceso de *invención de la tradición*² debería situarse en un marco de análisis más amplio, que parte de los esfuerzos del nacionalcatolicismo durante la Restauración para recuperar el terreno de la legitimación social ante la descristianización de las clases populares y trabajadoras. Por tanto, coincidimos con Comelles en que la fiesta «se manifiesta como una serie diacrónica de *accidentes*, cuyos cambios estructurales» deberían contextualizarse en procesos históricos de mayor amplitud.³ En este sentido, creemos interesante analizar cómo se (re)inventa la romería del Rocío durante las tres primeras décadas del siglo XX. A partir de la instauración de la Segunda República tendría lugar el nacimiento de todo un rosario de hermandades filiales, algunas de ellas con el claro objetivo de combatir las narrativas laicistas y desprestigiar al régimen republicano, utilizando la devoción popular a la Virgen del Rocío como caballo de batalla privilegiado para este combate en la esfera de lo simbólico.

Nuestros objetivos, por tanto, son: 1) elaborar una síntesis de una historia del fenómeno, focalizando la atención en las primeras tres décadas del siglo XX; 2) analizar, explicar e interpretar el desarrollo de prácticas rituales rocieras durante la guerra, la posguerra y el primer franquismo; 3) analizar los procesos de instrumentalización del ritual para la legitimación popular del franquismo, la construcción de procesos de nacionalización y todo un programa de recatolización; y 4) realizar un análisis histórico diacrónico del ritual, de sus modelos expresivos y de sus funciones sociopolíticas en la dictadura.

² Eric Hobsbawm: «Introducción: La invención de la tradición», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.): *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 7-21.

³ Josep M. Comelles: «Rocío», *Política y Sociedad* 12, 1993, pp. 149-161.

2. HISTORIA CULTURAL, DEVOCIÓN POPULAR E INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DEL ROCÍO

El Rocío es un lugar de peregrinación establecido en torno al siglo XIV que surgió por una hierofanía, esto es, por el descubrimiento de un objeto sagrado religioso, la imagen de la Virgen.⁴ Poco conocemos acerca del transcurso devocional de la imagen hasta la eclosión del movimiento devoto tras el Concilio de Trento y la Contrarreforma. Coronel Cáceres señala que hay constancia de la existencia de la cofradía almonteña dedicada a Virgen del Rocío desde la década de 1630.⁵ El pueblo de Almonte la nombraría patrona el 29 de junio de 1653, declarando para siempre jamás constituir una fiesta con misa solemne y sermón el día que determinara el Ayuntamiento.⁶ Este voto formal del patronazgo tuvo lugar por las diversas intercesiones de la Virgen en las comunes sequías y plagas que asolaban a la población, motivo por el cual solía ser trasladada desde su ermita hasta la iglesia mayor de Almonte.⁷ Comelles y Moreno Navarro afirman que la declaración como patrona fue una acción simbólica local realizada en abierto rechazo a la imposición que los duques de Medina Sidonia habían hecho, cuarenta años antes, al nombrar a la Virgen de la Caridad de Sánlúcar de Barrameda como patrona de todos los pueblos de sus dominios, entre los que se incluía Almonte.⁸

Escasas son las referencias que existen de aquellas primeras fiestas dedicadas a la Virgen del Rocío, predecesoras de la actual romería. Coronel Cáceres apunta que el 14 de septiembre de 1657 el cabildo aprobó la fecha de celebración de la fiesta con procesión en honor a la Virgen, que tendría lugar cada 17 de septiembre, día en que se conmemoraba el Dulce Nombre de María. Sin embargo, en 1670 el cabildo municipal acordó el cambio

⁴ Juan Carlos González Faraco y Michael Murphy: «El Rocío: la evolución de una aldea sagrada», en Michael Murphy y Juan Carlos González Faraco (coords.): *El Rocío: análisis culturales e históricos*, Huelva, Diputación Provincial, 2002, pp. 55-91.

⁵ Javier Coronel Cáceres: «17 de septiembre, la fiesta de Ntra. Sra. de las Rocinas. Los orígenes de la romería del Rocío», *Huelva en su historia* 14, 2018, pp. 27-46.

⁶ Juan Infante Galán: *Rocío, la devoción mariana de Andalucía*, Sevilla, Prensa Española, 1971.

⁷ «el primer traslado documentado de la Virgen del Rocío a la villa de Almonte» tuvo lugar en 1589. J. Coronel Cáceres: «17 de septiembre...», p. 30.

⁸ Comelles: «Rocío...», pp. 149-161. Isidoro Moreno Navarro: «El Rocío: de romería de las marismas a fiesta de identidad andaluza», en Antonio Fraguas Fraguas, Xosé Antón Fidalgo Santamariña y Xosé Manuel González Reboredo (coords.): *Romerías y peregrinaciones. Simposio de Antropoloxia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1995, pp. 121-141.

de la fecha del festejo, que se trasladó al día de la fiesta del Espíritu Santo.⁹ Lo cierto es que este ritual en torno a la Virgen del Rocío pronto adquirió un marcado carácter supracomunal,¹⁰ atendiendo al nivel de identificación simbólica y devocional del icono en un área de influencia que incluiría a diversas poblaciones cercanas a Almonte y que compondrían lo que Christian denominó *territorio de gracia*.¹¹ En este sentido, a finales del siglo XVII o durante el XVIII se fundarían las hermandades de Villamanrique, Pilas, La Palma del Condado, Moguer y Sanlúcar de Barrameda, relativas a las poblaciones históricamente más ligadas a la devoción a la Virgen del Rocío de toda el área de influencia o identificación simbólica del icono, que se concentraría desde los límites que marcan los ríos Tinto y Guadalquivir, ocupando las comarcas del Aljarafe y el Condado de Niebla.

Durante el primer tercio del siglo XIX, la fiesta comenzaría a ser denominada como romería, vocablo comúnmente utilizado por los peregrinos de los pueblos comarcanos.¹² En 1813 se originaría la segunda festividad dedicada a la Virgen, el denominado Rocío Chico. En agosto de 1810, Almonte se encontraba ocupado por las tropas francesas con motivo de la guerra de 1808. Era 17 de agosto y dos partidas de caballería del ejército francés se hallaban en la villa con objeto de formar una milicia cívica en la que debían alistarse todos los hombres de entre quince y setenta años. Treinta y seis vecinos almonteños se levantaron en armas contra los soldados franceses, a quienes dieron muerte en su mayoría. Tras esto, se dirigieron a la casa en la que se hospedaba el comandante francés Daussón, quien al abrir la puerta fue sorprendido y muerto a tiros. En ese momento, la población y las autoridades civiles y eclesiásticas de Almonte entraron en pánico temiendo las funestas consecuencias del acto, ya que un decreto de Murat imponía el saqueo y degüello de todos los habitantes de poblaciones en las que se derramara sangre francesa. Por mediación de algunas élites del pueblo, se llegó al acuerdo con los franceses del pago de una contribución y la entrega de los treinta y seis hombres que tomaron parte en el levantamiento, que serían ejecutados posteriormente. Con ello se frenó el mandato de exterminio

⁹ J. Coronel Cáceres: «17 de septiembre...», pp. 27-46.

¹⁰ Isidoro Moreno Navarro: *Las hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2.^a ed., 1999.

¹¹ Christian denomina territorio de gracia a la extensión del área social y territorial de la que proceden los diversos peregrinos devotos que acuden a un santuario a rendir culto a un icono religioso. Véase William A. Christian: *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978.

¹² Coronel Cáceres: «17 de septiembre...», pp. 27-46.

completo del pueblo y se comenzó a hablar de la intercesión milagrosa que había jugado en lo ocurrido la Virgen del Rocío, a la que se juró visita anual con fiesta solemne desde entonces cada 19 de agosto.¹³

A raíz de este suceso tendría lugar la fundación de nuevas hermandades. En ese mismo año de 1813 se creó la hermandad del Rocío de Triana; un año después se fundó la hermandad de Umbrete; y ya en 1849 se originó la de Coria del Río. Durante la centuria decimonónica se produciría una profunda transformación en el ámbito de la religiosidad, donde el devocionismo y el costumbrismo andaluz jugaron un papel crucial, mezclándose la actitud devota con la imagen de festividades jubilosas, báquicas y orgiásticas.

En 1880, ya en tiempos de la Restauración borbónica, tendría lugar la fundación de la hermandad del Rocío de Huelva. De esta manera, Huelva capital entraba de lleno en la nueva expansión del *territorio de gracia* de la romería, que también afectaría a enclaves cercanos como San Juan del Puerto, que vería la fundación de su hermandad en 1913. A lo largo de los años veinte también se organizarían hermandades en poblaciones como Benacazón (1915), Rociana (1919), Carrión de los Céspedes (1925), Trigueros y Gines, ambas en 1928. Estas nuevas hermandades se conformaron siguiendo la nueva corriente estética que emergió en las artes y artesanías andaluzas del momento, con simpecados¹⁴ y carretas de corte romántico, historicista y regionalista, en un claro intento de *invención de la tradición* a través de la conformación o «recuperación» de símbolos que ligaran el resignificado fenómeno a un pasado mítico que le fuera adecuado.¹⁵ Aunque el Rocío supone una práctica religiosa y festiva que hunde sus raíces en los presupuestos tridentinos, lo cierto es que el complejo ceremonial que lo constituye como modelo estético y expresivo es de origen decimonónico o se consolida entre este siglo y las tres primeras décadas del XX, en el marco de los esfuerzos del nacionalcatolicismo para recuperar el terreno perdido ante la descristianización de las clases populares y obreras.

El nacionalcatolicismo entendió este tipo de rituales festivo-religiosos populares como ritos de legitimación simbólica inspirados en los propios de la religión católica de los siglos XVI y XVII. Esta serie de rituales identita-

¹³ Una síntesis de este acontecimiento en una crónica histórica titulada «Origen del “Rocío Chico”», *Odiel*, 13 de mayo de 1951, p. 17. Archivo de la Diputación de Huelva (ADH), Hemeroteca.

¹⁴ El simpecado es una insignia dedicada a la Virgen María que representa a las distintas hermandades del Rocío. Cada hermandad cuenta con el suyo propio, que la identifica. Se trata de un paño amplio de terciopelo bordado en oro, con la imagen de la Virgen del Rocío en el centro, que va anclado a una asta de orfebrería repujada.

¹⁵ Hobsbawm: «Introducción...», pp. 7-21.

rios resignificados generaban en las comunidades locales cierta conciencia de sacralidad y coadyuvaban a la legitimidad historicista y teleológica del nacionalcatolicismo como ideología política. Por tanto, aparecer representados en la romería fue un ejercicio que comenzó a ensayarse por parte de personalidades ligadas a esta corriente ideológica. En este sentido, jerarquías eclesiásticas y élites políticas y económicas de Almonte, Sevilla, Huelva y otras localidades con hermandades que participaban en la romería del Rocío comenzaron a controlar profundamente estas organizaciones religiosas y, parcialmente, el complejo ritual. Con esas intenciones se llevaría a cabo el acto de coronación canónica de la Virgen, cuya ceremonia solemne se celebró el domingo de Pentecostés el 8 de junio de 1919, siendo presidida por el arzobispo de Sevilla Enrique Almaraz y Santos. Para su consecución, jugó un papel crucial el clérigo hinojero Juan Francisco Muñoz y Pabón.

El propio Muñoz y Pabón escribiría un librito de alabanza a la Virgen del Rocío pocos días después de su coronación, con múltiples poemas y prosa poética explicando el fenómeno del Rocío y haciendo una síntesis de lo vivido en la reciente romería, que concluyó con tan magno acontecimiento canónico. En él se referiría también a aquellos que se consideraban contrarios al Rocío, señalando –curiosamente– a gente piadosa que se quejaba del jolgorio y la imagen báquica del ritual:

El Rocío, que tiene sus idólatras fervorosísimos, tiene también sus iconoclastas furibundos. Suelen ser éstos personas piadosas, de las de la más estricta observancia, que, porque en El Rocío se baila a destajo y se bebe de lo lindo, fulminan contra él inapelable anatema, poniendo como hoja de perejil todo cuanto con El Rocío se relaciona.¹⁶

Pero entre esos furibundos iconoclastas no solo había piadosos beatos. Por encima de ellos, comulgaban con la iconoclastia y, sobre todo, el anticlericalismo diferentes sectores de las clases populares y trabajadoras, militantes socialistas y anarquistas principalmente, que mantenían una férrea tensión desde el siglo anterior con la religión y este tipo de fenómenos, que entendían como representativos de una jerarquía eclesiástica reaccionaria y una oligarquía incrustada en los puestos directivos de las hermandades. No obstante, en el seno de esas clases populares y trabajadoras había también devotos católicos que difuminan la visión que tradicionalmente las había catalogado de manera homogénea como profundamente anticlericales.

¹⁶ Juan Francisco Muñoz y Pabón: *La Blanca Paloma*, Sevilla, Imprenta y Librería de Sobrinos de Izquierdo, 1919, p. 47

En este sentido, la cuestión religiosa se convirtió en un delicado objeto de debate y conflicto y en un elemento ideológico dotado de una gran carga simbólica, fundamental para entender el desarrollo de todo el posterior período republicano y la Guerra Civil.

3. INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DEL ROCÍO PARA LA DESLIGITIMACIÓN DE LA SEGUNDA REPÚBLICA

A grandes rasgos, durante toda la Restauración la Iglesia había crecido macrocefálicamente, engordando su jerarquía y reconquistando partes de la burguesía y las clases medias, probablemente gracias a la legitimación simbólica ensayada por el nacionalcatolicismo, basada en controlar e integrarse en un catolicismo más sentido, haciendo uso de la religiosidad popular; pero había abandonado y perdido a múltiples masas proletarias y campesinas que la entendían como aliada de oligarcas, terratenientes y poderosos.¹⁷

Con estos ingredientes iba a encarar la Iglesia católica española la proclamación de la Segunda República en abril de 1931. Los primeros meses del nuevo régimen político estuvieron marcados por diversos atentados de grupos anticlericales contra edificios e iconos religiosos en algunas partes de España. No obstante, en la mayoría de las poblaciones no hubo problemas reseñables y los meses siguientes se desarrollarían en un clima de normalidad con respecto a temas religiosos y, sobre todo, en lo relativo a las fiestas populares. Una prueba palpable de ello es cómo en Huelva capital se vivieron los actos relativos a la celebración de la romería del Rocío: «La entrada de la hermandad procedente del Santuario de Almonte se produjo, a fines de mayo de 1931, en medio de la misma animación que en años precedentes. La comitiva recorrió las principales calles de la población dentro del más perfecto orden y entusiasmo».¹⁸

Sin embargo, el tema de la cuestión religiosa cobraría mayor relieve cuando, a mediados de agosto de 1931, días antes de dar comienzo el debate del proyecto de constitución, los obispos españoles –guiados por las tesis del cardenal Pedro Segura– publicaron una pastoral colectiva que criticaba

¹⁷ Julio de la Cueva Merino: «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en Emilio la Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.

¹⁸ Leandro Álvarez Rey y José Leonardo Ruiz Sánchez: «Huelva durante la II República: partidos, elecciones y comportamiento político (1931-1936)», *Huelva en su historia* 3, 1990, p. 627.

el anteproyecto constitucional en lo relativo a la laicidad del Estado que esta recogía. La pastoral defendía la doctrina pontificia y antiliberal, condenaba la separación Iglesia-Estado que se proponía y criticaba la subordinación jurídica de la primera al segundo, así como la libertad de culto, considerando el anteproyecto como una consagración al «ateísmo de Estado».¹⁹ No es de extrañar que, a raíz de esto, los relatos anticlericales ganaran popularidad, pues las tesis integristas parecían imponerse sobre las escasas posturas moderadas y conciliadoras entre la mayoría de los obispos. A partir de ese momento, se originaría una fuerte tensión y un enfrentamiento latente que comenzaría a librarse en la esfera de lo simbólico, y en el que se mezclaban cuestiones ideológicas –como la religiosa– con otras de tipo socioeconómico y de clase.

Lo que acaeció en Almonte entre finales de 1931 y comienzos de 1932 constituye un ejemplo significativo del tipo de reacciones derivadas de las tensiones y los enfrentamientos que se sucedieron con la cuestión religiosa de fondo e instrumentalizando ésta para otros fines políticos. En un pleno municipal celebrado en octubre de 1931, los concejales republicanos y socialistas aprobaron una moción para retirar del consistorio dos azulejos cerámicos –colocados durante la dictadura de Primo de Rivera–²⁰ que representaban a la Virgen del Rocío y al Sagrado Corazón de Jesús, hecho que causó un malestar generalizado entre la población. La protesta popular obligó a suspender la medida indefinidamente.

Sin embargo, en febrero de 1932, el alcalde Francisco Villarán comunicó al pleno que desde Huelva le instaban a que hiciera desaparecer las imágenes religiosas del salón consistorial para cumplir con los preceptos que marcaba la constitución en materia de laicidad. De esta manera, el día 28 ambos azulejos fueron retirados con el mayor sigilo. Al día siguiente, el hecho fue difundido entre la población y se organizó una fuerte protesta ante las puertas del Ayuntamiento que obligó a la intervención de la Guardia Civil, mientras un delegado gubernativo se dirigía al municipio para tomar medidas por lo ocurrido. Las personas congregadas frente al consistorio decidieron asaltar las casas de los concejales socialistas, requisando tres cuadros de la Virgen del Rocío y una imagen del Sagrado Corazón que fueron paseadas por las calles de la población a modo de trofeos. Al pasar por el local del PSOE, volvieron un cuadro de la Virgen con la pretensión de «que

¹⁹ De la Cueva Merino: «El anticlericalismo...», p. 225.

²⁰ César Rina Simón: «Análisis cultural e historiográfico de la romería del Rocío en el documental de Fernando Ruiz Vergara», *Historia Actual Online* 32, 2013, p. 179.

no fuera mancillada con ninguna mirada procaz».²¹ Los cuadros fueron colgados en la fachada del Ayuntamiento y, esa misma noche, se organizó el rezo de un masivo rosario por las calles del pueblo tras el que se acordó el traslado de la Virgen desde el Rocío a Almonte en acto de desagravio. La procesión tuvo lugar el día 2 de marzo y, una vez personado en la localidad, el delegado gubernativo tomó la decisión de que se volvieran a colocar los azulejos en el salón de plenos. Posteriormente la multitud se disolvió.

El Gobierno Civil de Huelva «restableció la normalidad con la ayuda de los cabecillas de la conspiración, entre los que se encontraba José María Reales Carrasco –alcalde durante la dictadura de Primo de Rivera–».²² La retirada de los azulejos había provocado la respuesta violenta de elementos de la aristocracia local, que utilizaron el fervor identitario localista por la Virgen del Rocío para movilizar al campesinado de Almonte contra la legislación republicana.²³ En este sentido, la oligarquía local y los políticos integristas católicos y monárquicos vieron en la canalización de la devoción rociera un poderoso instrumento de masas para la defensa de sus intereses socioeconómicos y de clase y para combatir otras decisiones políticas originadas durante el primer bienio republicano y, sobre todo, a raíz del triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936. Lo que ocurrió en Almonte a comienzos de 1932 solo se trató de la primera actuación de toda una estrategia política multiespacial con el propósito de deslegitimar y restar popularidad al régimen republicano.²⁴

Otro reflejo de esta estrategia de deslegitimación y desprestigio ensayada contra la República por parte de representantes derechistas enarbolando el símbolo de la Virgen del Rocío fue la fundación, en abril de 1932, poco menos de dos meses después de los sucesos de Almonte, de la hermandad del Rocío de Jerez de la Frontera. Un azulejo colocado en la nave bodega-
ra en que este acto tuvo lugar decía lo siguiente:

²¹ Álvarez Rey *et al.*: «Huelva...», p. 629.

²² Rina Simón: «Análisis...», p. 179.

²³ Francisco Espinosa Maestre: *Contra la República. Los «sucesos de Almonte» de 1932. Laicismo, integristismo católico y reforma agraria*, Sevilla, Aconcagua, 2012. Rina Simón: «Análisis...», pp. 175-186. Isidoro Moreno afirma que, históricamente para los almonteños, la Virgen del Rocío ha sido «el símbolo máximo de la identificación local y de reafirmación contra todos los poderes venidos o sentidos como exteriores: Arzobispado [...], invasores franceses [...], intentos de los municipios próximos de cuestionar la primacía de Almonte sobre las marismas y/o su símbolo –la propia Virgen–, e ideologías y corrientes políticas cuestionadoras de la significación de la Blanca Paloma». Moreno Navarro: «El Rocío...», pp. 125-126.

²⁴ Mancha Castro: «La Semana Santa...», pp. 413-452.

El 27 de abril de 1932, en señal de protesta por los desacatos a la Virgen del Rocío cometidos por la República, se fundó en este jerezano lugar, por iniciativa de D. Antonio León Manjón, la hermandad de N^a S^a del Rocío de Jerez, estando presentes el Rdo. Padre Yllanes, el gran rociano D. José M^a Reales y el director gerente de esta casa, González Byass, Marqués de Torresoto, acompañado de sus hijos y numerosos amigos. Viva la Virgen del Rocío. Viva esa Blanca Paloma.²⁵

En este contexto de instrumentalización política debe entenderse la fundación de todo un rosario de hermandades rocieras en diferentes localidades entre los años 1934 y 1935, curiosamente durante el período político en que, a nivel estatal, se conformó un gobierno compuesto por republicanos radicales y la CEDA, de corte conservador y contrarrevolucionario, que vendría a rectificar las políticas agrarias, laborales, sociales y eclesiásticas tomadas durante el primer bienio. Con toda probabilidad, las oligarquías locales y distintos elementos conservadores, católicos y monárquicos de diversos pueblos siguieron el ejemplo de Jerez de la Frontera, organizando hermandades como una fórmula de acceso al poder simbólico de la comunidad, creando espacios de disputa y tensión por la cuestión religiosa y escondiendo, tras ésta, otros intereses económico-políticos y de clase.²⁶ Así nacerían las hermandades de Dos Hermanas, Olivares e Hinojos en 1934, y de Bonares, la Puebla del Río, Bollullos par del Condado, Valverde del Camino y Gibraleón en 1935. En este sentido, en una crónica periodística de 1936, Chaves Nogales reconocía que, en los últimos años, el auge del Rocío se debía a la participación de los *señoritos*, que fueron convirtiendo la tradicional y popular romería en un festejo con tintes aristocráticos.²⁷

Fueron, también, años de estrenos de enseres y renovaciones patrimoniales en muchas hermandades, auspiciados por el patrocinio de personas pertenecientes a las oligarquías locales. En 1933, el primer vizconde de La Palma, Ignacio de Cepeda Soldán, donaría un nuevo paso procesional para la Virgen del Rocío. Por su parte, en mayo de 1936, la hermandad de

²⁵ Las imágenes de este azulejo aparecen reflejadas en Fernando Ruiz Vergara: *Rocío*, documental en VHS, España, Tangana Films, 1980, en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=vXJfp4iFAic>>.

²⁶ En este sentido, coincidimos con la idea de Callahan de que este «renacimiento» religioso durante la República estuvo ligado a la reacción política de propietarios agrarios y clases medias católicas urbanas en Andalucía contra un régimen que amenazaba tanto el privilegio eclesiástico como sus intereses de clase. William J. Callahan: «The Evangelization of Franco's "New Spain"», *Church History* 56-4, 1987, pp. 494-495.

²⁷ Manuel Chaves Nogales: *Andalucía roja y «la Blanca Paloma» y otros reportajes de la República*, Córdoba, Almuzara, 2012.

Triana estrenaría nuevo simpecado para la romería de ese año. En el interior del flamante simpecado, la entonces mayordoma de la cofradía incluyó un escrito en el que dejaba constancia de los datos relativos a su realización, hacía una reseña de los conflictos sociales que se vivían y, entre líneas, expresaba ciertos matices ideológicos de quienes ostentaban el poder en la hermandad:

Se terminó este Simpecado en Sevilla en la madrugada del Domingo, diez y siete de Mayo de mil novecientos treinta y seis y en dicho mismo día será bendecido. [...] Era Hermano Mayor de la Hermandad de Triana, Carlos Astolfi Roldán. Presidía la Silla de San Pedro, S.S. Pío XII, la Sede Hispalense Su Eminencia Reverendísima, Eustaquio Ilundain. Presidía la República española Azaña y el Gobierno, Casares Quiroga (estos dos últimos, bichos de maldad que Dios confunda). [...] cada día hay nuevas huelgas, atentados sociales, robos, y desmanes de todas clases. Las generaciones venideras sabrán apreciar la anarquía de hoy. [...] Viva la Blanca Paloma. Carmen Astolfi, Mayordoma.²⁸

Desde el triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936, no faltaron momentos de crispación y episodios de violencia que ponían de manifiesto la notable debilidad del régimen, sintetizada en manifestaciones, huelgas, desórdenes públicos y atentados contra propiedades. En medio de este clima de tensión se celebró la última romería del Rocío republicana. En la crónica que el periodista Chaves Nogales hizo de la salida de la hermandad de Triana, podíamos advertir una hibridación entre el costumbrismo reinante y las proclamas políticas escritas en carteles –incitando a la rebelión– que, en las fachadas de múltiples casas del barrio de Triana, habían colocado sindicalistas y comunistas.

Dando de lado a las luchas políticas y sociales, olvidando por un momento la honda división que hoy separa a unos españoles de otros, [...] toda la gente, los «bolcheviques» como los «cavernícolas», los rojos y los verdes, acuden complacidos al paso de los romeros para verlos desfilar, a ellos sobre sus potros jerezanos, y a ellas en lo alto de las carretas ensabanadas. Hay un grito unánime: ¡Viva la Blanca Paloma!²⁹

La tensa situación política que se vivía en el país apenas se percibe en el ambiente de la romería, relatada por el periodista sevillano. No esconde en

²⁸ El citado manuscrito se encontró en el año 2018 en una restauración realizada sobre la pieza por parte de Luis Miguel Garduño, bajo la supervisión del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

²⁹ Chaves Nogales: *Andalucía...*, p. 123.

su descripción que algún señorito lucía una cinta con los colores de la España monárquica, pero todos los participantes intentaban mantener un ambiente de armonía. En ese Rocío se combinaban «las actitudes paganas de los romeros con el puritanismo de los clérigos y con una sucesión de banderas republicanas, simpecados, castañuelas, coplas, vino, hoces y martillos»,³⁰ ofreciendo la imagen de un ritual contradictorio e híbrido. Un Rocío que «no se concibe cómo es posible que sigan practicándolo unos hombres que probablemente están hoy afiliados a la CNT o al Partido Comunista».³¹ Por un lado, campesinos y obreros con ansias revolucionarias. Por el otro, curas y señoritos con ansias contrarrevolucionarias. En este sentido, es posible que muchos de los que gritaban «¡viva la Virgen del Rocío!» en lo que en realidad estuviesen pensando es en «¡muera la República!».³² Una vez acabada la romería, en el mes de junio de 1936, el Gobierno del Frente Popular declaró el coto de Doñana como bien de utilidad social, lo que, a partir del 18 de julio, propiciaría la respuesta violenta de las aristocracias locales en defensa de sus intereses de clase,³³ lo que dio comienzo a la Guerra Civil.

4. EL ROCÍO EN LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL FRANQUISMO

Para la jerarquía de la Iglesia católica, las élites políticas conservadoras y reaccionarias, las oligarquías económicas y el bando rebelde militar, la Guerra Civil fue considerada un plebiscito armado necesario, como le gustaba definirla al obispo de Salamanca Enrique Pla y Deniel que, junto a Isidro Gomá –arzobispo de Toledo y primado de España– y al eclesiástico Aniceto de Castro, fueron los jefes católicos más entregados a la tarea de legitimar y sacralizar la guerra, y los ideólogos de su catalogación como *crucada* nacional. El relato de la cruzada fue «un coagulante identitario»,³⁴ «integrador de las diferentes sensibilidades y proyectos políticos de la retaguardia sublevada»;³⁵ un relato que producía una comunión entre grupos políticos diferentes, destinado «a cohesionar la retaguardia y a legitimar la

³⁰ Rina Simón: «Análisis...», p. 180.

³¹ Chaves Nogales: *Andalucía...*, p. 116.

³² Espinosa Maestre: *Contra la República...*

³³ Rina Simón: «Análisis...», pp. 175-186.

³⁴ Javier Rodrigo: «Guerreros y teólogos. Guerra santa y martirio fascista en la literatura de la cruzada del 36». *Hispania. Revista Española de Historia* 74-247, 2014, p. 557.

³⁵ *Ibid.*, pp. 556-557.

violencia contra el enemigo». ³⁶ Esos grupos políticos sublevados se posicionaban en dos bloques ideológicos hegemónicos: el fascismo falangista y el nacionalcatolicismo reaccionario y contrarrevolucionario de las derechas tradicionalistas. Sin embargo, ambos bloques se complementaron durante el conflicto, produciendo una cierta simbiosis ideológica que sería expresada a través de «la catolización del discurso fascista falangista y la fascistización del discurso nacionalcatólico y contrarrevolucionario». ³⁷

La guerra poseía un evidente trasfondo religioso que permeaba otras cuestiones ideológicas de corte político y, sobre todo, socioeconómicas y de clase. Pero el componente religioso resultó fundamental para generar cohesión ideológica y legitimar la violencia practicada en las zonas controladas por unos y por otros. En muchas de las zonas fieles a la República, la jerarquía de la Iglesia católica fue objeto de una persecución sin precedentes que le acarreó un sobrecogedor número de víctimas. ³⁸ En las poblaciones controladas por los sublevados —que muy pronto comenzaría a denominarse como zona *nacional*—, la fortísima represión contra *los rojos* estuvo también revestida del aura de sacralización y legitimación de la violencia, respaldada por la jerarquía eclesiástica. Desde muy temprano, los distintos grupos que conformaron el bando sublevado fueron conscientes de las ventajas de la entrada de lo sagrado y del componente religioso en el conflicto armado. Y con ello construyeron todo un conjunto de mitos, metarrelatos, imaginarios y símbolos resignificados que servirían para bendecir, legitimar y sacralizar la guerra y, posteriormente, una dictadura fundamentada en la memoria y las tesis de los que vencieron. ³⁹

Durante los primeros meses de la guerra, los combatientes de ideología tradicionalista jugaron un papel destacado en la conquista y defensa de las poblaciones andaluzas. Para combatir, los requetés organizaron diferentes *tercios* a los que pusieron el nombre de cada una de las vírgenes patronas de las capitales de provincia andaluzas. En Huelva, sin embargo, el tercio de requetés se denominó Virgen del Rocío, muy probablemente siguiendo los

³⁶ *Ibid.*, p. 556.

³⁷ Box Varela: «La fundación...», p. 198.

³⁸ Véase Callahan: «The Evangelization...», pp. 495-496.

³⁹ El proyecto político de los insurgentes descansaba en tres ejes: la violencia para aniquilar al enemigo en una suerte de purga y desinfección de la patria, el ultranacionalismo español y la consustancialidad entre catolicismo y españolismo. Véase Claudio Hernández Burgos: «Making the ‘New Spain’: Violence, Nationalism and Religion in the Rebel Zone (1936-1939)», en Claudio Hernández Burgos (ed.): *Ruptura. The Impact of Nationalism and Extremism on Daily Life in the Spanish Civil War (1936-1939)*, Brighton, Sussex Academic Press, 2020, pp. 125-144.

anhelos de su capitán, Pedro Pérez de Guzmán y Urzáiz,⁴⁰ ferviente devoto de la patrona de Almonte, conocedor de la importancia del icono a nivel provincial para sumar soldados a la causa católica y nacional y sabedor de la legitimidad que podía conseguir con su instrumentalización. El uniforme que lucían era una síntesis de los principales símbolos que identificaban a las derechas tradicionalistas: la camisa azul falangista, el pantalón corto de pana, la boina roja carlista y la medalla de la Virgen del Rocío colgando del cuello, como amuleto protector que ofrecía la imagen de un *cruzado* contemporáneo.⁴¹ Asimismo, el tercio iba precedido por un grupo de tamboriles y gaitas al modo rociero, que abría el avance de las tropas.

Los requetés del tercio de la Virgen del Rocío comenzaron sus acciones de combate tomando los pueblos de la costa onubense y, posteriormente, ocuparon las minas de Tharsis. Cuando Pérez de Guzmán quedó encargado de capitanear la comandancia marítima de Huelva, los requetés onubenses se integraron en la columna del capitán Varela y se dirigieron hacia el norte de la provincia, donde tuvieron que enfrentarse a una columna de mineros que intentaron retomar Riotinto para el Gobierno de la República. En agosto, al mando del teniente Casas, participarían en la ocupación de diversos pueblos de la sierra onubense. Una vez consolidados los distintos frentes serranos, salieron hacia Córdoba para encuadrarse en la columna Redondo del requeté andaluz.⁴²

Entre los días 14 y 16 de mayo de 1937 debía tener lugar la romería del Rocío, cuya celebración se canceló por motivo de la guerra. Esta fue sustituida por una solemne función religiosa en el interior de la ermita que fue oficiada por el capellán del tercio requeté de la Virgen del Rocío, Manuel Barberá, cuya plática se basó en ensalzar el fervor del pueblo español por la Blanca Paloma y recordar las penalidades sufridas por los soldados

⁴⁰ Pérez de Guzmán había sido uno de los fundadores de la hermandad del Rocío de Bonares en 1934. En 1939 ejercería el cargo de hermano mayor de la hermandad de Huelva, en representación del tercio de requetés de la Virgen del Rocío. Una vez acabada la guerra, sería ascendido a almirante honorífico de la Real Armada por sus méritos militares. Además, fue comandante de Marina, diputado en Cortes y alcalde de Huelva. Véase Pedro Cintado García: «El almirante Pérez de Guzmán y su relación con nuestro simpecado ante el 75 aniversario de su confección», *Sendero 2*, 2014, pp. 24-25.

⁴¹ La medalla de la Virgen complementaba soteriológicamente a un pequeño escapulario que llevaban bordados en sus camisas todos los soldados requetés. Ese escapulario es el conocido como *detente-bala* que, al igual que hicieran los soldados carlistas durante las guerras del XIX, sería portado en el pecho, cerca del corazón, como escudo protector ante los disparos enemigos.

⁴² Cintado García: «El almirante...», pp. 24-25.

nacionales, retirándose muy emocionado del púlpito.⁴³ Del Rocío de 1937, Barberá destacaba que la caravana rociera de ese año estaba compuesta «de madres llorosas, de novias afligidas que el alma y la vida la tienen allá lejos donde se combate, donde enérgicamente se lucha contra el furor y la rabia de los hombres sin entrañas de la tierra». Proseguía diciendo que su misión ante la Blanca Paloma era ensalzar a los componentes del requeté onubense y mandar un mensaje de esperanza para la próxima romería, para concluir con vivas a la Virgen del Rocío y a España:

Aquí, en retaguardia, este cronista de la guerra que ha venido a traer el mensaje de los requetés que están en primera vanguardia, a saludar en sus nombres a su Patrona, Madre, Reina y la Razón de su ser de estos boinas rojas onubenses bravos y decididos, me acabo de convencer después de ser testigo de la devoción que todos la profesan del porqué de su dureza y aguante en el sufrir, de avanzar entre cortinas de balas y fulgores de bayonetas con su santo nombre y recuerdo en los labios, de morir en el parapeto y en el puesto de socorro llamándola a veces. Es cierto que toda su grandeza se refleja en los jefes, en los soldados de este Requeté rocieño que pasará, sin duda, a la Historia, en esta guerra santa y purificadora sin precedentes. [...] El año que viene volverá la romería en todo el apogeo de su grandeza. Este ha sido el de las primeras gotas que manda el cielo en la España nueva y liberada. [...] grito respondiendo a estos rocieros que se adornan con la boina roja española e imperial. ¡Viva la Virgen del Rocío! ¡Viva siempre España!⁴⁴

Durante el transcurso de la Guerra Civil, el icono de la Virgen del Rocío fue instrumentalizado por representantes de ese nacionalcatolicismo tradicionalista que defendían los soldados requetés. Para ellos, la Virgen jugaría la función de intercesora celestial por la victoria del bando sublevado y de protectora divina de la figura de Franco, acaparando todo un rosario de prácticas devocionales de recristianización nacional⁴⁵ sintetizadas en ofrendas, actos votivos y de penitencia y multitud de peticiones que, a la finalización del conflicto armado, se reconvertirían en actos de reparación, desagravio, celebración y acción de gracias inundados de todo tipo de símbolos políticos nacionales.⁴⁶ Ritos sincréticos cargados de un claro componente

⁴³ *Odiel*, 18 de mayo de 1937, p. 3.

⁴⁴ Fragmentos del artículo «Un rato acompañando a la Blanca Paloma», firmado por el sacerdote requeté, en *Odiel*, 18 de mayo de 1937, p. 3.

⁴⁵ Callahan: «The Evangelization...», p. 496.

⁴⁶ Procesiones, ritos, uniformes y banderas sirvieron para transformar por completo los espacios sociales y simbólicos de la vida cotidiana de las comunidades locales. Todas estas acciones de fusión y confusión entre nacionalismo y catolicismo reforzaron el carácter sagrado de la guerra. Véase Hernández Burgos: «Making the “New Spain”...», pp. 131-135.

tradicionalista y nacionalcatólico que ya habían sido ensayados durante las guerras carlistas.⁴⁷ Los sacerdotes de ideología tradicionalista fueron practicando estas acciones, comúnmente ligadas a una retórica nacionalista mítica, como muestran las palabras del cura Antonio Izquierdo:

En la Cueva de Covadonga nuestros abuelos cobraron fuerzas y valor para la Reconquista. En la nueva Cruzada nuestros héroes y nuestros mártires llevan vuestra imagen, como talismán sacro, colgada de sus pechos y que Tu alientas en el fragor de la lucha con amor de verdadera madre. ¡Blanca Paloma! Guardad a nuestro Caudillo. ¡Virgen del Rocío! Proteged a nuestros soldados. ¡Reina de las Marismas! ¡Salvad a España!⁴⁸

La hermandad matriz de Almonte, controlada por elementos reaccionarios, componentes de un influyente sector de pequeños y medianos propietarios agrarios –pelentrines– y representantes de las malavenidas familias terratenientes almonteñas,⁴⁹ también practicaría este tipo de actos simbólicos. Un claro ejemplo fue el traslado de la Virgen del Rocío a Almonte, que tuvo lugar en agosto de 1939, tras la celebración del Rocío Chico. Se trató de un rito de acción de gracias por el fin de la guerra, pero también de exaltación por la victoria del bando rebelde como resultado de la decisiva protección divina concedida por la Virgen, mito sobre el que el aparato local del régimen comenzaría a forjar su legitimidad sagrada.⁵⁰ Del acto de traslado se haría eco la prensa provincial en estos términos:

El pasado domingo tuvo lugar con toda solemnidad el traslado de la imagen de la Blanca Paloma desde su santuario hasta la parroquia de Almonte para dar gracias a la Santísima Virgen por la feliz terminación de la guerra. A esta ceremonia asistieron las Hermandades de Huelva, Triana y de los pueblos limítrofes.⁵¹

Como vemos, entre otras, asistió a este traslado la hermandad del Rocío de Huelva, una de las hermandades más populares y poderosas, que sumó

⁴⁷ Así lo constata Giuliana Di Febo: *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988.

⁴⁸ *Odiel*, 5 de junio de 1938, p. 1.

⁴⁹ González Faraco *et al.*: «El Rocío...», pp. 55-91.

⁵⁰ Esta ceremonia de traslado debe enmarcarse en esas manifestaciones colectivas religiosas que poseían un carácter claramente político, mediante las que se celebraba –sobre todo– el triunfo de la Iglesia sobre sus enemigos. Callahan: «The Evangelization...», p. 499. Para la ocasión, la hermandad matriz de Almonte estrenaría un simpecado de color blanco, símbolo que aludía al reconocimiento de la Virgen del Rocío como reina de la paz conseguida.

⁵¹ *Odiel*, 22 de agosto de 1939, p. 4.

su simpecado a la causa festiva. Un simpecado que había sido estrenado en la romería de ese año y que llevaba bordado, a los pies de la Virgen, el escudo de la España monárquica con la simbología tradicionalista: el toisón y el escudo del Sagrado Corazón de Jesús llameante. El simpecado fue donado por miembros de la hermandad que también pertenecían al tercio de requetés Virgen del Rocío de Huelva, que había sido nombrado hermano mayor para la romería de 1939 y cuya representación ostentó el capitán Pedro Pérez de Guzmán.⁵²

Fue nombrado Hermano Mayor, en reparación de aquellos atropellos y desmanes, el ‘Requeté de la Virgen del Rocío’ que tantas veces, a los gritos de ¡Viva España! y ¡Viva la Blanca Paloma!, supo cubrirse de gloria en los campos de batalla, luchando contra los enemigos de Dios y de la Patria.⁵³

5. EL ROCÍO DE LA POSGUERRA. ENTRE LA FASCISTIZACIÓN Y EL TRADICIONALISMO NACIONALCATÓLICO

Durante los primeros años cuarenta se fundarían tres nuevas hermandades del Rocío: Espartinas (1940), Sanlúcar la Mayor y Lucena del Puerto (1942). Curiosamente, en el nuevo simpecado de la hermandad sanluqueña también quedaría reflejada la simbología tradicionalista. Este hecho podría hablarnos de la ideología que profesaban los más destacados organizadores de la corporación. Cintado García, por su parte, se inclina por la hipótesis de que la introducción del escudo se debería a una cuestión de mimetismo con el simpecado de la hermandad de Huelva, ya que ambos fueron realizados por el sevillano taller de Caro.⁵⁴

Los años de posguerra significaron una época de privaciones en la celebración de la romería,⁵⁵ lo cual se vio agravado con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. La «cultura de la victoria» pregonada por el régimen estaba caracterizada por una mixtura de fascismo, nacionalismo y catolicismo; una mezcla de entusiasmo imperial y de exaltación de las virtudes militares, combinada con una religiosidad profundamente emocional que pretendía identificar a España como una reserva donde se practicaba la defensa del catolicismo tridentino. Como ya advertimos, el fascismo falan-

⁵² Cintado García: «El almirante...», pp. 24-25.

⁵³ Fragmento de una semblanza de la historia de la hermandad del Rocío de Huelva firmada por Domingo Gómez Flery, en *Odiel*, 24 de mayo de 1953, p. 18.

⁵⁴ Cintado García: «El almirante...», pp. 24-25.

⁵⁵ González Faraco *et al.*: «El Rocío...», pp. 55-91.

gista salió de la guerra catolizado, mientras que las derechas tradicionalistas lo hicieron profundamente fascistizadas, dando lugar a un proceso de simbiosis ideológica, no exento de tensiones y conflictos simbólicos internos, que se extendió desde la Guerra Civil hasta la conclusión de la Segunda Guerra Mundial.⁵⁶ A partir de entonces, la fascistización de la dictadura comenzaría a ser un problema para los intereses internacionales del régimen. En ese momento, el proyecto nacionalcatólico comenzaría a adquirir preponderancia en las esferas de poder de la dictadura y los elementos más representados por las ideas fascistas irían perdiendo cuotas de poder en favor de aquellos representados por la Iglesia católica y sus adláteres.

Hasta mediados de la década de los cuarenta, en la romería del Rocío tuvieron lugar expresiones representativas de las dos ideologías principales del régimen, que se complementaban, pero, a la vez, se encontraban en tensión y disputa por hegemonizar el control simbólico del ritual. En este sentido, al comienzo y final de la procesión de la Virgen, los asistentes realizaban el saludo *a la romana*, muestra de la fascistización que, en ocasiones, se expresaba en un ritual controlado desde temprano por elementos significados por un nacionalcatolicismo de corte tradicionalista. Sin embargo, en 1944, el arzobispo de Sevilla, Pedro Segura, prohibiría el saludo fascista en las procesiones celebradas en las poblaciones dependientes de la archidiócesis, hecho que nos habla de la tensión que generaba en algunos jerarcas católicos la mezcolanza de lenguajes, símbolos y liturgias fascistas falangistas con las católicas.⁵⁷ Segura entendía que estas celebraciones de religiosidad popular debían ser *purificadas* de ciertos símbolos políticos, si estos pretendían ocupar un lugar protagonista. En el fondo, lo que se intuye es una pugna entre poderes de FET y de las JONS y de la Iglesia católica por el liderazgo en el control de rituales de religiosidad popular masivos como el Rocío.

En los primeros años del franquismo, la cifra de asistentes a la romería se situaba entre los veinte y treinta mil.⁵⁸ Suponía un rito idóneo para que autoridades civiles y clero se exhibieran y mostraran en comunión de cara

⁵⁶ Véase Ismael Saz Campos: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 159, y Box Varela: «La fundación...».

⁵⁷ Desde temprano, algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, como el arzobispo de Granada, denunciaron la impropiedad de realizar el saludo fascista al paso de procesiones. Véanse Hernández Burgos: *Granada Azul...*, y Michael Richards: «Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939», en Chris Ealham y Michael Richards (eds.): *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*, Granada, Comares, 2010, pp. 253-286.

⁵⁸ González Faraco *et al.*: «El Rocío...», pp. 55-91.

a los asistentes, procurando una legitimación sagrada y popular de ambas instituciones y expresando que solo ellos detentaban el control simbólico del ritual. La prensa oficial se hacía eco de estas exhibiciones, sintetizadas en las vastas descripciones de autoridades que presidían los distintos actos. Así, durante la presentación de las distintas hermandades ante la Virgen, el cortejo estaba presidido por la hermandad matriz de Almonte, a la que acompañaban todo tipo de autoridades civiles y eclesiásticas, mientras una banda de música interpretaba la *Marcha Granadera* –himno nacional del Nuevo Estado– cuando cada uno de los simpecados se postraba ante la Blanca Paloma.⁵⁹ Por su parte, distintas autoridades políticas presidieron la procesión de la Virgen, como muestran diversas crónicas periodísticas de las décadas de los cuarenta.

Tras los nuevos condicionantes políticos e ideológicos que salpicaron al régimen a la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, todo lo relativo al Rocío se inundaría de una retórica más estrechamente controlada por las derechas nacionalcatólicas y tradicionalistas, hasta convertirse en un símbolo instrumentalizado por completo por los grupos políticos representados por esta ideología. Entre 1940 y 1945, las crónicas periodísticas serían escuetas y no profundizarían en los actos de la romería. Sin embargo, a partir de 1946, el fenómeno cobraría una importancia mayor para labores propagandísticas, incrementándose desde entonces el espacio informativo dedicado a la misma, ligado al proceso de desfascistización del régimen y el reforzamiento del carácter católico de este y de la propia nación española. En este sentido, la prensa comenzaría a hacer mayor hincapié en la participación de personalidades ligadas a las corrientes ideológicas nacionalcatólicas y, sobre todo, al caudillo. Ejemplo de esto fue la crónica de la romería de 1946. El 8 de junio de ese año, Carmen Franco Polo, hija del dictador, visitó los pueblos de La Palma del Condado y Almonte, «de donde partió hasta el santuario de la Blanca Paloma».⁶⁰ Por este hecho, la hermandad matriz de

⁵⁹ Durante los primeros siete meses de la guerra, el *Cara al Sol* falangista, el *Oriamendi* carlista y el himno de la Legión fueron los símbolos musicales –canciones nacionales– que habían inundado el espacio público en la zona nacional. La *Marcha Granadera* –de origen monárquico– estuvo ausente hasta que un decreto del 27 de febrero de 1937 la restauró como himno nacional oficial de la nueva España. A partir de entonces, y a pesar de las tensiones que generó –sobre todo en el sector fascista falangista–, el himno monárquico acaparó un hegemónico protagonismo en los actos religiosos populares. Box Varela: «La fundación...». En el Rocío, además de sonar en la presentación de cada hermandad ante la Blanca Paloma, sería interpretado tras el acto de la transubstanciación de la hostia sagrada en la misa de romeros, como podemos observar en las crónicas de la época.

⁶⁰ *Odiel*, 9 de junio de 1946, p. 3.

Almonte la nombraría Hermana Honoraria de la corporación.⁶¹ La crónica que de la romería del Rocío realizó el diario *Odiel* se centró en resaltar la presencia de Carmen Franco, sin apenas tratar otros aspectos del ritual.⁶²

Asimismo, comenzarían a adquirir protagonismo personalidades ligadas a la monarquía que, bien participando con alguna hermandad, bien presidiendo cortejos de autoridades, serían destacadas por la prensa. Ya en la presentación de las hermandades en la romería de 1943, la infanta Esperanza de Orleans se había presentado con la hermandad de Villamanrique portando su simpecado.⁶³ Por su parte, en 1949, la infanta Isabel Alfonsina presidió el rosario de hermandades junto al gobernador civil de la provincia de Huelva.⁶⁴ De aquí en adelante sería frecuente que las crónicas de las décadas posteriores siguieran resaltando la participación de tan regias personalidades.

El lustro de 1949 a 1954 traería la fundación de tres nuevas hermandades rocieras: Bollullos de la Mitación (1949), Sevilla (1950) y Huévar (1954). Estos años representarían una etapa de intensificación de la presencia del ritual en las páginas de prensa. En este sentido, el diario *Odiel* empezaría a publicar un número extraordinario dedicado exclusivamente al Rocío y su romería. Asimismo, comenzaría un incremento de asistencia de peregrinos, pasando de los veinticinco mil de la década de los cuarenta a los cuarenta mil de 1951.⁶⁵ El aparato militar del régimen también se haría notar en estos años con nuevas formas expresivas, como el hecho de que avionetas del Ejército, provenientes de la base de Tablada, lanzaran claveles sobre la Virgen durante su procesión.⁶⁶

6. METAMORFOSIS, PURIFICACIÓN Y PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN DEL ROCÍO

En 1954 se produciría un trascendental hecho en materia eclesiástica: la creación de la diócesis de Huelva. Por la bula pontificia *Laetamur Veheementer*, de 22 de octubre de 1953, fue nombrado primer obispo de Huelva monseñor Pedro Cantero Cuadrado, que tomaría posesión del cargo el 15

⁶¹ Nombramiento que conocemos por la información de *Odiel*, 24 de mayo de 1953, p. 22: «doña Carmen Franco de Martínez Bordiú, es Hermana Honoraria de la Hermandad de Almonte, que visitó en 1946 acompañada del héroe del Alcázar, teniente general Moscardó».

⁶² *Odiel*, 11 de junio de 1946, p. 2.

⁶³ *Odiel*, 15 de junio de 1943, p. 6.

⁶⁴ *Odiel*, 7 de junio de 1949, p. 1.

⁶⁵ *Odiel*, 15 de mayo de 1951, p. 6.

⁶⁶ *Odiel*, 26 de mayo de 1953, p. 10.

de marzo de 1954. Sin embargo, Cantero Cuadrado llevaría su compromiso con la dictadura más allá del plano eclesiástico.⁶⁷ Durante su pontificado, Cantero construyó material y espiritualmente la diócesis onubense.⁶⁸ La romería del Rocío de 1954 sería la primera celebrada bajo su ministerio y, a partir de entonces, procuraría una mayor tutela eclesiástica sobre el ritual, con el deseo de limitar aquellas expresiones que consideraba profanas, en un ejercicio de control simbólico y *purificación* de la religiosidad popular. Fue un prelado consagrado a las formas tradicionales católicas y a esa religiosidad neotridentina que era expresión del ideal franquista de convertir a España en la *reserva espiritual de occidente*.⁶⁹ En su segunda romería, Cantero Cuadrado ofreció una alocución pastoral durante la misa de romeros en la que dijo —entre otras cosas— que era

necesario disipar de una vez y para siempre, que el Rocío, fuente de espiritualidad y magna peregrinación mariana de fervor, la empañen algunas nubecillas; y como antes decía, esta llama viva de fervor a la que es Reina y Madre, la Blanca Paloma. (Los vivas y aclamaciones ahogan las palabras del obispo). Para ello [...] es de necesidad absoluta la construcción de la gran basílica, y espero que con la ayuda de la gran familia rociera y con la colaboración de los organismos oficiales, se vea plasmada en realidad la basílica para la celestial Señora.⁷⁰

Tras su homilía, la hermandad matriz de Almonte le nombró Hermano Mayor Honorario, y le hizo entrega de las insignias del simbólico cargo. Después de la celebración de la misa, previamente invitados por la matriz y los hermanos mayores de las filiales, Cantero Cuadrado, el gobernador civil, las infantas Isabel Alfonsina y Esperanza de Orleans y otras autoridades se trasladaron a la casa hermandad de Almonte, donde se agasajó al prelado

⁶⁷ Fue capellán del arma de Caballería durante la guerra, asesor nacional de Cuestiones Morales y Religiosas del Auxilio Social desde 1939, procurador en Cortes, consejero del Reino y miembro del Consejo de Regencia. Cargos políticos que aceptó «por un deber de fidelidad a Franco y a las Leyes Fundamentales». Pablo Martín de Santa Olalla Saludes: *La Iglesia que se enfrentó a Franco: Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005, p. 259.

⁶⁸ 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». Ruiz Vergara: *Rocío...*

⁶⁹ En su primera romería, ofició la misa de romeros, siendo «asistido por ocho sacerdotes, acercándose a la sagrada mesa miles de fieles, resultando el acto conmovedor y solemnisimo. Una vez terminada la misa, el Obispo procedió al acto de la consagración de los romeros al Sagrado Corazón Inmaculado de María. A mediodía tuvo lugar la función principal [...]. Ocuparon la presidencia Sus Altezas Reales la infanta Isabel Alfonsina y la princesa Esperanza, Hermandad matriz y autoridades locales» (*Odiel*, 8 de junio de 1954, p. 1).

⁷⁰ *Odiel*, 31 de mayo de 1955, p. 11.

con la entrega de un artístico pergamino y se sirvió un vino español en su honor. Solo bastaron dos romerías para que quedaran claras las intenciones del nuevo obispo con respecto a lo concerniente al Rocío, quien propuso –en el segundo curso de su ministerio– la construcción de un nuevo y fastuoso santuario. Durante los años siguientes, Cantero ahondaría en el control sobre el Rocío, determinando algunas cuestiones como los traslados de la Virgen a Almonte –que se fijarían de siete en siete años–, presidiendo todos los actos de la romería y procurando la mayor tutela eclesiástica posible sobre un ritual que comenzaba a entrar en un período de crecimiento y premasificación.

1958 significó un año trascendental en la historia del Rocío, pues sería el punto de inicio de una compleja confabulación de factores que darían lugar a una serie de cambios que, en ese momento, eran solo incipientes.⁷¹ Se trató de un conjunto de procesos *modernizadores*, reflejo de los nuevos cambios económico-políticos y sociales que iba a experimentar la dictadura franquista. En 1956, la Empresa Nacional Calvo Sotelo había iniciado la explotación «de una planta cauchera, el guayule, en la finca de Los Mimbrales, situada en la dirección de la costa».⁷² Por este motivo, comenzó la construcción de una carretera para vehículos desde Almonte que abriría paso a un proceso de colonización hacia el sur, que se ligaría a una oferta turística costero-rural en la zona del coto de Doñana.⁷³ Cantero Cuadrado jugó un importante papel para la construcción de la carretera, ya que su proyecto de erección del nuevo santuario llevaba pareja la mejora de los accesos al Rocío. Poco antes de la celebración de la romería de 1958 quedaría abierta al tráfico esa carretera, todavía sin asfaltar. Quizá por ello, el volumen de peregrinos que se darían cita en la romería de ese año casi doblaría la cifra de años anteriores y, apenas dos años después, se volvería a multiplicar por dos.⁷⁴

Este aluvión de nuevos romeros se caracterizaría por traer hasta el Rocío a gentes de ámbitos urbanos e incluso extranjeros fascinados por la imagen de un ritual popular sincrético en el que se mezclaban y confundían conductas paganas, imágenes báquicas colectivas, de disfrute y diversión, coronadas por la presencia de todo tipo de autoridades políticas y eclesiásticas que influían un aire de solemnidad y purificación religiosa. A pesar de este

⁷¹ Michael Murphy y Juan Carlos González Faraco: «El Rocío de Gerald Brenan, una autoetnografía epistolar», *Gazeta de Antropología* 31(1), 2015.

⁷² González Faraco *et al.*: «El Rocío...», p. 71.

⁷³ «Hasta entonces, para ir desde el pueblo onubense de Almonte a su aldea del Rocío había que recorrer un camino arenoso de unas tres leguas, que discurría entre bosques de pinos y eucaliptos y de matorrales». Murphy *et al.*: «El Rocío...», p. 1.

⁷⁴ González Faraco y Murphy señalan que asistieron a la romería de 1958 unas sesenta mil personas. González Faraco *et al.*: «El Rocío...». M. Murphy *et al.*: «El Rocío...». Por su parte, el *Odiel* del 7 de junio de 1960 (p. 16) hablaría de unas cien mil.

ambiente de hibridación entre heterodoxia y ortodoxia, la prensa franquista continuaba haciendo hincapié en que la romería era, sobre todo, lo segundo:

cada año ofrece un mayor y rotundo mentís, a quienes se empeñaban en sostener el aspecto pagano de una fiesta en la que todo –vítores y coplas, castañuelas y bailes– es oración que sube al trono de la Blanca Paloma. Y con esto, y sobre todo esto, los centenares de comuniones que varios sacerdotes impartieron el domingo en dicho sagrado lugar.⁷⁵

Sin embargo, esa ortodoxia dominante en las páginas de prensa se contraponía a lo que describían aquellos visitantes foráneos que se acercaban al fenómeno de forma laica y ociosa. Un ejemplo fue lo que observó el antropólogo británico Gerald Brenan en el Rocío de 1958, al que asistió acompañado de su esposa y amigos:

Dondequiera que íbamos, estallido de palmas, sonos de castañuelas, voces cantando y torbellino de cuerpos. [...] Nos besamos, bailamos, bebimos, comimos –para entonces todo el mundo estaba deliciosamente borracho– y luego vagamos juntos de aquí para allá y nos encaminamos a una fiesta [...] Eran las cinco, nadie se había ido a la cama, las palmas y las castañuelas seguían sonando, seguían el baile y el cante. [...] Maravillosos fuegos artificiales y cohetes, grandes multitudes y siempre este apasionante, sugestivo sonido de palmas y castañuelas. [...] Nos levantamos temprano para ver la última procesión. Sacan a la Virgen de su santuario y la pasean por la aldea, mientras los hombres jóvenes empujan y luchan por el honor de llevarla. La veíamos tambalearse y dar vueltas por las calles. Nuestra Señora del «*Rock and Roll*», se movía a empujones de un lado a otro, cayéndose y levantándose. [...] nunca me olvidaré del Rocío mientras viva [...], pues pude sumergirme en él y beber su frenesí pagano y su júbilo.⁷⁶

Lo cierto es que la asistencia de peregrinos seguiría en aumento constante en los años siguientes y, en enero de 1965, la romería sería declarada fiesta de interés turístico por el Ministerio de Información y Turismo.⁷⁷ Este incipiente auge sería el impulso definitivo para materializar la idea que el obispo Cantero Cuadrado había lanzado en 1954 de construir un nuevo santuario. De esta manera, en 1963, la diócesis, la hermandad matriz y el Ayuntamiento almonteño dieron el visto bueno al proyecto y, en 1964, comenzaron las obras. En la homilía de la misa de romeros de 1964, Cantero

⁷⁵ *Odiel*, 19 de mayo de 1959, p. 5.

⁷⁶ Fragmentos de una carta de Gerald Brenan a su amigo Ralph Partridge, traducida y reproducida en M. Murphy *et al.*: «El Rocío...», pp. 10-11.

⁷⁷ González Faraco *et al.*: «El Rocío...», pp. 55-91.

Cuadrado se dirigió a los rocieros para vanagloriarse por el avance de las obras del santuario, dejando claro que fue él quien señaló la necesidad de reedificarlo. Asimismo, tampoco dejó pasar la oportunidad de vincular la construcción de la ermita con el discurso y las políticas de «paz» y «progreso» de la dictadura: «Reconozcamos que este nuevo templo es una prueba y un hecho más de los 25 años de Paz española. Sin esta paz hubiera sido imposible gozar de este ambiente saturado de espiritualidad».⁷⁸

El proceso de masificación, popularidad y turistificación de la romería se acompañaría de la creación de dieciséis nuevas hermandades que ampliarían el ámbito devocional a escala supranacional antes de la conclusión de la dictadura. La mayoría de ellas continuarían ensayando el mismo ritual de ofrendas simbólicas a distintas autoridades, de tan fuerte intensidad durante el primer franquismo. Estas transformaciones supondrían la forja del Rocío contemporáneo.

TABLA

Fundación de las hermandades del Rocío hasta el fin del franquismo

Etapa histórica de fundación	N°	Hermandades y año de fundación
Siglos XVII, XVIII y primera mitad del XIX	9	Almonte, Villamanrique y Pilas (s. XVII), La Palma del Condado, Moguer y Sanlúcar de Barrameda (s. XVII/XVIII), Triana (1813), Umbrete (1814) y Coria del Río (1849)
Restauración borbónica (1874-1931)	7	Huelva (1880), San Juan del Puerto (1913), Benacazón (1915), Rociana del Condado (1919), Carrión de los Céspedes (1925), Trigueros y Gines (1928)
Segunda República (1931-1936)	9	Jerez de la Frontera (1932), Dos Hermanas, Olivares e Hinojos (1934), Bonares, La Puebla del Río, Bollullos par del Condado, Valverde del Camino y Gibraltón (1935)
Primer franquismo (1937-1959)	6	Espartinas (1940), Sanlúcar la Mayor y Lucena del Puerto (1942), Bollullos de la Mitación (1949), Sevilla (1950) y Huévar (1954)
Segundo franquismo (1959-1975)	16	Azncalcázar y El Puerto de Santa María (1959), Madrid (1961), Punta Umbría y Puerto Real (1966), Barcelona (1969), Emigrantes (1970), Palos de la Frontera, Paterna y Villanueva del Ariscal (1971), Lucena de Córdoba (1972), Los Palacios y Écija (1973), Villarrasa, Isla Cristina y Bormujos (1974)
* Número de hermandades.		

Fuente: Elaboración propia.

⁷⁸ *Odiel*, 19 de mayo de 1964, p. 8.

7. CONCLUSIONES

Durante el franquismo, el Rocío fue un fenómeno sociosimbólico instrumentalizado para construir una legitimación sagrada y popular de la dictadura. Con anterioridad, se había ensayado con él la cimentación simbólica del nacionalcatolicismo de las tres primeras décadas del siglo XX a nivel regional, y se pudo concretar la criminalización del período republicano y de las diferentes ideologías políticas liberales y revolucionarias sobre los relatos construidos en torno a la cuestión religiosa. Mediante el control parcial de la ritualización de la romería, el control total de la organización política de las hermandades y la resignificación de sus iconos, se expresaron diferentes imaginarios colectivos, símbolos y liturgias que caracterizaron a los grupos políticos coaligados en el bando insurgente, con preeminencia de aquellos de carácter nacionalcatólico y tradicionalista.

Todo este proceso de *invención de la tradición* estuvo apoyado en los intereses políticos de la jerarquía eclesiástica y sirvió para dotar al régimen franquista de cierta continuidad con un pasado histórico que le fuera adecuado, utilizando la devoción popular a la Virgen del Rocío para nuevas funciones sociopolíticas centradas en ahondar en los discursos y procesos de nacionalización mítica y recatolización de la población pretendidos por la dictadura. Asimismo, en el Rocío quedó evidenciada la preponderancia de la cultura política nacionalcatólica sobre la fascista, la preeminencia de la Iglesia en el control simbólico de la religiosidad popular y como esta sirvió para proveer de sacralidad el definitivo modelo social e ideológico sobre el que se sustentaría el régimen franquista.

La participación en la romería de toda una urdimbre de autoridades civiles y eclesiásticas en comunión las proveería de cierta legitimidad, y estas dotarían de ortodoxia y solemnidad a un ritual sincrético en el también que se ponían en juego cuestiones identitarias, comportamientos báquicos y paganos y otras expresiones heterodoxas propias de todo ritual religioso popular. Las autoridades se mostrarían como garantes de la celebración de tan popular romería, y sus discursos irían encaminados a construir un relato sobre la guerra y la legitimidad del régimen, cargado de significados políticos que ligaron intensamente el Rocío a los valores nacionalcatólicos tradicionalistas que, hasta mediados de los cuarenta, convivieron con prácticas rituales fascistizadas.