

**RAFAEL CRUZ, ed.**

# **EL ANTICLERICALISMO**

como forma de acción colectiva —violenta a veces, pacífica en otros momentos— ha estado presente en revoluciones, campañas electorales, cambios de régimen y guerras, desde los inicios de la Edad Contemporánea hasta el mismo final de la dictadura de Franco.

**AYER**

**27\*1997**

# EL ANTICLERICALISMO



*Ayer* es el día precedente inmediato a *hoy* en palabras de Covarrubias. Nombra al pasado reciente y es el título que la *Asociación de Historia Contemporánea* ha dado a la serie de publicaciones que dedica al estudio de los acontecimientos y fenómenos más importantes del pasado próximo. La preocupación del hombre por determinar su posición sobre la superficie terrestre no se resolvió hasta que fue capaz de conocer la distancia que le separaba del meridiano O°. Fijar nuestra posición en el correr del tiempo requiere conocer la historia y en particular sus capítulos más recientes. Nuestra contribución a este empeño se materializa en una serie de estudios, *monográficos* por que ofrecen una visión global de un problema. Como complemento de la colección se ha previsto la publicación, sin fecha determinada, de libros individuales, como anexos *deAyer*.

La *Asociación de Historia Contemporánea*, para respetar la diversidad de opiniones de sus miembros, renuncia a mantener una determinada línea editorial y ofrece, en su lugar, el medio para que todas las escuelas, especialidades y metodologías tengan la oportunidad de hacer valer sus particulares puntos de vista. Cada publicación cuenta con un editor con total libertad para elegir el tema, determinar su contenido y seleccionar sus colaboradores, sin otra limitación que la impuesta por el formato de la serie. De este modo se garantiza la diversidad de los contenidos y la pluralidad de los enfoques.



RAFAEL CRUZ, *ed.*

# EL ANTICLERICALISMO

Rafael Cruz  
Jacqueline Lalouette  
Gregario L. de la Fuente Monge  
Juan Sisinio Pérez Garzón  
Julio de la Cueva Merino  
Elías de Mateo Avilés  
Manuel Delgado Ruiz

MARCIAL PONS  
Madrid, 1997

© Asociación de Historia Contemporánea  
Marcial Pons. Librero

ISBN: 84-7248-505-6

Depósito legal: M. 37.295-1997

ISSN: 1134-2277

Fotocomposición: INFoRTE<sub>x</sub>, S. L.

Impresión: CWSAS-ORCOYEN, S. L.

Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)



# Índice

<i>Introducción</i>	11
<i>El anticlericalismo en Francia, 1877-1914</i> ..... Jacqueline Lalouette	15
<i>Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938</i> ..... Gregorio L. de la Fuente Monge	39
<i>Curas y liberales en la revolución burguesa</i> Juan Sisinio Pérez Garzón	67
<i>Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910</i> ..... Julio de la Cueva Merino	101
<i>El apogeo del clericalismo a principios del siglo xx. El caso de Málaga</i> .....	127
Elías de Mateo Avilés	
<i>Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939</i> Manuel Delgado Ruiz	149
<i>«Sofía Loren, sí; Montini, no». Transformación y crisis del conflicto anticlerical</i> ..... Rafael Cruz	181
<i>Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio</i> Rafael Cruz	219



## *Introducción*

*Entre la enorme producción escrita sobre acontecimientos y procesos históricos locales, regionales y nacionales desplegada hasta la actualidad es más que una casualidad encontrar apenas unos escasos títulos sobre el anticlericalismo en España. Para hacer inoportuna una más significativa exploración de este conflicto social concurre al menos una circunstancia: el tema pudo no interesar a la mayoría de los escritores, ya que no encuadraba adecuadamente en los marcos de análisis de la política o la economía españolas. El anticlericalismo se entendió como un asunto marginal entre los de interés general --al igual que la intervención militar en el Estado--, quizá por una discutible observación de la política anticlerical como discontinua, obscurantista, de carácter espontáneo, al margen, en definitiva, de la política rutinaria. Incluso, pudo resultar algo vergonzante, pues por ser consustancial a un alto índice de violencia colectiva, se le consideraba el reverso de la modernidad/modernización/progreso.*

*Pero pensemos, por un momento, que la pretendida marginalidad del anticlericalismo es disparatada. Lo encontramos inmerso y es muy familiar a la mayoría de los principales episodios de la historia contemporánea española. El conflicto se emplea a fondo, por ejemplo, en los intersticios de las revoluciones del primer tercio decimonónico, con especial incidencia en el fragor de la guerra carlista, un pilar de los cambios políticos que se suceden en la primera mitad del siglo xix. El enfrentamiento entre clericales y anticlericales, con los gobernantes de por medio, se sitúa también en el centro de las disputas políticas que*

*orientan la nacionalización y la extensión de la política en la España de Alfonso XIII, cuando la política electoral y parlamentaria se dan la mano con el conflicto. Se vislumbran las luchas anticlericales de nuevo como núcleo de enfrentamientos rutinarios y bélicos en el comienzo y en el desenlace de la Segunda República, pues los motines de mayo de 1931 ocurrieron menos de un mes después del 14 de abril, y el asesinato masivo de religiosos en el verano de 1936, el momento de la hecatombe del Estado republicano. Por fin, los conflictos sociales durante el franquismo tienen la presencia constante de partidarios y estructuras de la Iglesia. Y quizá, las transformaciones del enfrentamiento anticlerical deslizadas por los años sesenta y setenta, colaboran, al morir Franco, al surgimiento de un régimen democrático, a la vez que el mismo conflicto se desvanece.*

*La elaboración de la colección de los ensayos que reúne el presente número de la revista AYER se sostiene, por tanto, en la importancia política del anticlericalismo, por lo menos al mismo nivel de relevancia que el más intenso de los conflictos, y en distintos períodos, al menos desde los inicios del siglo xix hasta el final de la dictadura de Franco.*

*En esta colección de estudios, el anticlericalismo se observa como un conflicto político, es decir, expresa un choque, una colisión de poderes, identidades, intereses, objetivos, rituales, símbolos... entre al menos dos partes; por eso, debe estudiarse a los religiosos y seguidores de la Iglesia, tanto como a sus adversarios, los anticlericales, así como también el marco y procesos políticos en el que se desarrollan las disputas, puesto que gobiernos, leyes, instituciones y administraciones civil y militar intervienen de forma frecuente y con calado.*

*Intervención, movimiento, movilización. En esta colección de estudios, el enfrentamiento anticlerical se expresa, sobre todo, a través de la acción de grupos. Si el anticlericalismo tuvo características y consecuencias dramáticas, y se reprodujo y extendió de una manera tan impactante, fue por la acción de unos y otros. Despliegue de acción colectiva, bien mediante el empleo y celebración de rituales —en los litúrgicos y de paso se centran numerosas presiones y colisiones—; bien por el uso y disputa de símbolos muy arraigados y trascendentales para una buena parte de la población, bien, por último, con la utilización de repertorios disponibles de acción colectiva, en unos casos de violencia suma pero ampliamente enraizados entre la población; en otros, a través de formas no violentas en consonancia con el resto de las confrontaciones sociales.*

*En lugar de exponer, en definitiva, lo que los protagonistas, desafiantes u oponentes, pensaron o dijeron —como el anticlericalismo ha sido fre-*

*cuentemente estudiado hasta ahora-, esta colección de trabajos publicados en la revista AYER, se prodiga en exponer lo que los protagonistas realizaron. Descubriendo las formas de acción que emplearon, sus movimientos, las identidades que construyeron, las redes de comunicación que los organizaron, así como las oportunidades que gozaron para actuar o dejar de hacerlo, será posible conocer y vislumbrar el conflicto anticlerical en la España contemporánea. Los autores de estas colaboraciones expresan estas preocupaciones de forma interesante y sabia.*

*Una publicación colectiva como ésta se encuentra repleta de aportaciones, ayudas, colaboraciones y ánimos, sin los que difícilmente llega al lector. De ahí mis eternas gracias en primer lugar a los autores de los diferentes textos por participar en este proyecto. Y por diversas circunstancias, a Paco Aguirre, Sebastián Bravo, Sisinio Pérez Garzón, Manuel Pérez Ledesma y Encarna Pitaluga.*

Rafael Cruz



# *El anticlericalismo en Francia,* **1877-1914**

*Jacqueline Lalouette*

Maurice Agulhon recordaba recientemente que «de tanto trabajar sobre la lucha de clases, se había llegado a olvidar que la vida de nuestro país de hacía un siglo se desarrolló sobre todo —o, cuanto menos, también— bajo el signo de "la guerra de religiones"»<sup>1</sup>. En efecto, durante varios decenios, la vida política y religiosa de Francia se desarrolló con un mar de fondo plagado de conflictos, a veces agudos, a veces larvados, que oponían a clericales y anticlericales.

## **I. Clericalismo y anticlericalismo**

«Y, como el clericalismo existía, el anticlericalismo tuvo su razón de ser», escribía Alfred Loisy en *L'Église et la France*<sup>2</sup>, tras citar el famoso apotegma popularizado por Gambetta. El 4 de mayo de 1877, éste último pronunció en la Cámara una requisitoria contra «ese espíritu de invasión y de corrupción»<sup>3</sup> que a sus ojos era el clericalismo, y concluyó su perorata con una declaración de guerra tomada de su amigo

---

<sup>1</sup> Maurice Agulhon, prefacio a Jacqueline LALOUETTE, *La Libre Pensée en France. 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 12.

<sup>2</sup> Alfred LOISY, *L'Église et la France*, Paris, Émile Nourry, 1925, p. 114.

<sup>3</sup> Citado por Gabriel HANOTAUX, *Histoire de la France contemporaine (1871-1900)*, t. III, *La présidence du maréchal de Mac Mahon*, \*\* *La constitution de 1875*, Paris, Société d'édition contemporaine, S. A., p. 703.

Alphonse Peyrat, «¡el clericalismo, éste es el enemigo!» [*«le cléricalisme, voilà l'ennemi!»*] 4. La fórmula, que se hizo célebre, pertenece a la antología francesa de frases históricas, junto con «París bien vale una misa» o «El Estado soy yo».

El discurso de Gambetta se inscribía en un debate provocado por una interpelación de Leblond, miembro de la izquierda republicana, quien pretendía denunciar los «manejos ultramontanos», es decir, las peticiones católicas y las cartas pastorales de algunos obispos –**Los** de Nevers, Vannes o Nimes-<sup>5</sup>, relativas a la situación del Papa. El mismo 4 de mayo, el Gobierno tuvo que aceptar una orden del día, votada por 346 diputados, que presentaba «las manifestaciones ultramontanas» como «una violación flagrante de las leyes del Estado» [...], una «agitación antipatriótica» 6. Tres días después, Émile de Girardin proponía el siguiente diagnóstico, muy pertinente: «(La votación del 4 de mayo) ha distribuido la Cámara de diputados en dos campos: en uno, todos los enemigos de la forma electiva y de la libertad religiosa; en el otro, todos los enemigos de la herencia dinástica y del clericalismo» 7. En menos de quince días estalló la crisis del 16 de mayo, cuya verdadera causa fue, sin lugar a dudas, la cuestión del clericalismo y de su hermano enemigo, el anticlericalismo. La jerarquía eclesiástica y el clero, tanto el secular como el regular, se emplearon a fondo en la lucha: el Padre Picard creó la *Oeuvre de Notre-Dame du Salut*, con el fin de obstaculizar las candidaturas republicanas; algunos obispos celebraron unos *triduum*. Después de todo, como señalaba el abate Pierre Dabry, «el país que había sido testigo del uso abusivo que se había hecho de la influencia religiosa en la lucha electoral, no podía sorprenderse por la irrupción de represalias» 8. Hasta la Unión Sagrada, los altercados entre esos gemelos irreconciliables llamados «clericalismo» y «anticlericalismo» pesaron con fuerza en la política francesa.

---

4 Según *Le XIXe Siècle* del 4 de enero de 1891, las palabras exactas de Alphonse Peyrat habrían sido: «El catolicismo, éste es el enemigo» [*«le catholicisme c'est là l'ennemi»*], citado por Louis CAPÉLAN, *Histoire eontemporaine de la laicité républicaine. La erise du seize mai et la revanehe républicaine*, Paris, Librairie Marcel Hiviere, 1957, p.63.

5 Véase Louis CAPÉLAN, *Histoire eontemporaine...*, p. 55.

6 Gabriel HANÜTAUX, *Histoire de la Franee...*, p. 707.

7 *L'Élu du IXe arrondissement*, 7 de mayo de 1877, citado en Gabriel HANÜTAUX, *Histoire de la Franee...*, p. 710.

8 Abbé Pierre DABRY, *Les eatholiques républicains. Histories et souvenirs. 1890-1903*, Paris, Chevalier et Riviere, 1904, p. 46.

Entre 1877 Y 1914 fueron pocos y breves los períodos de tregua o de mejora, debidos al *Ralliement* y a las declaraciones de Eugene Spuller sobre «el espíritu nuevo», y que, en todo caso, los más empeñados de ambos bandos no aceptaban. En lo esencial, lo que prevaleció durante esos decenios fue la oposición entre una Iglesia anclada en posiciones clericales y una República que multiplicaba las ofensivas anticlericales.

Pero, podemos preguntarnos, ¿qué es el clericalismo? ¿y qué es el anticlericalismo? Ambos sustantivos, posteriores a los adjetivos correspondientes, son bastante recientes; el primero habría hecho su aparición hacia 1855, en escritos de periodistas belgas<sup>9</sup>, es decir, en el país donde se formaron de manera duradera las primeras sociedades de Libre Pensamiento. El segundo es aún más tardío; el *Trésor de la Langue française* lo fecha en 1907<sup>10</sup>, pero, si hemos de creer a Daniel Halévy, habría sido utilizado a partir de 1871 por el periódico *Le Correspondant*<sup>11</sup>. Ferdinand Buisson manifestaba su disgusto por esa palabra, «palabra de guerra, palabra de club [...], palabra popular y agresiva, de sentido estrecho y sonido brutal a un tiempo», que, sin embargo, le parecía «indispensable», puesto que, ante la carencia de sinónimos, era el único que podía «resumir y definir uno de los aspectos históricos de la mentalidad francesa»<sup>12</sup>.

Los comportamientos designados por estos términos pueden ser encontrados en la historia mucho antes de su aparición. Incluso en opinión del padre Joseph Lecler, el clericalismo, que puede ser definido como «la propensión de una Iglesia o de una sociedad espiritual a inmiscuirse en los asuntos seculares para transformar a la autoridad pública en simple instrumento de sus designios», aparece como «una tendencia instintiva en los representantes de la Iglesia», ya sea por «apetito de bienes temporales», por voluntad de «aprovecharse sin discreción de una situación política considerada ventajosa para la Iglesia», o también, por «suficiencia orgullosa»<sup>13</sup>; sus huellas se perciben desde

<sup>9</sup> *Trésor de la langue française*, t. 5, p. 912.

<sup>10</sup> *tu*«, t. 3, p. 138.

<sup>11</sup> Daniel HALÉVY, *La fin des notables*, edición de André Sauret, 1972, p. 100 (desafortunadamente, Halévy no indica fechas precisas), señalado por Henri PLARD, «Anticlérical, anticléricalisme: évolution de ces termes», en Jacques MARX, ed., *Aspects de l'anticléricalisme du Moyen-Âge à nos jours. Hommage à Robert Joly*, coloquio de Bruselas, junio de 1988, Bruselas, Universidad de Bruselas, 1988, p. 15.

<sup>12</sup> Ferdinand Buisson, *La crise de l'anticléricalisme*, extracto de la *Revue politique et parlementaire*, octubre de 1903, Paris, 1903, p. 6.

<sup>13</sup> Artículo «anticlericalismo», *Catholicisme*, t. 2, col. 1235, 1237, 1238, 1239. Véase, del mismo autor, *L'Église et la souveraineté de l'Etat*, Paris, Flammarion, 1946.

la Edad Media. En consecuencia, el padre Joseph Lecler distingue con naturalidad trazas de anticlericalismo en esa época, en el que ve «una oposición al clero por razones legítimas o ilegítimas» 14. Pero el anticlericalismo medieval era un anticlericalismo «desde dentro», que evolucionó, especialmente a partir del siglo XVI, hacia un anticlericalismo «de ruptura», un anticlericalismo «desde fuera» 15, al que la Tercera República confirió sus formas definitivas. La definición de clericalismo que propone el padre Lecler da a entender que los anticlericales podrían atacar tanto a la Iglesia en cuanto institución como a los eslesiásticos en cuanto individuos. Por su parte, Hector Depasse lo presenta en términos que dejan entrever que el anticlericalismo puede impregnarse fácilmente de elementos antirreligiosos: «el odio a la libertad y el gusto desafortunado por lo sobrenatural, la superstición y la intolerancia, el misticismo y el fanatismo, combinados en ciertas proporciones, según las épocas y los lugares, constituye lo que hoy en día llamamos clericalismo» 16.

Existen, en consecuencia, tres variantes de anticlericalismo, que pueden coexistir o sucederse; una se dirige contra las instituciones, otra contra las personas, mientras que la tercera, que, a decir verdad, se podría denominar con más propiedad antirreligión, ataca a una fe, a un aparato de dogmas y de creencias. ¿Existe un vínculo lógico entre estas tres variantes de anticlericalismo? ¿Son las dos últimas consecuencia inevitable de la primera? En 1902, para el obispo de Marsella la cuestión no ofrecía la menor duda:

«Se repetía y se hacía repetir: ¡el clericalismo, éste es el enemigo! La fórmula es un poco vaga, pero hemos aprendido a interpretarla y sabemos todo lo que esconde de hostilidad hacia Dios, hacia Jesucristo, hacia la Iglesia, hacia las congregaciones religiosas, hacia las familias cristianas, hacia las escuelas católicas y hacia la libertad de conciencia formalmente prometida en la Carta (*sic*) del 89 y en las constituciones dictadas después» 17.

14 Artículo «anticlericalismo», *Catholicisme*, t. 1, col. 633.

15 Véase Joseph LECLER, «Origines et évolution de l'anticléricalisme», *Études*, mayo 1947, pp. 145-163. De este autor tomamos las expresiones «anticlericalismo desde dentro», «anticlericalismo desde fuera» y «anticlericalismo de ruptura».

16 Hector DEPASSE, *Le cléricalisme. Sa défunition, ses principes, ses forces, ses dangers, ses remèdes*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Maurice Dreyfus, 1880, p. 3.

17 *Lettre circulaire de Mgr l'évêque de Marseille à l'occasion des retraites ecclésiastiques*, 31 de agosto de 1902, Archivo de la Congrégation de la Mission, C 43 1 b 2.<sup>o</sup>

Cuatro años después, el 9 de noviembre de 1906, Aristide Briand hacía ante la Cámara un análisis diametralmente opuesto:

«El Estado laico, para garantizar su seguridad y su predominio es por fuerza anticlerical. Le pertenece, en efecto, oponerse a que la Iglesia, saliéndose de su ámbito religioso e interviniendo en el terreno político, ponga en peligro el predominio del Estado. Pero si la Iglesia permanece en su sitio, si los fieles se contentan con manifestar, bajo la forma del culto, sus sentimientos religiosos, el Estado está obligado a detenerse ante ese ámbito sagrado. [...] Si quiere penetrar en él, con la ley en la mano, para obstaculizar las prácticas de la fe, se convertiría en un tirano insoportable»<sup>18</sup>.

En un caso, se dirá que el anticlericalismo se basta a sí mismo, que revela un odio particular hacia la religión y sus ministros, incluso cuando el comportamiento de estos últimos se halla exento de clericalismo; en el otro, que el anticlericalismo no es más que «la respuesta proporcionada a los abusos del clericalismo»<sup>19</sup>.

## **2. El anticlericalismo político**

Herederero del conflicto que desde antiguo enfrentaba al Estado con la Iglesia y del viejo galicanismo, el anticlericalismo político no data, ni mucho menos, de la Tercera República. Basta con recordar las discrepancias entre Felipe IV el Hermoso y Bonifacio VIII, o la voluntad de Luis XIV de imponer la declaración de los Cuatro Artículos, cuyo recuerdo convertía a Bossuet en sospechoso a ojos de los ultramontanos franceses del siglo pasado. ¡Gambetta, Paul Bert, Jules Ferry, Waldeck-Rousseau, Émile Combes, podían, sin ruborizarse, seguir las enseñanzas de la vieja monarquía cristiana y de sus legisladores, y lograr que fructificase la herencia que habían recibido! De todas maneras –y la diferencia es sustancial–, para ellos ya no se trataba únicamente de velar por la subordinación del clero al Estado, sino de garantizar, mediante el laicismo, la neutralidad de éste en cualquier materia y de conseguir que la Iglesia permaneciera al margen de todo lo concerniente al ámbito público gracias a una política de exclusión, de

---

<sup>18</sup> Reproducción del discurso de Aristide Briand, Archivo Municipal de Nantes, D 3, caja 5, expediente 9.

<sup>19</sup> René RÉMUND, «L'anticléricalisme, une idéologie périmée?», *Études*, junio 1996, p.747.

separación. Separar, ésta fue la consigna que prevaleció, la única capaz de trazar una línea de demarcación neta entre lo religioso y lo profano y de recluir todo aquello que atañía a lo religioso en el ámbito privado, dado que eran cuestiones delicadas saber dónde situar esa línea y cuándo decidir que uno de los dos protagonistas se la había saltado indebidamente. En uno y otro campo las interpretaciones divergían, y las acusaciones mutuas de clericalismo y de anticlericalismo no se habían hecho esperar.

Pero, ¿quién habría podido concebir criterios objetivos que permitieran valorar que un acto era «la expresión legítima del hecho religioso», mientras que otro constituía una incursión en «terrenos en los que no tenía nada que hacer»?<sup>20</sup> Por otro lado, ¿aceptaría la Iglesia la idea misma de una barrera intangible? Como escribió Anatole France, «es un hecho que no se concibe el gobierno del espíritu sin el gobierno de la carne»<sup>21</sup>. Y desde luego no iba a ser la lectura del *Syllabus* lo que podría quitarle la razón<sup>22</sup>. Se enfrentaban así «dos Francias»<sup>23</sup>, incapaces de comprenderse ni de ponerse de acuerdo. Atinaba lean Faury cuando señalaba que «el debate sobre el lugar de la Iglesia en la vida política, o en la vida social, era -entre clericales y anti-clericales- un diálogo de sordos»<sup>24</sup>.

Incluso con anterioridad a la Ley de Separación de las Iglesias y el Estado de 9 de diciembre de 1905, los republicanos establecieron toda una serie de separaciones dirigidas a afianzar la preeminencia absoluta del Estado y la libertad de conciencia de todos los ciudadanos. «La separación de la Iglesia y de la escuela», por retomar la expresión de Pierre Chevallier<sup>25</sup>, fue garantizada por la célebre Ley de 28 de marzo de 1882, pronto completada por la Ley de 30 de octubre de 1886, llamada Ley Goblet, menos conocida pero igualmente importante,

<sup>20</sup> René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours* [1976], nueva ed. aumentada y puesta al día, éditions Complexe, 1985, p. 13.

<sup>21</sup> Anatole FRANCE, *L'Église et la République* [1904], presentación, notas e índice de Roger SAZEHAT, postfacio de J. F. REVEL, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1964, p. 24.

<sup>22</sup> Véase, en especial, el título VI, «Erreurs sur la société civile en elle-même et dans ses rapports avec l'Église».

<sup>23</sup> Véase PAUL SEIPPEL, *Les deux Frances et leurs origines historiques*, Lausana-Paris, 1905.

<sup>24</sup> Jean FAUHY, *Cléricalisme et aruicléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*, serie A, tomo 41, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980, p.237.

<sup>25</sup> Pierre CHEVALLIEH, *La séparation de l'Église et de l'école. Jules Ferry et Léon X/U*, Paris, Fayard, 1981.

que hacía obligatoria la laicización del personal docente de las escuelas primarias públicas. Los maestros congregantes tenían que dejar su puesto a cofrades laicos en un plazo de cinco años, mientras que el texto no fijaba ningún plazo para las maestras religiosas, que desaparecieron de manera muy progresiva. En vísperas de la Primera Guerra Mundial había escuelas primarias públicas de niñas que permanecían aún en manos de religiosas <sup>26</sup>; algunas situaciones jurídicas eran particularmente enrevesadas, dado que las escuelas públicas de algunos ayuntamientos procedían de donadores o donadoras que habían subordinado sus legados a la manutención de determinadas congregaciones.

El artículo 70 de la Ley de Finanzas de 30 de marzo de 1902 estipuló que el personal de todas las escuelas públicas debía estar laicizado para finales de 1905 como fecha límite, si bien contemplaba un plazo de diez años para los ayuntamientos que se vieran obligados a construir o adquirir una escuela <sup>27</sup>. En el departamento de Puy-de-Dôme, todavía subsistían trece escuelas públicas llevadas por religiosos en 1903; la última de ellas, la de Bagnols, fue laicizada para el año escolar 1905-1906 <sup>28</sup>. En la Charente-Inférieure, la de Iussas, insignia roja del departamento, lo fue en 1904 <sup>29</sup>. Otras veces, en cambio, la laicización del personal precedió a la Ley Goblet, caso de algunos ayuntamientos que finalizaron el contrato que les ligaba a una congregación, o que aprovecharon la construcción de nuevas escuelas para reclutar maestros y maestras laicos. En Dijon (Côte d'Or), en cuatro escuelas municipales de niñas creadas en 1868, 1869, 1873 y 1878, la enseñanza no fue confiada a las hermanas de San Vicente de Paul, como había ocurrido en las demás escuelas de la ciudad, sino a maestras laicas <sup>30</sup>. De todas maneras, la laicización de la enseñanza pública no satisfizo las expectativas de los anticlericales, para quienes la enseñanza

---

<sup>26</sup> En 1912-1913 quedaban en Francia 2.000 escuelas públicas de niñas llevadas por religiosas de congregaciones. *Statistique de l'enseignement primaire*, citado por Antoine Pijet, *Histoire de l'enseignement laïque en France, 1800-1967*, Paris, A. Colin, 1968, p.218.

<sup>27</sup> Didier LAMRERSEND, *La laicisation des écoles publiques du département du Puy-de-Dôme. Autour de la loi Goblet. 1879-1905*, Memoria de Licenciatura dirigida por Jacqueline Lalouette, Universidad Blaise Pascal-Clermont Ferrand II, 1997, p. 56.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>29</sup> Archivo Departamental de la Charente-Maritime, 1 T 59.

<sup>30</sup> Sobre la laicización de las escuelas de la ciudad de Dijon, véase Jacqueline LALOUEITE, «Expulser Dieu: la laicisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires», *Mots*, núm. 27, junio 1979, *Laïc, Laïque, Laïcité*, pp. 25-27.

privada contribuía a dividir a la juventud francesa en dos fracciones destinadas a ignorarse, a desconocerse o a combatirse; la unidad de la República y de la nación requería, a su parecer, la existencia de una sola enseñanza.

La situación de las congregaciones docentes se vio convulsionada en primer lugar por los famosos Decretos del 29 de marzo de 1880 -que afectaban únicamente a las órdenes masculinas sin autorización, no todas docentes, por lo demás; pero pronto éstas pudieron volver a Francia y reanudar sus actividades<sup>31</sup>. El segundo gran asalto lo libró la Ley de 2 de julio de 1901, que disoció completamente las asociaciones de las congregaciones; mientras que las primeras podían formarse libremente, las segundas fueron sujetas a autorización. Al cerrar los establecimientos no autorizados de congregaciones autorizadas, contrariamente a ciertos compromisos adquiridos por Waldeck-Rousseau, Émile Combes aplicó al pie de la letra el artículo 3.º de la Ley de 4 de mayo de 1825, votada bajo la piadosa Restauración. Las peticiones de autorización presentadas por 596 congregaciones, algunas de las cuales habían sido con anterioridad reconocidas como establecimientos de utilidad pública por un decreto, sin ser autorizadas como congregaciones por una ley, fueron todas denegadas. Algunos juristas hablaron de actos ilegales e inconstitucionales<sup>32</sup>; conviene precisar que, desde la Revolución y el Imperio, se habían acumulado diversos textos ambiguos, y en ocasiones contradictorios, relativos a las congregaciones y a sus establecimientos; al formar una especie de laberinto jurídico inextricable, esas leyes, esos decretos, esas ordenanzas, dieron paso a las interpretaciones más divergentes, cuyo efecto se hizo también sentir

---

<sup>31</sup> Véase Anatole FRANCE: «El prefecto de policía Andrieux fue en persona con guantes gris perla a echar a los jesuitas de la calle de Sevres. Al día siguiente habían vuelto todos. Fue ésta la primera persecución de la Iglesia bajo la tercera República. Duró de junio a septiembre», *L'Église et la République...*, p. 42. Entre 1882 y 1899 se hicieron varias encuestas relativas a la reconstitución de las congregaciones disueltas; la de 1899, ordenada por Dupuy, reveló que de 273 congregaciones disueltas, 167 se habían reconstituido, Archivo Nacional, F 7 12328, citado por Cuy LAPERRIERE, *La Séparation à Lyon (1904-1908)*. *Étude d'opinion publique*, prefacio de André Latreille, Lyon, 1973, p. 54.

<sup>32</sup> Sobre la política contra las congregaciones religiosas de la Tercera República, véase Jean-Pierre MACHÉLON, *La République contre les Libertés?*, Paris, Presse de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976, pp. 352-399; J. P. MACHÉLON, «L'État et les congrégations religieuses de l'Empire à la Hépublique», *Revue administrative*, núm. 221, septiembre-octubre 1984, pp. 443-447, Y Jacqueline LALOJETTE, «Cuerre au Moine! La République et les congrégations. 1879-1904», *L'Histoire* (en prensa).

en la aplicación de la Ley de 1901. En total, de 1902 a 1903, en torno a doce mil quinientos establecimientos escolares cerraron sus puertas<sup>33</sup>. Aún más draconiana, la Ley de 7 de julio de 1904 retiró el derecho de enseñar a todos los miembros de congregaciones, que se vieron así «afectados por una verdadera *capitis diminutio*»<sup>34</sup>.

El principio de separación prevaleció, asimismo, en el ámbito funerario. La Ley de 14 de noviembre de 1881 derogó el artículo 15 del Decreto de 23 de prarial del año XII, que preveía la división de los cementerios en tantas partes como cultos hubiera en un ayuntamiento. Esta disposición reglamentaria había originado numerosos conflictos entre las familias, los curas y los alcaldes, debido a que la Iglesia rehusaba inhumar en la sección católica y bendita del cementerio, considerada «tierra santa», a los difuntos que habían muerto impenitentes, incluso cuando las familias poseían una concesión. La Ley de 1881 disminuyó considerablemente la cantidad de procesos penosos -ya que en este tipo de situación no era raro que una de las partes concernidas entablara un pleito- que llevaban a mórbidas operaciones de exhumación y de reinhumación. Otra Ley, de 15 de noviembre de 1887, estableció la libertad de funerales e imposibilitó el retorno de medidas semejantes a las de la época del Orden moral. En 1873, el prefecto del Hhône impuso a la ciudad de Lyon medidas restrictivas en lo concerniente a los entierros civiles: éstos no podían celebrarse más que a determinadas horas del día, y los cortejos, limitados a 300 personas, debían seguir recorridos fijos obligatorios; además, de 1872 a 1876, los difuntos que tenían derecho a honores militares fueron privados

---

<sup>33</sup> Según Adrien DANSETIE, *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Église catholique dans la mêlée politique et sociale*, edición revisada y corregida, Paris, Flammarion, 1965, pp. 577-582.

<sup>34</sup> J. P. MACHELON, *La République...*, p. 396. Por otra parte, conviene precisar que «hubo conservadores, sobre todo pertenecientes al clero secular», que formaban parte de la «verdadera coalición» ligada a la pérdida de las congregaciones; les reprochaban que eran demasiado numerosas y que les hacían una competencia peligrosa en materia de enseñanza y de obras. Véase «note Bettembourg (20 décembre 1900) sur les Congrégations en France remise à Léon XIII», Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de París. Santa Sede. Política exterior. Relaciones con Francia. Expediente general 11 1900. Dirección política. Serie B, caja 63, expediente 3. Nota copiada el 19 de marzo de 1958 por el canónigo Louis Capéran; depositada en el Archivo de la Congrégation de la Mission (sin catalogar). Todo esto tiene poca relación con el análisis realizado por R. P. LECANUET, *Les signes avant-coureurs de la Séparation*, Paris, Félix Alean, 1930; este autor presenta, en cambio, a los obispos afectos a la causa de las congregaciones.

de ellos en caso de haber pedido funerales civiles. La Ley de 1887, conocida como «ley sobre la libertad de funerales», que, por lo demás, permitió el recurso a la cremación, puso fin definitivamente a la segregación que la Iglesia católica y los poderes públicos habían querido introducir entre muertos «buenos» y «malos». Finalmente, en 1901, una ley retiró a los consejos de las fábricas parroquiales el monopolio de las inhumaciones, que también se encontraba en el origen de pleitos penosos.

El principio de separación prevaleció también en el ámbito hospitalario, sin que el Estado tuviera aquí que intervenir para llevar a cabo medidas anticlericales específicas, ya que la administración y la gestión de los hospitales correspondía a los municipios, si bien en París la situación era más compleja debido a la existencia de la Asistencia Pública. Se acusaba corrientemente a los religiosos de transportar miríadas de microbios en los pliegues de sus amplios y largos hábitos, de pensar más en las almas que en los cuerpos de los enfermos y de recurrir desconsideradamente a los buenos oficios del capellán para la administración anticipada y traumatizante de los últimos sacramentos, de obrar a su antojo y de desdeñar las consignas de los médicos. En la capital, la política de laicización fue obra del doctor Désiré-Magloire Bourneville<sup>35</sup>; este discípulo de Charcot veía «la laicización de los hospitales y de todos los establecimientos hospitalarios» como «el complemento indispensable de la laicización de las escuelas»<sup>36</sup>. Bourneville indujo al Consejo municipal de París a laicizar sucesivamente los diferentes hospitales de la Asistencia Pública, a expulsar de ellos a los capellanes y a reemplazar a las enfermeras religiosas por enfermeras laicas, cuya formación se confió a cuatro escuelas de enfermeras creadas en 1878 (escuelas de Bicêtre y de la Salpêtrière), 1880 (escuela de la Pitié) y 1895 (escuela de Lariboisière). Paralelamente, y como consecuencia de varias intervenciones de Henri Brisson, del doctor Bourneville y de Benjamin Raspail, las salas de los hospitales fueron perdiendo los nombres católicos y recibiendo otros que recordaban la memo-

<sup>35</sup> Véase Véronique LEROUX-HUGON, *Des saintes laïques. Les infirmières à l'aube de la troisième République*, Paris, éditions Sciences en situation, 1992, y Jacqueline LALOÛTE, «Le citoyen Boumeville, militant républicain et libre penseur», in Jacques POIRIER y Jean Louis SIGNORET (dirs.), *De Bourneville à la sclérose tubéreuse. Un homme. Une époque. Une maladie*, Paris, Flammarion, 1991, pp. 39-59.

<sup>36</sup> *La'icisation de l'Assistance publique*, publicaciones del *Progrès médical*, Paris, 1885, p. 28.

ria de grandes inventores o médicos, como Jenner o Laennec. En Lyon, pese a varias tentativas de los consejeros municipales en 1905 y 1906, la laicización de los Hospicios civiles aún no se había conseguido por entonces <sup>37</sup>. En cambio, sí se llevó a buen término en otras ciudades de provincia; en Auxerre (Yonne), el hospicio se laicizó en 1880 <sup>38</sup>.

A pesar de la fundación de escuelas de enfermeras laicas, en el conjunto del territorio el número de enfermeras religiosas todavía siguió creciendo durante varias décadas. En 1885 había 10.790 religiosas en los 1.658 establecimientos hospitalarios repartidos por toda Francia; en 1895, 11.457 se hallaban manos a la obra en 1.694 establecimientos <sup>39</sup>. El número de religiosas creció hasta 1928 -había entonces 14.690-, para empezar a declinar a continuación <sup>40</sup>. La política anti-congregacionista de Émile Combes no afectó a las congregaciones hospitalarias como a las demás órdenes, ya que, como había recordado Waldeck-Rousseau en el debate de la Ley de 1901, tenían a su cargo a 70.000 asistidos, y «un gobierno previsor» estaba obligado a tenerlo en cuenta <sup>41</sup>. Es sintomático que, de 77 mujeres que recibieron la Legión de Honor entre 1880 y 1914, 39 fueran religiosas condecoradas por su dedicación en los hospitales de la metrópoli o de las colonias, especialmente con ocasión de epidemias de peste o de cólera <sup>42</sup>.

El principio de separación encontró su consagración suprema en la votación de la Ley de 9 de diciembre de 1905 que, al abolir el Concordato, estipuló que la República no reconocía ningún culto. Desde finales de la década de 1870, las asociaciones de Libre Pensamiento reclamaban la separación; incluso se había llegado a formar en 1882 una *Liga para la Separación de las Iglesias y el Estado*, que reunió a 96 parlamentarios <sup>43</sup>. Si la medida fue tan tardía se debió en parte a que muchos republicanos -todos los oportunistas- la juzgaban pre-

<sup>37</sup> Cuy LAPERRIERE, *La Séparation ...*, pp. 56-57.

aa *Laïcisation de l'Assistance publique...*, p. 26.

<sup>39</sup> Para 1885, *Statistique générale de la France, statistique annuelle*, Paris-Nancy, Berger-Levrault et Cie, 1888, p. 91; para 1895, *Statistique générale de la France, statistique annuelle*, Paris, Imprimerie nationale, 1896, p. 117.

<sup>40</sup> Béatrice HUGUET-DUGUET, *Contribution à l'histoire de la laïcisation des hôpitaux de 1909 à nos jours*, Tesis Doctoral en Medicina, dirigida por el profesor Jacques Poirier, Facultad de Medicina de París XII-Créteil, 1982, p. 13.

<sup>41</sup> René WALDECK-ROUSSEAU, *Associations et congrégations*, Paris, Charpentier.

<sup>42</sup> Véase Haryett FONTANGE, *La Légion d'Honneur et les femmes décorées. Étude d'histoire et de sociologie féminine*, Paris, Coopérative du Livre, 1905.

<sup>43</sup> Ochenta y seis diputados y diez senadores, dos de ellos vitalicios (Léon Laurent-Pichat y Victor Schoelcher).

matura y peligrosa y, una vez en el poder, reconocían muchas virtudes al Concordato: después de todo, ¿no era éste el que permitía mantener a raya al clero secular gracias a algunas de sus disposiciones? Pero las pasiones levantadas por el caso Dreyfus, y más tarde por las elecciones de 1902, agudizaron la cuestión e imposibilitaron toda moratoria. Los librepensadores se movilizaron más que nunca y, a partir de 1903, trataron de ejercer una presión constante sobre los poderes públicos y los parlamentarios con el fin de conseguir la desaparición del «Concordato Basile César» 44.

Por lo demás, de los treinta y tres miembros de la comisión encargada en la Cámara de preparar la Separación, cinco eran librepensadores, y no de los de menor peso: entre ellos se encontraban Aristide Briand y Ferdinand Buisson, entonces presidente de la Asociación Nacional de Librepensadores de Francia. El domingo 17 de mayo de 1903, numerosos librepensadores se pusieron en pie de guerra, organizaron conferencias y se fueron en persona a comprobar si en determinadas iglesias los predicadores pertenecían a congregaciones no autorizadas, dado que Émile Combes había ordenado a los curas que prohibiesen predicar en el púlpito a esos religiosos 45. En el mes de junio, el día de Corpus Christi, se produjeron numerosos altercados entre cortejos de católicos y cortejos de librepensadores; hubo muchas detenciones y heridos, e incluso un muerto, un viejo militante socialista y librepensador de Nantes llamado Jean Gaulay. El 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, celebrado tradicionalmente en Lyon con grandes luminarias, fue un católico de la ciudad, un viejo zuavo pontificio, Pierre Boisson, el que resultó herido de muerte. El tema de la Separación figuró en el orden del día del Congreso Universal del Libre Pensamiento que tuvo lugar en Roma en 1904 y del celebrado en París en septiembre de 1905. Dos meses más tarde, el Parlamento votaba la Ley de Separación. Más atento a las necesidades políticas que a las expectativas de sus camaradas librepensadores, Aristide Briand hizo que prevaleciera una separación flexible, inteligente, que no fuera susceptible de desencadenar en Francia una guerra civil, aunque fuese larvada. Tal como quedó, descontentó a muchos anticlericales y librepensadores que hubie-

44 *L'Anti-Clérical*, 9 de noviembre de 1881.

45 Circular sobre la predicación en las iglesias, 11 de abril de 1903, en Émile COMBES, *Une campagne laïque. 1902-1903*, Paris, H. Simonis-Empis, 1904, pp. 440-441. Waldeck-Rousseau ya había decretado una circular similar el 2 de abril de 1900, Archivo de París, DVI, legajo 18.

ran deseado un texto intransigente, sin ninguna concesión a la Iglesia, en especial la del uso exclusivo de las iglesias; con todo, el acontecimiento se festejó con un gran banquete librepensador organizado el 24 de diciembre de 1905, a la hora en que los católicos celebraban la Navidad <sup>46</sup>.

Las medidas de laicización del espacio público merecen ser recordadas. Como consecuencia de una serie de textos --circulares, órdenes o decretos-- procedentes de autoridades nacionales o municipales, las cruces y los crucifijos tuvieron que ser retirados de las paredes de hospitales, escuelas y tribunales. El grueso de la retirada se efectuó entre 1879 y 1906. La laicización de los tribunales se realizó en condiciones particularmente inaceptables para los católicos más fervientes, debido a que la circular que la prescribía se firmó el 1 de abril de 1904, que coincidió ser el día de viernes santo. En la elección de esa fecha --en caso de tratarse de una elección y no de una desafortunada coincidencia-- monseñor Turinaz, obispo de Nancy, vio «un exceso de brutalidad en el odio», que hacía aún más perceptibles «la impiedad, la iniquidad y el ultraje» <sup>47</sup>. Por otra parte, muchos magistrados municipales firmaron órdenes que prohibían la salida de procesiones fuera de los lugares consagrados al culto o el porte de la sotana.

Todas estas medidas anticlericales, en el sentido primero y estricto del término, permitieron que la Francia de la Tercera República se organizase como una «ciudad terrenal», radicalmente distinta y separada de la «ciudad celestial», cuya existencia no quería ni siquiera imaginar. Aun cuando algunas de ellas, como la ley de laicización de los cementerios o la ley sobre libertad de funerales, hicieron infinitamente menos frecuentes cierto tipo de conflictos que con anterioridad envenenaban la vida social, la Iglesia las consideró a todas como instrumentos de persecución opuestos a la misión que se atribuía de lograr que triunfasen los derechos de Dios en la tierra. En 1892, la *Semaine religieuse du diocèse de Besançon* publicó un «balance de la persecución religiosa en 1881», compuesto de noventa y tres puntos, entre los que destacamos los siguientes: «Enero: [...] El cortejo civil de Blanqui fue acompañado por más de diez mil personas. [...] Febrero: La Asistencia pública decide

---

<sup>46</sup> *L'Action*, 25 de diciembre de 1905. Sobre la cuestión del Libre Pensamiento y de la Separación, véase Jacqueline LAIQUETTE, *La Libre Pensée en France...*, pp. 259-269.

<sup>47</sup> Carta pastoral del obispo de Nancy, 19 de abril de 1904, Archivo Nacional, F 19 5615.

establecer un noviciado (*sic*) de enfermeras laicas con diploma» 48. Cómo no recordar las palabras de Eugéne Pelletan:

«No contéis con la persecución; la República ni os teme bastante ni os quiere lo suficiente como para daros esa muestra de interés. El gobierno republicano no será por ello menos perseguidor, ya lo sé, porque siempre que se os retira el derecho de perseguir, clamáis contra la persecución. Se abole la Inquisición, se os persigue; se libera la conciencia, se os persigue; se decreta el matrimonio civil, se os persigue» 49.

Si las acusaciones de persecución fundadas en las quejas del seminario de Besancon pueden hoy en día provocar sonrisas o justificar retrospectivamente la opinión de Alphonse Peyrat, tampoco habría que infravalorar el sentimiento de persecución que debieron padecer muy sinceramente algunos eclesiásticos y congregantes: las religiosas vinculadas al cuidado de los enfermos desde hacía siglos, ¿podían verse expulsadas de los hospitales sin sentirse víctimas de un trato moralmente inicuo? Además, la denegación de justicia a ciertas congregaciones parece haber sido patente. Es el caso de la congregación de la Misión, que reunía a religiosos conocidos como lazaristas, autorizada en 1804 y de nuevo en 1815 y 1816. A lo largo del siglo XIX multiplicó sus establecimientos no sólo en el extranjero, sino también en Francia, sin que nunca fuera molestada. Los padres de la Misión, colocados por muchos obispos a la cabeza de los seminarios menores y de los grandes, tomaron, asimismo, la dirección de los seminarios grandes de Argel y de Niza a petición expresa del Gobierno, que les consideraba los más competentes para cumplir esa misión. Más aún, en algunos seminarios grandes, como por ejemplo en Poitiers, reemplazaron por voluntad del Gobierno a los profesores pertenecientes a órdenes no autorizadas, como los jesuitas, los eudistas o los oblatos de María. Ahora bien, el Consejo de Estado, que adoptaba posiciones cada vez más claramente teñidas de anticlericalismo, recordó en 1901 que, según los mismos términos de las ordenanzas de 1804, la Congregación de la Misión no podía poseer en Francia más que un establecimiento en París, mientras que todos los demás debían situarse en el extranjero; en consecuencia, los lazaristas franceses fueron intimados a incorporarse a la casa madre **-que** no podía acogerlos a todos-, a secularizarse,

48 *La Semaine religieuse de Besancon*, 28 de enero de 1882, p. 37.

49 Eugene PELLETAN, *Dieu est-il mort?*, Paris, 1883, p. 288.

o bien a irse a una misión al extranjero. El obispo de La Rochelle se precipitó en su auxilio, exclamando:

«[...] y hoy se les dirá, de repente: "¿Qué queréis? Se trata de un error. ¡Desde hace ochenta años es una equivocación, nunca habéis sido destinados a formar a jóvenes clérigos, sino únicamente a evangelizar salvajes!" Francamente, señores, ¿no creen ustedes que esto es algo extraordinario? Los misioneros de San Lázaro tienen a su favor la legalidad, reforzada por esa posesión ininterrumpida, indiscutida, de casi un siglo, y se procederá contra ellos como si fuesen usurpadores o intrusos! Ello supondría la negativa a tener en cuenta los derechos mejor establecidos y la ofensa de los sentimientos patrióticos que todos tenemos en el fondo del alma»<sup>50</sup>.

De nada sirvió; numerosos lazaristas tuvieron que abandonar Francia o secularizarse. El número de miembros de la Provincia de Francia cayó de 665 en 1899 (387 padres y 278 hermanos coadjutores, estudiantes y seminaristas) a 266 en 1905 (103 padres y 163 hermanos coadjutores, estudiantes y seminaristas)<sup>51</sup>.

### 3. El anticlericalismo dirigido contra las personas<sup>52</sup>

Hubo muchos librepensadores que no se contentaron con ese anticlericalismo puramente político e institucional, con ese laicismo que se introducía progresivamente en la vida de la nación, sino que conduxeron un combate sin tregua contra los eclesiásticos. Tampoco esta forma de anticlericalismo apareció con la Tercera República. Atraviesa la literatura francesa, de Rutebeuf a Béranger, pasando por Rabelais y La Fontaine, con sus frailes y canónigos rubicundos, licenciosos, codiciosos, muy alejados, en definitiva, del ejemplo evangélico que se suponía debían seguir. No obstante, el tono cambió durante el siglo XIX. El clero secular fue atacado tan duramente como el regular, ya que por entonces todos los hombres y mujeres de Iglesia se vieron condenados por igual.

<sup>50</sup> *Mémoire adressée à MM. les députés membres de la Commission des Congrégations par Mgr de la Rochelle pour maintenir aux prêtres de la Mission des Lazaristes le droit de diriger les grands séminaires*, Paris, H. Oudin, 1902, pp. 11-12 (Archivo de la Congregación de la Misión, C 431 b 2.º).

<sup>51</sup> *Catalogue des maisons et du personnel de la Congrégation de la Mission*, 1899 y 1905.

<sup>52</sup> Véase Jacqueline LALOÛTE, *La Libre Pensée en France...*, pp. 219-255.

No sólo se les identificó con parásitos, sino incluso con individuos peligrosos para las instituciones republicanas y para la colectividad. Los confesores, se decía, introducían graves desavenencias en las familias; en lo que respecta a los votos de castidad y de celibato, forzaban a la naturaleza a vengarse, provocando en los inconscientes que los habían formulado accesos de sadismo o de lubricidad incontrolada. Algunos casos criminales dramáticos en los que estuvieron implicados eclesiásticos, sin contar los numerosos casos de pedofilia --como se dice en la actualidad--, contribuyeron a mantener un clima de sospecha bastante acusado. Sórdidamente interesado, inmoral, ignorante, enemigo de las formas de gobierno de las que el país se había dotado, durante algunos decenios el eclesiástico fue, para los anticlericales más virulentos, «el perro rabioso que toda persona tiene el deber de abatir, por temor a que muerda a los hombres e infecte los rebaños»<sup>53</sup>. Al parecer, poco después de la Separación se podían ver carteles pegados por las calles de París, con estas líneas:

«El santurrón es la carcoma  
de  
La Humanidad,  
Librepensadores  
¡Persegúidle!  
¡Denunciádle!  
¡Boicoteádle!»<sup>54</sup>

En modo alguno habría que suponer que los anticlericales lamentaban encontrar tantos vicios y tan pocas virtudes en el clero; muy al contrario, se congratulaban, y reprochaban a algunos republicanos el que quisieran reformar las costumbres de los clérigos:

«¡No somos torpes hasta ese punto! El desenfreno, la holgazanería, la intolerancia, la glotonería, la rapacidad frailuna son otros tantos portillos que nos abren la ciudadela clerical. Si taponáis esas puertas, ¡ya veréis lo difícil que se nos hará dar el asalto!» ss.

Varios periódicos librepensadores se especializaron en ataques anticlericales y crearon una sección reservada para las infamias eclesiásticas,

---

<sup>53</sup> Laurent TAILHADE, «Lettre familière à Joseph Viollet, raticchon», *La Raison*, 21 de diciembre de 1902.

<sup>54</sup> *La semaine religieuse de Paris*, 1907 (1), p. 936.

<sup>55</sup> Henri VAUDÉMONT, «Guerre aux moines! Guerre aux curés! GuelTe à Dieu!», *La Libre Pensée*, 29 de agosto de 1880.

reales o supuestas; florecieron así titulares como «Los Actos de los apóstoles (*per omnia saecula saeculorum*)»; «Banco de infamia», «Sátiros en sotana», «El Libro de oro del clero», etc. 56.

Además de la prensa, se desarrolló una literatura especializada en este anticlericalismo de baja estofa. En la literatura popular del siglo XIX emerge una figura central, Rodin, arquetipo del jesuita apegado a manejos ocultos; si bien fue la criatura más eminente de la literatura popular anticlerical del XIX<sup>57</sup>, estuvo lejos de ser la única. En la estela de Eugenio Sue aparecieron muchos otros novelistas que crearon «pequeños Rodines» y otros personajes similares, en una época en la que el Libre Pensamiento desarrollaba con éxito sus tesis y se había aposentado. El anticlericalismo discurre así por las novelas de Marie-Louise Gagneur, de Hector France, de Jules Boulabert.<sup>58</sup> entre otros autores. En ellas, los malos son siempre clérigos, a menudo jesuitas —o sus agentes— y devotos. En una época en la que aún se valoraba mucho la frenología, en tanto que los trabajos craneométricos de Paul Broca gozaban de cierta fama, la ley de correlación entre lo físico y lo moral aparece sistemáticamente. La fealdad de los malvados la revela una frente deprimida, una frente o un cráneo huidizos. La estructura del rostro no es lo único que desvela la villanía moral, que también aparece merced al conjunto de los detalles del rostro: los labios son demasiado gruesos y sensuales o demasiado delgados y apretados; los ojos son pequeños, siempre grises o verdes.

Los eclesiásticos, como los devotos, se dividen en dos grandes familias, los voluminosos, excesivamente vividores, y los flacos, fanáticos y sectarios. A la inversa, los personajes positivos de estas novelas presentan un rostro afable y abierto; así, en *La Croisade noire*, el alcalde de Bourneuf, el señor Burty, volteriano, presenta una mirada luminosa, una frente alta y despejada y «las facciones regulares [de su cara] denotan un perfecto equilibrio de sus facultades» 59. El erotismo se

---

<sup>56</sup> Respectivamente en *La République arui-cléricale* (núm. 1, 10 de mayo de 1882), *La Semaine arui-cléricale* (núm. 1, 25 de octubre de 1879), *L'Action* (núm. 1, 29 de marzo de 1903), y *Le Rappel des travailleurs des villes et des campagnes* (1902).

<sup>57</sup> Fue tanta la fama de Rodin, que su nombre se usó durante un tiempo para designar a los intrigantes e hipócritas, de manera semejante a los de Tartufo o Basilio.

<sup>58</sup> Marie-Louise GAGNEUR, *La Croisade noire*, Paris, A. Faure, 1865; *Un chevalier de sacristie*, Paris, E. Dentu, 1881; *Le roman d'un prêtre*, Paris, E. Dentu, 1882, y *Le crime de l'abbé Maufrac*, Paris, E. Dentu, 1882. Hector FRANCE, *Le roman du curé*, Paris, Henry Oriol y Cie, 1884, y *Le péché de soeur Cunégonde*, Paris, Henry Oriol y A. Lavy, 1883. Jules BOULABERT, *Les ratichons*, Paris, Librairie Nationale, 1884.

<sup>59</sup> M. L. GAGNEUR, *La Croisade noire...*, p. 51.

sazona a voluntad; erotismo místico de la hermana Anatóle en *Le crime de l'abbé Maufrac*<sup>60</sup>, o erotismo, éste muy carnal, violento y salvaje, del abate Maufrac, quien, con la pupila brillante y la mirada encendida por feroces replandores de animal que codicia su presa, asalta a la desgraciada Susana<sup>61</sup>. El secreto y el espionaje aportan su ración de misterio a la intriga. En *L'Aurore boréale*, de Henri Rochefort<sup>62</sup>. Y en *Un chevalier de sacristie*, de Marie-Louise Gagneur, una criada, agente secreto de los jesuitas, es introducida en una familia para velar por los intereses de la Compañía. Jules Boulabert en *Les ratichons*, hace intervenir a una misteriosa asociación política, a la par que banco conocido como «la sanguijuela que engorda», cuyos miembros se abordaban con semblante de conspiradores e intercambiaban extrañas contraseñas: «Inmaculada Concepción», dice uno, «Viva el Sagrado Corazón», responde el otro<sup>63</sup>. En estos relatos los asuntos de dinero son fundamentales. En *Un chevalier de sacristie*, el padre Taupin, un jesuita, estaba en connivencia con un notario para arrebatar un testamento a una devota; ésta muere sin testar, víctima de una tisis galopante, y el religioso cae sumido en una profunda tristeza provocada por la decepción financiera. Autores más prestigiosos ofrecen igualmente figuras de eclesiásticos antipáticos e incluso repulsivos, como el abate Guitel creado por Anatole France en *L'Orme du Mail*, el abate Godard de Émile Zola en *La Terre*, o el hermano Archangias, también de Zola, en *La Faute de l'abbé Mourret*.

A la acción de la prensa y de las novelas, sin contar la de los numerosos folletos a bajísimo precio, se sumó la de los dibujos. Dibujantes famosos -Steinlen, Jossot, Aristide Delannoy-, se pusieron al servicio de periódicos de caricaturas (*L'Assiette au Beurre*, *Le Canard sauvage*) o de órganos librepensadores (*L'Action*). Las canciones, cuyas letras se cantaban con frecuencia con melodías conocidas, por ejemplo con la de la *Marsellesa* en *La Marselleise anti-cléricale* del célebre Léo Taxil, o con las de canciones de variedades especialmente populares, como *Viens poupoule*, fueron igualmente un medio popular y eficaz de difusión del anticlericalismo.

Múltiples medios contribuyeron así a dar una imagen negra de los curas, los frailes y los religiosos. «Negro», «negra», son, por lo demás,

<sup>60</sup> M. L. GAGNEUR, *Le crime de l'abbé Maufrac...*, pp. 48-49.

<sup>61</sup> *Íbid.*, p. 223.

<sup>62</sup> Henri ROCHEFORT, *L'Aurore boréale*, novela de costumbres contemporáneas, París, Jeanmarie, 1878.

<sup>63</sup> Jules BOULABERT, *Les ratichons...*, p. 151.

los adjetivos que se repiten con más frecuencia para calificar todo lo referente a la Iglesia y al clero. Acompañan a numerosos sustantivos: bonzo, chivo, hombre; araña, ejército, banda, casta, pandilla, ralea, horda, internacional, jauría, milicia, peste, pulpo, parásito, etc. Otros muchos términos se aplicaban a los eclesiásticos, entre los cuales los más habituales eran cuervos, *raticions*<sup>64</sup>, cucarachas, frailuchos, enfaldados, ensotanados, tonsurados, y muchos más; destacan igualmente los nombres de animales e insectos variados, elegidos entre los que suscitan miedo, asco o repulsión, como las serpientes, las ratas, las arañas, los piojos, etc.

No contentos con designar a sus enemigos con nombres tan poco amables, los anticlericales adoptaron la costumbre, atestiguada ya hacia 1848<sup>65</sup>, de graznar al paso de los curas y frailes. De los epítetos y gritos ofensivos se pasó en ocasiones a las agresiones físicas. El día de Corpus Christi de 1907 fue atacada una asociación juvenil de la parroquia de Saint-Michel des Batignolles mientras volvía de Dugny a París; una bala de revólver, tras rozar la sotana de un abate, hirió de muerte a un adolescente de diecinueve años. Durante el funeral, el coadjutor del arzobispo de París apuntó a las responsabilidades de los anticlericales:

«Tenemos todo el derecho, tenemos el deber, de decir a aquellos que todos los días, con la palabra o con la pluma, excitan en el alma popular pasiones ciegas y llenas de odio contra la religión, contra los curas, contra Dios, cuando dicen al pueblo: "éste es el enemigo"; tenemos el derecho y el deber de decirles: "esta muerte es obra vuestra". Cuando se siembran vientos, se recogen tempestades; cuando se siembra el odio, tarde o temprano se hace germinar la violencia y el asesinato»<sup>66</sup>.

Aún más explícitos, algunos católicos de Abbeville recordaron que el mismo día del crimen un senador de Allier había escrito en un periódico: «No es sólo la sotana lo que debe desaparecer, es sobre todo el que la lleva»<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Palabra coloquial despectiva, derivada de rata, que se empleaba por analogía de color para designar al clero (*N. de la T.*).

os Véase Ernest LAVISSE, *Souvenirs* (1912), prefacio de Mona Ozouf, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 84.

<sup>66</sup> *La Semaine religieuse de Paris*, 1907 (1), pp. 931-932.

<sup>67</sup> Octavilla titulada *Manifestation La Barre*, Archivo Diocesano de Amiens, caja «Chevalier de La Barre» (en el Archivo Departamental de la Somme. Serie sin catalogar en 1986).

#### 4. El anticlericalismo antirreligioso 68

Se daba un paso más cuando los anticlericales atacaban los dogmas, las creencias y las prácticas devocionales de los católicos, sin olvidar las Escrituras. La tarea les fue facilitada por la Ley de 29 de julio de 1881, que hizo desaparecer de la lista de delitos los de ultraje a la moral religiosa y ultraje a las religiones reconocidas por el Estado.

Los dogmas del catolicismo alimentaron los sarcasmos anticlericales: la Trinidad, con su temible contradicción matemática, la Encarnación y su «milagro embriogénico» 69, opuesto a todas las reglas de la fisiología. El más ridiculizado de todos los dogmas fue sin lugar a dudas la Transubstanciación, considerado como el más indignante y atrasado de todos: ¿acaso no rebajaba a los católicos al rango de las tribus más primitivas, cuando buscaban la asimilación de la sustancia y las virtudes de su animal sagrado? ¿No deberían los católicos sentir vergüenza de imaginar que «el pan sellado» o «la pasta de macarrones» pudiera convertirse en el cuerpo de un Dios que ingerían para expulsarlo a continuación «a las letrinas» o al «tonel del pocero»? 70.

Muchas creencias y formas de devoción suscitaron igualmente ironías e injurias. El Sagrado Corazón de Jesús se vio reducido al estatus de «fetiche sangriento» 71, cuando no al de falo «alojado en el piso superior» 72; menos grosero, el doctor Rouby se contentaba con recordar que un corazón, el de Cristo como el de los demás, no era más que una bomba aspirante e impelente, y traducía «al lenguaje fisiológico» las letanías del Sagrado Corazón: «Santa-Bomba de Jesús, ten piedad de nosotros, Sagrada-Bomba aspirante, socórrenos. Sagrada-Bomba impelente, líbranos del pecado» 73.

Salvo raras excepciones -San Vicente de Paul, por ejemplo 74-, todos los santos eran considerados neuróticos (San Francisco de Asís, San Benito Labre), histéricos (Santa Teresa de Ávila, Santa Marg-

68 Véase Jacqueline LALOUETTE, *La Libre Pensée en France...*, pp. 152-218.

69 LÉO-TARD, *La Biblefolichonne*, Paris, B. Simon, S. A., p. 433.

70 *Le Socialiste ardennais*, 5 de noviembre de 1904.

71 *La Séparation des Églises et de l'Etat*, 13 de agosto de 1882.

72 Eugene PELLETAN, *Dieu est-il mort?*, Paris, A. Degorce-Cadot, 1883, p. 164.

73 Dr. ROUBY, *La Vérité sur Marie Alacoque fondatrice du culte du Sacré-Coeur*, Paris, Librairie critique E. Nourry, 1918, p. 74.

74 Alfred Le Petit fingía preguntarse cómo era posible que la Iglesia hubiese canonicado a un hombre «que no fue feroz, ni tramposo, ni ladrón, ni asesino, ni lujurioso,

rita-María Alacoque) o monstruos de crueldad (Santo Domingo). Por ello, los anticlericales más resueltos decidieron erradicar de su conversación el propio sonido «*saitu*». Al ejemplo de aquellos que la Iglesia había subido a los altares, los anticlericales opusieron el de los verdaderos héroes, los inventores, los descubridores, los hombres de ciencia y de progreso; aquellos que la Iglesia había condenado y matado -Galileo, Giordano Bruno, Étienne Dolet- fueron especialmente honrados y se les levantaron monumentos en las plazas públicas: en mayo de 1889 se inauguró una monumental estatua de Étienne Dolet en la plaza Maubert, el mismo lugar de su suplicio en 1546<sup>75</sup>. Ligado al culto de los santos, el de las reliquias era aún peor aceptado, por ser origen de fraudes variados y de prácticas perfectamente contrarias a la higiene; los homenajes que se rendían a «cráneos enmohecidos, tibias rotas, mandíbulas de chivo» eran la prueba fehaciente de que el catolicismo reposaba en «el culto de los cadáveres y de las inmundicias»<sup>76</sup>. Tuvo al menos el mérito de aguzar el ingenio de los librepensadores y de sugerirles la existencia de reliquias en las que hasta ellos a ningún falsario se le había ocurrido pensar, como «una lágrima de Judas hallada en un glaciar suizo»<sup>77</sup>...

La obligación de comer de vigilia el aniversario de la Pasión de Cristo se encuentra en el origen de banquetes de carne, aún denominados «banquetes del viernes llamado santo». El primero de ellos fue, sin duda alguna, el que Saint-Beuve ofreció el 10 de abril de 1868 a amigos ilustres, entre los que se encontraban el príncipe Napoleón, Ernest Renan, Gustave Flaubert e Hippolyte Taine. Tras un primer intento de difusión en los dos últimos años del Imperio, esta práctica no se divulgó realmente hasta principios de los años ochenta, gracias a la actuación de las sociedades de Libre Pensamiento y de algunas logias masónicas. Los manjares servidos más a menudo en estos ágapes eran productos de charcutería, pero muy especialmente, cuando los medios financieros de los comensales lo permitían, pierna de cordero,

---

ni fanático, ni loco, ni tonto», *La vie dr̄latique des saints*, Levallois, Bureau des publications d' Alfred Le Petit, 1883, p. 23.

<sup>75</sup> Como tantas otras, esta estatua de bronce, obra del escultor Dérnosthene Guilbert, fue refundida por el Estado francés. El pedestal de piedra que, sin embargo, todavía mantenía la memoria de Dolet, fue retirado de la plaza en 1980. Véase Jacqueline LALOUEFFE, «Du bûcher au piédestal, Étienne Dolet, symbole de la Libre Pensée», *Romanisme*, núm. 64, 1989, pp. 84-100.

<sup>76</sup> *La Marselleise*, 19 de enero de 1870.

<sup>77</sup> *La Semaine anti-cléricale*, 29 de noviembre de 1879.

con toda probabilidad en alusión al cordero pascual. En algunos banquetes de viernes santo la nota sacrílega fue llevada muy lejos. En 1895, los comensales reunidos en la Casa del Pueblo del distrito XVIII crucificaron un lechón, antes de organizar un descendimiento de la cruz y una procesión fúnebre; el poeta Clovis Hugues, que asistió a esta «ceremonia» cuanto menos extraña, explicó más tarde que el «recuerdo demasiado vivo del jueves santo» había ejercido cierta influencia en el espíritu de los convidados <sup>78</sup>.

Claramente inspirados en las obras de Voltaire y de Charles Pigault-Lebrun, varios autores librepensadores publicaron parodias del Antiguo y del Nuevo Testamento. Aparecieron así, sucesivamente, la *Bible [arce* de Pierre Malvezin en 1879; la *Bible amusante pour les grands et les petits enfants* de Léo Taxil en 1880; la *Sainte-Bible racontée par un Auvergnat*, de autor anónimo, en 1892; *La Vie de [ésus* de Léo Taxil en 1884; y *La Vie de [ésus racontée par un matelot* de Gustave Frison <sup>79</sup>. En todos estos escritos se emplean procedimientos cómicos similares: anacronismos chuscos, trazos subidos de tono o incluso escatológicos; la vena blasfema aflora siempre; en Léo Taxil, Cristo aparece como un proxeneta que mantiene relaciones privilegiadas con «su sultana favorita», María Magdalena <sup>80</sup>.

Superando todas estas muestras de hostilidad e irreverencia, resonaron con bastante frecuencia verdaderos gritos de odio hacia Dios y hacia el cristianismo. En octubre de 1877, el militante Calvinhac exclamaba en una reunión pública: «¡Dios es el mal!», y el poeta Eugene Chatelain le pisaba los talones con un poema titulado «¡No! ¡Dios no existe!», en el que se enumeraban todas las formas del mal: «Si hay un Dios, ¡que impida las guerras! / ¿Por qué el Mal domina al Bien?» <sup>81</sup>. El 21 de julio de 1904, *L'Avenir du Cher* publicaba un texto titulado «Queremos a Dios»:

«¡Oh, Dios Padre, creador de todas las cosas, incluidas la peste, el cólera, la tuberculosis, el granizo y la frailería, justicia soberana sin cuyo permiso nada ocurre, tú que fecundas a destiempo a la mujer del pobre y haces estéril a la del burgués! ¡Oh, Dios Hijo, histórico de Galilea, que renegasle de tus

<sup>78</sup> Entrevista concedida a *La Libre Parole*, 26 de abril de 1895.

<sup>79</sup> La obra no lleva fecha de edición; en el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de París figura un número de donación correspondiente a un papel de Correos de 1902.

<sup>80</sup> LÉO TAXIL, *La vie de [ésus*, Paris, 1884, p. 178.

<sup>81</sup> *La Pensée libre*, 7 de agosto de 1880.

hermanos y que, por locura o ambición, hiciste pasar a tu madre por una ramera, que predicaste el robo, la holgazanería y la humillación ante el opresor! [...] ¡Oh, ídolos malditos, creo firmemente que los hombres liberados por la ciencia, vueltos buenos y razonables, os relegarán, a ti, Jeová el Sanguinario, a ti, Jesús el Taumaturgo, junto con la diosa Kali y el carro de Jagernaut, al museo de los viejos horrores. Que así sea!»

No son éstos más que algunos ejemplos que muestran hasta qué punto el anticlericalismo pudo exceder la simple preocupación por asignar a la Iglesia un ámbito bien delimitado.

Así, desde la victoria de los republicanos hasta la Unión Sagrada, la Iglesia fue atacada institucionalmente en su fuerza temporal, al tiempo que un número creciente de franceses negaba su fuerza espiritual y, no contentos con abandonar los sacramentos, convertían el clero y los dogmas en objetos de chanza y de repulsión. El primer anticlericalismo, el anticlericalismo político, fue esencialmente un asunto de los políticos en el poder, de los oportunistas y más adelante de los radicales, en ocasiones secundados por los socialistas: es conocido el papel que jugó leon laures en la Separación. No obstante, algunas corrientes socialistas, en particular la de los guesdistas, tendieron a desconfiar de un anticlericalismo en el que veían una maniobra de distracción que permitía a los radicales eludir las reformas sociales. Esta desconfianza hacia el anticlericalismo político no les impedía implicarse en los otros dos tipos de anticlericalismo y ponerse al compás de los republicanos moderados -tal como les era posible comportarse antes del «espíritu nuevo»-, de los radicales y de los anarquistas, dado que toda la izquierda y la extrema izquierda se entregó al género anticlerical, cuyo tono variaba no sólo en función de los compromisos políticos, sino también de la formación intelectual, de la historia y del temperamento de cada cual. En su lucha contra la Iglesia, algunos privilegiaban los argumentos, otros «los dicterios y las injurias» <sup>82</sup>.

Ya que un verdadero foso cultural podía dividir a los anticlericales, por otro lado unidos por objetivos comunes. En septiembre de 1903, con ocasión de la inauguración del monumento a Renan en Tréguier, Anatole France se paseaba una noche «ocioso y pensativo»; al oír los gritos de «iuh], iuh!, la frailería», proferidos por algunos grupos de anticlericales excitados, prefirió cambiar de camino: «piensan como

---

<sup>82</sup> Gabriel SÉAILLES, «La Libre Pensée. Aux membres du Congrès de Ceneve», reproducido en *Les affirmations de la conscience moderne*, Paris, A. Colin, 1903, p. 225.

nosotros, tienen nuestras ideas avanzadas, dijo con inefable ironía. Pero es preferible no cruzarse con ellos»<sup>83</sup>. Este desfase cultural se encuentra, asimismo, entre los clericales; no se pueden comparar las palabras de monseñor Freppel, por muy excesivo que fuera el obispo de Angers, con las de un Paul de Cassagnac, ese «bulldog [...] que no escatimaba energías en cuanto había algo que mancillar o que morder»<sup>84</sup>. Pues conviene no olvidar que si algunos corifeos del anticlericalismo cayeron en lamentables excesos por escrito o de palabra, lo hicieron en compañía de los corifeos del campo contrario.

---

<sup>83</sup> Nicolas SÉGER, *Conversations avec Anatole France ou les mélancolies de l'intelligence*, Paris, Fosquelle, 1925, p. 125.

<sup>84</sup> Abbé Pierre DABHY, *Les catholiques républicains...*, p. 76.

# *Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938*

*Gregorio L. de la Fuente Monge*

Los nacientes Estados iberoamericanos heredaron una Iglesia Católica que extendía su poder temporal e influencia moral a toda la población gracias a unos privilegios reales y unas riquezas acumuladas durante siglos. En el período colonial tardío, los conflictos producidos por la unión entre la Corona y la Iglesia se resolvieron ineludiblemente a favor de la primera, marcando un hito en la política regalista la expulsión de los jesuitas de Brasil (1759) e Hispanoamérica (1767). Los reyes de España y de Portugal ejercieron su autoridad sobre el clero convirtiendo el Patronato Regio en un eficaz medio para controlar el poder de la Iglesia. Así, por ejemplo, la Iglesia del virreinato de Nueva España, el mayor propietario y prestamista que controlaba dos tercios del capital invertido, tuvo que doblegarse a la Real Cédula de consolidación de vales reales de 1804 -destinada a financiar a la Monarquía española- hasta la crisis imperial de 1808. Tras la independencia, las primeras Constituciones iberoamericanas proclamaron la religión católica como la oficial del Estado y los gobiernos buscaron dar continuidad al patronato para sujetar a la Iglesia y mediar en su dependencia con Roma (lográndose en Brasil, Río de la Plata, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Venezuela). La separación Iglesia-Estado no siempre fue lineal ni estuvo exenta de conflictos hasta culminarse la secularización del Estado y la emancipación de la Iglesia en el marco de un régimen de libertad de cultos.

Las primeras reformas liberales, para arrebatar los privilegios y las riquezas al clero, avanzaron donde la Iglesia era comparativamente

débil (Río de la Plata, Uruguay y Venezuela). Desde 1850 a 1890, las leyes anticlericales se generalizaron, extendiéndose las reformas a México, Perú, Chile, Colombia, Brasil y, en menor medida, Bolivia. Las mismas debieron vencer fuertes resistencias allí donde la Iglesia era una institución poderosa y capaz de coligarse a fuerzas políticas conservadoras. Tras una guerra civil en México (1858-1860) y otra en Colombia (1876-1877), la legislación anticlerical permaneció vigente en México, pero en el segundo país, sólo temporalmente. En Perú (1860-1920), Ecuador (1860-1895) y Colombia (1886-1930), la Iglesia aprovechó la debilidad del Estado para mantener —o restablecer— sus privilegios (confesionalidad del Estado, educación y matrimonio religiosos, etc; manteniéndose, por ejemplo, los diezmos en Ecuador hasta 1904). La separación Estado-Iglesia en México (1873) fue radical, llegándose a limitar la práctica del culto, pero en otros países el clero únicamente cedió a cambio de obtener unas rentas anuales del Estado (Venezuela, Brasil, Uruguay y Chile las abolieron en 1874, 1892, 1905 y 1925; Perú, Bolivia y nuevamente Venezuela las establecieron en 1860, 1880 y 1904, respectivamente).

A partir de 1880, la secularización de los Estados y las políticas encaminadas a formar una ciudadanía identificada con la Nación que los mismos encarnaban, coincidió con el refortalecimiento interno de la Iglesia y la aparición del movimiento social católico. Las leyes de matrimonio civil, de secularización de los cementerios, de registros civiles y de laicización de la educación pública fueron momentos propicios para que se manifestaran las tensiones entre gobernantes civiles y eclesiásticos en Colombia (1870-1886), Venezuela (1873-1874), Chile (1883-1884), Argentina (1884-1888), Brasil (1891), Uruguay (1885-1910), Ecuador (1902-1906) y Bolivia (1908-1911). Si José Batlle (1903-1915) pudo culminar el proceso de secularización del Estado uruguayo (retirada de las imágenes religiosas de los edificios públicos, supresión de la enseñanza religiosa en todo tipo de escuelas, ley de divorcio, etc.] sin temer las débiles protestas clericales, en otros países la Iglesia y los activistas católicos dieron repetidas muestras de su capacidad para movilizar amplios sectores de la sociedad contra el gobierno (caso de México) 1.

Las fases clericales/anticlericales coincidieron con aquellas de lucha por el poder en las que estaba en juego la redefinición de las relaciones

---

1 J. LYNCH, «La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930», en L. BETHELL, ed., *Historia de América Latina*, vol. 8, Barcelona, Crítica, 1991-1992, pp. 64-122.

entre el Estado y la Iglesia, pero también con aquellas en que los gobernantes y ciertos grupos sociales disputaban al clero su influencia social y sus clientelas (en el terreno económico, ideológico, educativo, político, etc). Perón, por ejemplo, se ganó a la Iglesia con una ley de educación religiosa (1946), más tarde rivalizó con ella por sus clientelas (jóvenes, mujeres, etc.) ya partir de 1954 emprendió una legislación anticlerical, iniciada con la abolición de dicha ley, que hizo que los católicos y la Iglesia manifestasen su oposición al régimen. En 1955 la Casa Rosada fue bombardeada por los militares golpistas, pero las muestras de adhesión al líder populista se dirigieron contra la Iglesia: los peronistas se lanzaron a quemar iglesias<sup>2</sup>. Pero no fue en Argentina, ni siquiera en el caso legislativo radical de Uruguay, donde los enfrentamientos entre los partidarios de la Iglesia y del Estado fueron más dramáticos, y enfocaron la política de un país. México constituye, sin duda alguna, el ejemplo más sobresaliente.

## **I. Clericales y liberales en el México decimonónico**

Cuando España fue invadida por las tropas francesas en 1808, la crisis política metropolitana se extendió al imperio americano. En Nueva España, un golpe virreinal protagonizado por un grupo de «gachupines» impidió la formación de la junta de gobierno autonomista que promovían los criollos del cabildo de México. El poder virreinal continuó así en manos de peninsulares que mantuvieron inalterados los vínculos con España. El 14 de septiembre de 1810 llegaba de la Península el nuevo virrey, un general veterano de la todavía inconclusa «Guerra de la Independencia» española. Dos días después, el ilustrado párroco de la villa de Dolores, Miguel Hidalgo, perteneciente a un grupo de conspiradores criollos de Guanajuato, daba un afortunado grito de rebelión contra el gobierno: el de la «Independencia Nacional» de México.

En su versión más completa el «Grito de Dolores» fue el de «¡Defended vuestros derechos! ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! ¡Muera el mal gobierno! ¡Mueran los gachupines!». No fue una declaración de independencia política, sino un llamamiento contra el gobierno virreinal y la minoría privilegiada de los gachupines y, por exclusión, a favor de los derechos que asistían a los «americanos»

---

<sup>2</sup> F. LUNA, *Argentina, de Perón a Lanusse 1943-1973*, Barcelona, Planeta, 1972, pp. 83-86.

a autogobernarse. La revuelta de Hidalgo fue el origen de un movimiento independentista que no depuso las armas hasta ver conseguido su objetivo político diez años después<sup>3</sup>; en él cabe resaltar tres elementos clericales: defensa de la religión, participación del bajo clero y adopción de lemas y símbolos religiosos.

El levantamiento de 1810 se legitimó en el rey y la religión, las dos fuentes de autoridad tradicionales para los españoles de ambos hemisferios. Hidalgo se rebeló, en nombre del monarca, contra un mal gobierno virreinal, La justificación de la maldad de éste remite a la otra apelación: la defensa de la religión. Hidalgo exhortó a sus oyentes a «que derrocaran a los traidores amos españoles que estaban a punto de entregar su país y su religión a los franceses». El cura José María Morelos, sumado a la rebelión ese mismo año, también se expresó en términos parecidos: «España se encontraba en manos de los franceses, y los gachupines estaban conspirando con Napoleón Bonaparte para perpetuar su poder, todos los americanos debían unirse en defensa del país y de la religión»<sup>4</sup>. Bajo esta visión, los peninsulares eran traidores al rey dispuestos a sacrificar la religión con tal de conservar sus privilegios en América, mientras que los buenos americanos apelaban a la legítima autodefensa únicamente para mantener su fidelidad a las tradiciones que hasta entonces les había unido a los españoles europeos.

En 1810 era probable que los franceses ganasen la guerra en la Península, pero era una posibilidad lejana la de que José I llegase a ejercer su soberanía en los territorios americanos. Sin embargo, algunos lo creyeron y se prepararon a rechazar una invasión francesa: el obispo de Valladolid (hoy Morelia) dirigió instrucciones a sus párrocos y Morelos, cura de su diócesis, entregó un donativo para la defensa<sup>5</sup>. En realidad, los franceses no atacaron la religión, pero sí promulgaron unos decretos contra la Iglesia en 1809. Los decretos anticlericales

---

<sup>3</sup> Para los años 1810-1821, véase]. LYNCH, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, ed. ampl., Barcelona, Ariel, 1989, pp. 292-335; T. E. ANNA, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, México, FCE, 1981, y B. R. HAMNETT, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo (1800-1824)*, México, FCE, 1978.

<sup>4</sup> W. H. TIMMÚNS, *Morelos: sacerdote, soldado, estadista*, México, FCE, 1983, pp. 47 Y 59, Y D. A. BRADING, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, p. 267.

<sup>5</sup> E. KRAUZE, *Siglo de Caudillos. Biografía política de México (1810-1910)*, Barcelona, Tusquets, 1994, p.72.

no llegaron a Nueva España, pero sí lo hizo la propaganda clerical antifrancesa que, procedente de la Península, presentaba a Napoleón como la misma encarnación de Satanás. También es verdad que por aquellos días se reunían unas Cortes en Cádiz que -presumiblemente- se opondrían a que los criollos gobernasen los territorios americanos, aunque fuera en nombre de Fernando VII.

La gran revuelta de 1810, en la que llegaron a participar 80.000 indios y miembros de castas, desató una matanza de 2.000 peninsulares. El principal agente movilizador de los campesinos fue el bajo clero, dándose en Nueva España un fenómeno similar al ocurrido en España a raíz de la ocupación francesa de 1808. Hubo eclesiásticos implicados en la conspiración, la propaganda y la dirección de la guerra (Hidalgo, Morelos, Mariano Matamoros, José Manuel de Herrera, etc.), con el tesón suficiente como para desafiar las excomuniones de la Iglesia y los juicios sumariales del Ejército (un decreto de 1812 suspendió los fueros eclesiásticos para los religiosos acusados de traición) <sup>6</sup>. Hidalgo fue degradado por el Santo Oficio, condenado, ejecutado y decapitado, completándose el castigo ejemplar con la exposición pública de su cabeza en una jaula (1811), pero esta vez los métodos tradicionales no sirvieron para sofocar la rebelión.

La religión católica era también un elemento cultural compartido por los mestizos y los indios de las áreas centrales de Nueva España, entre los cuales existía una especial veneración por la Virgen de Guadalupe, la «Virgen Morena». La mitología que estaba unida a esta Virgen, «aparecida» a un pastor indígena del siglo xvi, permitía reivindicar un pasado precolombino, condenar el opresor período colonial y, paradójicamente, salvar el legado español de la Iglesia Católica. Todas estas circunstancias debieron llevar a Hidalgo a imponer como estandarte de sus ejércitos una imagen de esta Virgen, un símbolo que adoptarían otros movimientos de los siglos xix y xx <sup>7</sup>.

Ciertamente, lo que empezó como una revuelta tradicional se transformó en una guerra anticolonial durante la cual las élites insurgentes adoptaron el nuevo discurso legitimador de la nación, aunque conservando los elementos de identidad política de raíz religiosa. En 1813,

---

(, N. M. FARHISS, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995, pp. 183-243 (incluye una lista de 401 eclesiásticos insurrectos), y W. H. TIMMONS, *Morelos: sacerdote...*, cit., pp. 61-62.

<sup>7</sup> F. CHEVALIER, *América Latina de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Labor, 1983, pp. 315-316.

Morelos defendió su escrito *Sentimientos de la Nación* <sup>8</sup> en el que proclamaba dos principios fundamentales: «América es libre, e independiente de España y de toda otra nación» y «la religión católica sea la única, sin tolerancia de otras». Otros puntos se referían a que la «soberanía dimana inmediatamente del pueblo» y a las fiestas patrióticas que serían el día «dedicado a la patrona de nuestra libertad María Santísima de Cuadalupe» y el 16 de septiembre, aniversario del grito de Dolores, anudando así simbólicamente la independencia nacional con la religión. Unión que se manifestó también en el sobrenombre «Guadalupe Victoria», adoptado por un jefe guerrillero que llegaría a ser el primer presidente de la República de México <sup>9</sup>.

La independencia de México, proclamada por el Plan de Iguala en 1821, no se debió a una toma del poder protagonizada por los revolucionarios que actuaban desde 1810, sino por una coalición realista proabsolutista nucleada por los oficiales criollos del Ejército y el alto clero. Fue la legislación liberal de las Cortes españolas (anticlerical y abolicionista de los fueros militares) la que minó la lealtad política de las élites criollas de Nueva España durante el Trienio Liberal. El Plan de Iguala garantizaba la defensa de la religión y la unión de mexicanos y españoles dentro de la nueva monarquía. En 1822, Agustín de Iturbide, oficial que había dirigido la ruptura con la metrópoli y pactado con los jefes insurgentes, se autoproclamó Emperador de México. Poco después, otro golpe militar acababa con el efímero 1 Imperio y daba paso a la República (1823).

La alianza entre el ejército y la Iglesia para mantener sus fueros se mantuvo inquebrantable hasta 1860. La jefatura del Ejército mexicano estaba formada por criollos procedentes del ex ejército realista y ex jefes guerrilleros, predominando los elementos conservadores sobre los liberales. Los golpes de estado protagonizados por los caudillos fueron frecuentes pero no afectaron en lo esencial a las relaciones entre el Ejército y la Iglesia. Todas las Constituciones (la federal de 1824 y las unitarias de 1836 y 1843) fueron confesionales e intolerantes con cualquier otra religión que no fuera la católica. El número de clérigos de 1810 a 1830 disminuyó debido a que bastantes murieron en la guerra de Independencia y a que muchos españoles regresaron a la

---

<sup>8</sup> J. SILVA HERZOG, *De la historia de México 1810-1938. Documentos fundamentales, ensayos y opiniones*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 16-18.

<sup>9</sup> E. KRAUZE, *Siglo de caudillos...*, cit., p. 84.

Península por diferentes motivos: la propia emancipación de México <sup>10</sup>, la ley de expulsión de españoles (1829) y, sobre todo, el restablecimiento del absolutismo en España (1823-1833).

Tras tomar el poder el caudillo más fuerte del período, el general Antonio López de Santa Anna, y hacerse nombrar presidente de la República, se retiró a su feudo de Veracruz, dejando gobernar a los liberales (1833-1834). El vicepresidente Valentín Gómez Farías, médico de profesión, emprendió entonces un amplio programa de reformas anticlericales (proyectaba otras militares) que fue paralizado por el Ejército; el presidente tuvo que interrumpir su retiro para poner orden entre los militares y clérigos alzados en defensa de la «Religión y sus Fueros», disolviendo el Congreso y anulando la mayoría de las leyes liberales. De la legislación anticlerical subsistió, principalmente, la supresión de la obligación civil de pagar diezmos <sup>11</sup>.

Santa Anna ocupó once veces la presidencia entre 1833 y 1855, favoreciendo a la Iglesia a cambio de obtener préstamos de ella <sup>12</sup>. La revolución de 1855, encabezada por el caudillo Juan Álvarez, acabó con la época de Santa Anna y permitió el acceso de los liberales al poder. Éstos realizaron decisivas reformas políticas, entre ellas la relativa al clero. Acabaron con los privilegios y la riqueza de la Iglesia, aunque para culminar los cambios necesitaron formar un nuevo ejército, ganar a la coalición conservadora en una guerra civil, luchar contra un ejército francés que era superior y vencer al emperador Maximiliano.

La primera de las leyes de Reforma <sup>13</sup>, la Ley Juárez (1855), limitó los fueros militares y del clero, perdiendo éste su inmunidad ante los tribunales civiles. Al grito de «¡Religión y Fueros!», los clericales de Puebla se sublevaron. Reprimido el levantamiento, fue desterrado el obispo y embargados bienes de la diócesis para pagar la campaña militar

---

<sup>10</sup> De 1810 a 1821-1822, el número total de eclesiásticos pasó de 9.439 a 7.500; el clero secular de 4.229 a 3.487, el regular masculino de 3.112 a 2.000 y el femenino de 2.098 a 2.013 (sin contabilizar los clérigos libres, unos tres o cuatro mil en 1810). Véase I. BAZANT, «México», en L. BETHELL, ed., *Historia de América...*, cit., vol. 6, pp. 104-143, p. 107, YF. CHEVALIER, *América Latina...*, cit., p. 338.

<sup>11</sup> M. P. Cosm.ox, *La Primera República Federal de México (1824-1835)*, México, FCE, 1975, pp. 371-436.

<sup>12</sup> I. LYNCH, *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*, Madrid, Mapfre, 199:3, pp. 395-451.

<sup>13</sup> R.I. KNOWLTON, *Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910*, México, FCE, 1985, y J. BAZANT, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875)*, 2.<sup>a</sup> ed., México, El Colegio de México, 1977.

que habían originado. La Ley Lerdo (1856) desamortizaba las fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y religiosas. Afectaba a todos los bienes raíces de la Iglesia a excepción de los edificios destinados al culto, al servicio institucional o a residencia del clero. También a los de las cofradías, archicofradías y hermandades católicas. La ley prohibía a la Iglesia adquirir y administrar inmuebles, restringiendo las donaciones pías a las pecuniarias. Los liberales deseaban despojar a la Iglesia de sus riquezas, pero sin hacerla depender del Estado, de ahí que el producto de las ventas fuese percibido por las corporaciones afectadas para su inversión en empresas productivas.

La Constitución federal de 1857 no proclamaba la libertad de cultos, pero su silencio legal convertía al Estado en aconfesional. Consagraba la igualdad ante la ley (abolición de los fueros), prohibía a los clérigos presentarse a las elecciones y autorizaba al gobierno a intervenir en materia de culto. La ejecución de esta legislación anticlerical hizo que el clero se aliase con los conservadores en la subsiguiente guerra civil frente a los liberales.

En la guerra de los Tres Años (1858-1860), los conservadores, unidos al Ejército y la Iglesia, abolieron las leyes de Reforma. Los liberales buscaron apoyos en las ciudades y entre los beneficiarios de la desamortización, formando profesionales civiles la jefatura del ejército constitucional. Ambos beligerantes recurrieron a los bienes de la Iglesia para sufragar los gastos bélicos. La opinión del gobierno presidido por el magistrado Benito Juárez era que «el motivo principal de la actual guerra promovida y sostenida por el clero es conseguir sustraerse de la dependencia a la autoridad civil»<sup>14</sup>. Al acabar la contienda, la Iglesia se encontró en el bando de los perdedores y cargó con las culpas de la lucha fratricida, infringiéndole los liberales un severo correctivo patriótico, buscando su ruina material.

Por la radical ley de nacionalización de los bienes del clero secular y regular (1859), el Estado expropió todas las propiedades eclesiásticas; suprimió las órdenes religiosas masculinas, los noviciados de religiosas, las cofradías y las hermandades; confiscó las iglesias no autorizadas para el culto y fomentó las exclaustaciones de religiosas mediante devoluciones de dotes e indemnizaciones. Esta ley se completó con otras sobre registros, matrimonios y cementerios civiles (1859), declaración de la tolerancia religiosa (1860) y secularización de escuelas,

---

<sup>14</sup> J. SILVA HERZOG, *De la historia de México...*, cit., p. 81.

hospitales e instituciones de beneficencia (1861). La Iglesia perdió todas sus propiedades (salvo capitales ocultos) y dependió económicamente de sus servicios espirituales y de los pequeños donativos. El gobierno mantuvo el derecho a intervenir en la organización del culto y dedicó las ganancias de la venta de los bienes nacionalizados a financiar el Estado.

Las esperanzas puestas por la Iglesia y un sector de los conservadores en la invasión francesa en México (1862) y en el II Imperio (1863) no se cumplieron, al no ser abolidas las leyes de reforma. Terminada la guerra de Secesión norteamericana y ante las complicaciones que experimentaba el panorama político europeo, Napoleón III puso fin a la ocupación en 1866. Sin los franceses, el ejército republicano venció con rapidez a las tropas imperiales, recuperando los liberales el control político sobre el país. Finalizada la guerra, la Iglesia y los clericales volvieron a encontrarse en el bando de los perdedores. Fusilado Maximiliano I en 1867 (a semejanza de Agustín I), la República Restaurada dio lugar a una nueva ofensiva anticlerical, la última del siglo XIX, y a un discurso nacionalista que sirvió para legitimar el Estado liberal mexicano.

El discurso de ofrecimiento de la Corona imperial había resaltado que los mexicanos eran hijos del grito «¡Religión, Patria y Hey!»<sup>15</sup>, lo que, entroncando con el I Imperio, manifestaba el sentir de que la República era una época de decadencia nacional que había llegado a su máxima degeneración con los liberales. Maximiliano I se benefició inicialmente de este discurso nacionalista conservador mexicano pero su política liberal hizo que el clero se distanciase de él y que muchos conservadores se uniesen a los republicanos, prefiriendo un presidente liberal mexicano a un rey liberal extranjero.

Los mexicanos se habían enfrentado a españoles (1821 y 1829) y franceses (1838) y perdido una guerra contra EE UU (1846-1848), pero fue durante la «Segunda Guerra de Independencia» cuando aparecieron acusados sentimientos xenófobos (antifranceses) que fueron capitalizados y dotados de sentido patriótico por las élites republicanas. El discurso nacionalista liberal mexicano se opuso al conservador monárquico-clerical, fijando así su ingrediente anticlerical.

La presidencia de Juárez (1858-1872) fue relativamente tolerante con la Iglesia, pero bajo la de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876)

---

15 J. SILVA HEHZOG, *De la historia de México...*, cit., p. 99.

se radicalizaron las medidas anticlericales: creación de un registro civil con los sacerdotes autorizados para officiar misa; juramento de fidelidad a la Constitución, teniendo los funcionarios que elegir entre ser leales al Estado o a la Iglesia; expulsión de varias órdenes de religiosas; anexión de la legislación anticlerical a la Constitución (1873), y restricciones a las propiedades particulares de los clérigos, a la enseñanza católica, al uso de vestiduras eclesiásticas y a la celebración de actos religiosos fuera de las iglesias (1874) <sup>16</sup>. Esta presión gubernamental -unida a otras circunstancias- provocó la rebelión campesina de los «religioneros» (1874-1876) <sup>17</sup>.

En este último año, el éxito de un alzamiento militar abrió el largo período presidencial del general Porfirio Díaz (1876-1880 y 1884-1911) que fue de una excepcional estabilidad política y conservó lo fundamental de la tradición patriótica liberal, manifestada en los actos de conmemoración del centenario de la guerra de Independencia (1910) <sup>18</sup>. No obstante, el régimen liberal-oligárquico porfirista fue muy pragmático. La Iglesia buscaba la independencia del Estado y éste no tenerla como enemigo siempre que el clero permaneciera al margen de la política. Durante el porfiriato no fueron derogadas las leyes anticlericales de la Reforma, siendo aplicadas con benevolencia. La protesta anticlerical fue consentida a condición de que no representase un ataque efectivo contra el clero. José Vasconcelos recordaba cómo en 1895, tres días después de la Coronación de la Virgen, fue sacado del colegio junto a sus compañeros para participar en una manifestación contra el clero. En dicha manifestación, al acabar cada discurso se gritó ritualmente un «¡Vivan las Leyes de Reforma... mueran los curas!», aunque Vasconcelos puntualizaba que «de los gritos no pasábamos, a causa de que los conventículos estaban bien protegidos por la policía porfirista». El comportamiento de ésta fue distinto en el caso de las manifestaciones clericales: abierta ya la crisis del régimen, se produjo el motín de Velardeña (Durango) durante la Semana Santa de 1909. Una prohibición gubernamental impidió al cura del lugar celebrar una procesión al aire libre. La respuesta de los católicos fue la de quemar el edificio de

---

<sup>16</sup> F. KATZ, «México: la restauración de la República y el Porfiriato, 1867-1910», en 1. BETHELL, ed., *Historia de América...*, cit., vol. 9, pp. 13-77.

<sup>17</sup> J. MEYER, *La Cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1973, 1980 Y 1979, respectivamente, vol. 11, pp. 31-43.

<sup>18</sup> E. KRAUZE, *Siglo de caudillos...*, cit., pp. 25-48 Y 319-320.

la Jefatura Política, lo que provocó el enfrentamiento con las fuerzas del orden y, sofocado el tumulto, el fusilamiento de los agitadores <sup>19</sup>.

Bajo la «Paz porfirista» hubo suficiente tolerancia como para que la Iglesia se fortaleciese sin colisionar con el Estado. La Iglesia mejoró su situación económica, pero, sobre todo, incrementó su presencia en la sociedad: aumentó el número de diócesis, de seminarios, de sacerdotes (3.232 en 1851 -antes de la Reforma- y 4.533 en 1910), de órdenes religiosas, de templos, de publicaciones, de centros asistenciales y de escuelas, creándose dos universidades católicas <sup>20</sup>. La Iglesia realizó una importante tarea de recristianización durante la cual se involucró en los problemas sociales, incluidos los que afectaban a los campesinos con los cuales no le ataba ya ninguna relación económica. A partir de la primera década del siglo xx adquirieron fuerza las organizaciones católicas seculares, que dieron a la Iglesia instrumentos adecuados para encauzar su creciente influencia social. Visto el fortalecimiento de la Iglesia en su conjunto, no es extraño que ésta, en contrapartida, fomentase la obediencia a las autoridades civiles <sup>21</sup>.

## 2. Anticlericalismo y clericalismo durante la Revolución Mexicana (1913-1938)

El levantamiento civil antiporfirista (1910-1911) que encabezó el abogado y hacendado Francisco Madero tuvo un carácter democrático y, tras la caída de Díaz, su presidencia ensayó una democratización del régimen político (1911-1913). El clero y los activistas seculares aprovecharon esta favorable coyuntura política para impulsar el asociacionismo católico en dos campos conflictivos: el sindical y el político. En el ámbito sindical, los Círculos Obreros Católicos se extendieron por varios estados formando una Confederación de Trabajadores Católicos (1911) que llegó a tener 15.000 afiliados en 1913 <sup>22</sup>. En la esfera política, a partir de las asociaciones de Guadalajara y de México, se creó, con la aprobación del arzobispo de México y el aliento del propio

<sup>19</sup> J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 11, pp. 55-56.

<sup>20</sup> J. LYNCH, «La Iglesia Católica en América...», cit., pp. 70-71. En 1910 existían 3 sacerdotes por cada 10.000 habitantes.

<sup>21</sup> E. KHAUZE, *Siglo de caudillos...*, cit., p. 308, Y J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. II, pp. 57-58.

<sup>22</sup> J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 11, pp. 212-213.

Madero, el Partido Católico Nacional (PCN) en 1911, bajo el lema «Dios, Patria y Libertad».

El PCN fue una fuerza política independiente que apoyó a Madero (candidato del Partido Progresista Constitucional) en las elecciones presidenciales de 1911 y que cosechó unos buenos resultados electorales hasta 1913 en los estados del Centro-Oeste, área geográfica básica del movimiento católico. Durante este período obtuvo cuatro gobernadores, cuatro senadores, diecinueve diputados federales, mayoría absoluta en las legislaturas de Jalisco y Zacatecas (además de una buena representación en las de Michoacán, Guanajuato, México, Colima, Querétaro, Puebla y Chiapas) y un número respetable de alcaldes (incluidos los capitalinos de Puebla y Toluca). En la esfera local, los católicos mantuvieron su independencia política, pero en el Senado -donde las elecciones únicamente renovaron la mitad del mismo- colaboraron con la mayoría ex porfirista que, encabezada por Francisco León de la Barra, obstaculizó las reformas impulsadas por el presidente y la mayoría maderista del Congreso.

El asesinato de Madero en 1913 fue la culminación del golpe de Estado que expulsó a los maderistas -a partir de ahora constitucionalistas- del poder y llevó al general Victoriano Huerta a la presidencia (1913-1914). El PCN estuvo al margen del golpe, pero ciertos miembros del partido siguieron los pasos de León de la Barra, que sí estuvo involucrado en las negociaciones entre el embajador estadounidense y los golpistas, participando en el gobierno provisional de Huerta. Sólo posteriormente, cuando Huerta incumplió los pactos para hacerse con la presidencia y León de la Barra tomó el camino del exilio, se clarificó la posición política del PCN: los católicos, salvo algunas importantes personalidades, formaron parte de la oposición legal a Huerta y terminaron enfrentados a él, siendo encarcelados el presidente del PCN, Gabriel Fernández Somellera, y el director del periódico católico *La Nación* en 1914<sup>23</sup>. Huerta se mantuvo en el poder gracias al apoyo del Ejército (ex porfirista), pero buscó también la alianza con la Iglesia.

<sup>23</sup> J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 11, pp. 59-66; J. WOMACK, Ir., «La Revolución mexicana, 1910-1920», en I. BETHELL, ed., *Historia de América...*, cit., vol. 9, pp. 78-145, Y1. E. CORREA, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, México, fCE, 1991 [1939]. Véase también, J. ADAME CODDAR!, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México, UNAM, 1981; R. E. QUIRK, *The Mexican revolution aOO the Catholic Church, 1910-1929*. Bloomington, Indiana University Press, 1973, y J. MEYER, *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, IMDOSOC, 1985. La información

Por ello permitió en 1914 la celebración de los actos de consagración de México a Cristo Rey, durante los cuales el arzobispo de México colocó a los pies del monumento una bandera nacional con la Virgen de Guadalupe bordada y se realizaron manifestaciones católicas en las calles de varias ciudades.

Es discutible el grado de colaboración de la Iglesia con Huerta, pero resulta evidente que la posición de ésta y de los políticos católicos, fue desfavorable para los constitucionalistas. Al perder éstos el poder en 1913, optaron —a diferencia de los católicos— por tomar las armas para deponer a Huerta. La aparición del anticlericalismo en 1913 coincidió con la nueva lucha por el poder, durante la cual los constitucionalistas, además de enfrentarse a los ejércitos huertistas, trataron de eliminar a los rivales políticos independientes que no participaban de la coalición revolucionaria, caso del partido católico. Fue en el ejército constitucionalista donde se manifestó, en primer lugar, el anticlericalismo. La propaganda constitucionalista presentó a la Iglesia y a los activistas católicos como una fuerza contrarrevolucionaria aliada del huertismo, interpretando coherentemente los antecedentes históricos del clero que justificaban la violencia dirigida contra el movimiento católico.

La acción anticlerical de 1913-1914, protagonizada por miembros del ejército constitucionalista, incluidos los jefes que quedaban como gobernadores en los territorios conquistados, fue variada: saqueo y profanación de los templos; grotescos actos como los de fusilar imágenes de santos o alimentar a las bestias con hostias consagradas; quema en la calle de los confesionarios y, en algunas ocasiones, de los altares; expulsión de jesuitas y clérigos extranjeros; destierro, secuestro, encarcelamiento y ejecución de religiosos; cierres de iglesias y colegios católicos; acciones consecuentes con la prohibición de ciertos ritos católicos, etc., a lo que se añadía la habitual confiscación de bienes eclesiásticos. Como respuesta, hubo algunos motines y contramanifestaciones clericales (Morelia, Querétaro) y, en lugares donde los católicos habían desarrollado el asociacionismo (Jalisco, Colima), éstos organizaron grupos de autodefensa para rechazar la entrada de los constitucionalistas en las poblaciones.

En 1914, los constitucionalistas triunfaban sobre los huertistas y ocupaban el poder; su ejército, formado por ex civiles, se convertía

---

reseñada en las siguientes páginas procede sustancialmente, salvo indicación contraria, de J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 11.

en el Ejército legítimo, disolviéndose el porfirista-huertista. De la jefatura del Ejército, que reunía a los anticlericales más destacados, salió gran parte de la nueva élite política (presidentes, gobernadores, etc.). Dicha circunstancia ayudó a que las actitudes anticlericales enraizasen en el Estado. Los revolucionarios constitucionalistas tomaron el poder de un Estado débil y los demás grupos revolucionarios (zapatistas y villistas, principalmente) continuaron disputándose hasta 1920. La presidencia del hacendado Venustiano Carranza (1914-1920), Jefe de los Ejércitos, inició la consolidación de los constitucionalistas en el poder y la edificación de un nuevo régimen político que adquiriría forma en los años treinta. En este proceso, las manifestaciones anticlericales sirvieron para impulsar y legitimar la política reformadora emprendida por los gobernantes del «Estado revolucionario», tanto a escala federal como estatal. Entre los que apoyaron la acción estatal, por lo demás expansiva, estuvieron los funcionarios, cuya presencia fue constante en las movilizaciones anticlericales.

Entre los diferentes grupos que se disputaron el poder durante la revolución mexicana (1910-1920), únicamente los constitucionalistas fueron anticlericales. Participaban de la tradición nacionalista liberal y habían convertido el porfiriato en un gran paréntesis histórico, en una dictadura que era ajena por completo a la historia liberal de la nación, tomando sus inmediatas referencias patrias de los reformadores anticlericales del siglo XIX. Ciertamente, durante estos años actuaron grupos obreros anticlericales no vinculados con la tradición liberal sino con la anarquista, aunque tuvieron un papel secundario durante la revolución, colaborando, en ciertos momentos, con los constitucionalistas. Los huertistas, aunque persiguieron a los incómodos dirigentes del *peN*, no fueron anticlericales y se mantuvieron en una línea pragmática y ecléctica -propia de su herencia porfirista- para obtener la colaboración del clero. Los grupos revolucionarios campesinos, como los zapatistas y villistas (por no incluir a los grupos indígenas), no fueron anticlericales e, incluso, tuvieron comportamientos clericales a partir de 1914 para atraerse al clero en su lucha contra los constitucionalistas. En concreto, los villistas, con la excepción de dos generales anticlericales (Fierro y Urbina) que se compensaban con otro que era sacerdote (Triana), no atacaron al clero, sino que, contrariamente, abrían las iglesias y excarcelaban a los curas cuando conquistaban una ciudad a los constitucionalistas. Los zapatistas adoptaron el estandarte de la Virgen de Guadalupe, contaron con el favor del clero rural y su territorio se convirtió

en un lugar seguro para los sacerdotes que huían de los constitucionalistas. Cuando Pancho Villa y Emiliano Zapata entraron, temporalmente, en Ciudad de México (1914) fueron evidentes las manifestaciones de apoyo de los católicos <sup>24</sup>.

En la Asamblea Constituyente se impusieron los constitucionalistas anticlericales que pensaban que el clero era el «más funesto y el más perverso enemigo de la patria» y que se le debían arrebatar la niñez (educación) y las mujeres (prohibiendo la confesión y fomentando el matrimonio sacerdotal). Aunque sobre este último punto no legislaron, la Constitución de 1917 ampliaba con creces los contenidos anticlericales de la anterior, declaraba ilegal la existencia de cualquier partido católico y sometía, sobre el papel, la Iglesia **no** el dogma religioso al Estado. En concreto, prohibía los establecimientos religiosos de instrucción primaria (art. 3.º); las órdenes religiosas (art. 5.º); todo acto de culto público fuera de las iglesias (art. 24); la adquisición, posesión y administración de bienes raíces, o de capitales impuestos sobre ellos, por parte de las asociaciones religiosas o de personas interpuestas, quedando nacionalizados, y cualquier tipo de asociación lícita (benéfica, científica, cooperativa, cultural, etc.) que dependiese de clérigos. Todos los edificios religiosos (templos, escuelas, monasterios, obispados, casas parroquiales, asilos, etc.) pasaban a ser propiedad de la Nación. El Estado se arrogaba el derecho de señalar qué iglesias quedaban abiertas al culto (art. 27) y cuántos sacerdotes estaban autorizados para atenderlas (creándose libros de registro de templos y de encargados de los mismos).

El Estado era aconfesional y sus funcionarios eran los únicos competentes para dar validez a los actos civiles de las personas. Los clérigos encontraban limitaciones a su capacidad de heredar, carecían de derecho al voto activo y pasivo, tenían prohibido asociarse con fines políticos y hacer comentarios críticos a los poderes públicos en cualquier circunstancia, prohibición ésta que se extendía a los periódicos confesionales. También se prohibía cualquier agrupación política relacionada con una confesión religiosa y, por supuesto, la celebración de reuniones políticas en los templos. Quizás lo más hiriente para la Iglesia era que no se le reconocía personalidad jurídica alguna y se consideraba que el sacerdocio era una profesión como cualquier otra sobre la que podía legislar el Estado; así para su ejercicio se requería ser mexicano de nacimiento. Los seminarios pasaban a ser centros de enseñanza

---

<sup>24</sup> F. CHEVALIER, *América Latina...*, cit., p. 391.

profesional y sus títulos carecían de validez oficial para otra dedicación que no fuera la de sacerdote (art. 130). Finalmente, los juicios que entendiesen de las infracciones a este último artículo no podían celebrarse mediante jurado, evitándose así las simpatías entre católicos<sup>25</sup>. Es evidente que para hacer cumplir toda esta normativa era necesario un Estado fuerte, cosa que no era entonces el mexicano, y una voluntad política decidida, aspectos que explican que su ejecución variase de un presidente o gobernador a otro.

La reacción inmediata de los obispos mexicanos exiliados en EE UD fue la de protestar enérgicamente contra la Constitución. En el interior, los prelados pasaron de las condenas en privado a buscar estrategias para llegar a pactos con el gobierno a fin de que no se aplicase esta legislación. La postura del Vaticano era conciliatoria de ser necesario debía negociarse con el Estado el sacrificio del movimiento socio-político católico a cambio de una libertad religiosa que permitiese a la Iglesia cumplir con sus funciones espirituales. El conflicto no era esencialmente religioso lo que estaba en juego era quién iba a controlar a la ciudadanía, las instituciones, los obreros, los campesinos, los niños, la juventud, las mujeres, etc., ¿la Iglesia o el Estado? ¿Los católicos o los laicos? Sin embargo, la propaganda combativa de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) presentó el problema como un conflicto religioso: el Estado ateo perseguía a la indefensa Iglesia por ser cristiana y reivindicar la libertad de culto<sup>26</sup>. En consecuencia, frente a un gobierno tiránico, los católicos estaban legitimados para autodefenderse. Para entender estas posturas proviolentas, debe considerarse que el rápido ascenso del movimiento católico, culminado por su reconocimiento como fuerza política, lo convirtió en un rival peligroso para los constitucionalistas, que no dudaron en desplazar del poder a la élite política católica, obligándola a hacer política por otros medios.

El conflicto más grave se dio en Jalisco, cuna del movimiento católico. El obispo de Guadalajara regresó del exilio clandestinamente y mandó leer en los púlpitos una carta pastoral condenando la Constitución (1917). El gobernador cerró todos los templos en los que se había leído la condena y declaró sediciosos a los curas implicados. Se decretó

---

<sup>25</sup> *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. 1917, México, Cámara de Diputados, 1977.

<sup>26</sup> A. RIUS FACUS, *La juventud católica y la revolución mexicana, 1910-1925*, México, JUS, 1963, y del mismo autor, *Méjico cristero: historia de la ACJM, 1925 a 1931*, 2.<sup>a</sup> ed., México, Patria, 1966.

la apertura de una iglesia (asistida por un cura) por cada 5.000 habitantes, el citado obispo, que había sido detenido, fue expulsado a EE UD Y en la capital hubo enfrentamientos entre la policía y los manifestantes católicos. El clero suspendió el culto -haciéndolo pasar por una orden gubernamental-, declaró días de luto y un boicot económico. Pronto se levantaron partidas guerrilleras católicas (1918) que no se disolvieron hasta que el gobernador cedió y levantó las restricciones al culto, permitiendo además el regreso del obispo (1919).

El presidente Carranza ansiaba construir un Estado fuerte y libre de las imposiciones locales y de las influencias exteriores, y en este proyecto no encajaba el enfrentamiento con la Iglesia. Necesitando la ayuda de los obispos en su conflicto con EE UD, Carranza ofreció reformar la Constitución, cosa que no pudo hacer, y mostró tolerancia con los actos públicos católicos, especialmente en la capital. La guerra civil produjo en las filas constitucionalistas un fenómeno de neocaudillismo militar, y en 1920 los hombres fuertes de Sonora (Álvaro Obregón, Adolfo de la Huerta, Plutarco Elías Calles), que venían construyendo una alianza contra el presidente desde 1918, se sublevaron contra Carranza, que fue asesinado.

Durante la presidencia interina de De la Huerta (1920), los constitucionalistas se consolidaron definitivamente en el poder, pactaron con las clases bajas revolucionarias, y los restos del villismo y del zapatismo (muerto ya Zapata) se integraron en el régimen, terminando así una década de guerra civil. El general Obregón fue elegido presidente con el apoyo de los militares, los constitucionalistas y los campesinos y obreros organizados que estaban siendo cooptados por el Estado (agraristas y laboristas). La Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), que había ayudado a crear Obregón en 1918, adquirió también su parcela de poder (el líder Luis Morones vinculaba el sindicato al Partido Laborista y, más tarde, cuando fue ministro de Calles, al gobierno). Los únicos que se opusieron con sus votos a la elección de Obregón fueron los católicos -favorecidos por el difunto Carranza-, que reconstruyeron su partido con el nombre de Partido Nacional Republicano (dirigido por Rafael Ceniceros Villarreal, gobernador de Zacatecas en la época de Madero). Paralelamente, el sindicalismo obrero católico alcanzó su culminación con la creación de la Confederación Católica del Trabajo de la archidiócesis de Guadalajara (1920), que impulsó la fundación en 1922 de la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT). Ésta contó entre 40.000 y 80.000 afiliados y una fuerte implantación

en el medio rural, convirtiéndose, hasta la guerra Cristera, en el principal rival de la CROMo

El problema del presidente Obregón (1920-1924) era cómo hacer una reconstrucción nacional conjugando los intereses de obreros, campesinos, militares, caudillos locales y EE UU (finalmente, en 1923, tendría que pactar con el país vecino y fusilar a 54 generales rebeldes). Procuró contemporizar con la Iglesia, abriendo los templos cerrados durante la guerra y permitiendo las manifestaciones católicas en la calle, aunque no accedió a la principal reivindicación católica: la reforma constitucional. Estos años se caracterizaron por las constantes manifestaciones y contramanifestaciones de clericales y anticlericales, facilitadas por la proliferación de organizaciones católicas (CNCT, ACJM, Asociación Nacional de Padres de Familia, Caballeros de Colón, Unión de Damas Católicas, Congregación Mariana, etc.) y, en menor medida, anticlericales (la más significativa, la Federación Anticlerical Mexicana, dirigida por un ex gobernador de Jalisco), ya que el anticlericalismo utilizaba también los engranajes de la Administración y de los sindicatos y partidos vinculados al Estado.

Las rivalidades callejeras a veces terminaban con muertos. Por ejemplo, en 1921, en Morelia, unos 300 militantes del Partido Socialista de Michoacán (dirigido por el gobernador, el general Francisco Múgica, y opuesto a otro partido apoyado por el clero), funcionarios en su mayoría, tras manifestarse contra los curas, colocaron su bandera en la torre de la catedral, práctica extendida que se hacía acompañar de repique de campanas. Posteriormente, la bandera desapareció y un grupo de «socialistas», acompañados de otros que habían llegado de México, volvieron al templo para linchar al sacristán y acuchillar un cuadro de la Virgen de Guadalupe (los agresores desconocían que la bandera había sido descolgada por un obrero católico para quemarla). La reacción de los católicos fue organizar una manifestación de protesta en la que 7.000 personas recorrieron las calles dando gritos de «¡Viva Cristo Rey! ¡Viva la Virgen de Cuadalupe!». Intervino la policía y, como resultado del enfrentamiento, diez católicos, un jefe de policía y un agrarista, colaborador de las fuerzas del orden, murieron. El enfrentamiento fue endémico en algunos lugares, así, ese mismo año, en Guadalajara, explotó una bomba en el obispado (un atentado similar había ocurrido en México), a raíz de lo cual el edificio fue custodiado por miembros de la ACJM, y, unos meses después, un cartucho de dinamita al pie de una estatua de la Virgen (petardo que fue convertido en una «bomba»

y un «milagro», por los escasos daños producidos). Más tarde, en 1922, 100 sindicalistas armados mataron a seis obreros católicos que salían de oír misa. En 1923, en Durango, la legislatura local estableció el número de sacerdotes autorizados para el culto, los manifestantes católicos apedrearon los cristales de la Cámara de Diputados, la policía intervino, con el resultado de siete católicos y tres policías muertos <sup>27</sup>.

Todo indica que algunos de estos enfrentamientos urbanos tenían como trasfondo una lucha entre católicos y cromistas por el poder sindical. La CROM apoyaba al gobierno a cambio de una legislación obrera favorable, de algunos cargos políticos y de que se reprimiese las huelgas de los otros sindicatos y no las suyas. El anticlericalismo de los dirigentes de la CROM expresaba el deseo de que el gobierno aplicase la Constitución a los católicos para destruir su fuerza sindical.

El conflicto entre clericales y anticlericales alcanzó su máximo apogeo durante la presidencia del general Calles (1924-1928). Éste accedió a la presidencia en unas elecciones preparadas por Obregón que contaron con la ineficaz oposición del partido católico. El presidente exigió a los católicos que su primera lealtad fuese para el Estado. La ofensiva anticlerical atravesó varios momentos, el más patético fue cuando la CROM (a través de la Orden de los Caballeros de Guadalupe, de nombre ofensivo, viniendo de los anticlericales) creó en 1925 una iglesia nacional cismática que fracasó por falta de fieles y provocó la protesta de los católicos que se oponían a que las iglesias abiertas fuesen entregadas a los cismáticos, obligando a Calles a cederles en la capital un templo cerrado (una decena de sacerdotes mantuvo la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, que era como se llamaba, hasta 1928). Los activistas católicos, como el presidente del partido, Ceniceros Villarreal, y el cooperativista Miguel Palomar y Vizcarra (abogado de Jalisco), respondieron con la creación de la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (1925), organización política que pasó pronto de la lucha legal (pleitos, peticiones multitudinarias, etc.) a la conspiración clandestina.

Desde octubre de 1925, coincidiendo con la ley del petróleo que enfrentó nuevamente a México con EE UU, el Estado intensificó la presión contra los católicos. En varios estados se tomaron nuevas medidas anticlericales (Jalisco, Colima, Hidalgo, Chiapas) y en el de Tabasco se

---

<sup>27</sup> J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 11, pp. 110-137, YH. FOWTRN SALAMINI, «Caudillos revolucionarios en la década de 1920: Francisco Múgica y Adalberto Tejada», en D. A. BRADING, *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, pp. 211-238, México, FCE, 1985.

prohibió el culto católico (el anticlericalismo del gobernador y cacique estatal, entre 1920 y 1936, el abogado Tomás Garrido Canabal, fue radical en muchos aspectos) <sup>28</sup>. En febrero de 1926, el gobierno empezó a clausurar iglesias en la capital y a reprimir las manifestaciones de protesta que se dieron en diferentes estados con un saldo de varios muertos. Finalmente se confirmó el fracaso de las presiones católicas: el 31 de julio de 1926 era promulgada la Ley Calles por la que se exigía un riguroso cumplimiento de la legislación anticlerical vigente (es decir, de la Constitución), incluido el derecho del Estado -que Carranza y Obregón habían evitado ejercer- a controlar la profesión eclesiástica.

Como respuesta a la Ley Calles, el Episcopado, autorizado por el Vaticano, suspendió el culto público en México y retiró a todos los párrocos de las iglesias, dejando a los mexicanos, desde el 1 de agosto, privados de oír misa. A partir de entonces, los llamamientos católicos a tomar las armas, especialmente los de la Liga, aumentaron, apareciendo en los campos las primeras partidas armadas que dieron origen a la «guerra Cristera» (1926-1929) <sup>29</sup>. La Iglesia no fomentó el levantamiento, optando por guardar silencio, aunque en privado los obispos estuvieron divididos en cuanto a si era legítimo o no utilizar medios violentos para conseguir fines justos. La Liga, en cambio, hizo un llamamiento a la población para que se alzase en armas el 1 de enero de 1927, que fue respondido en cuatro estados, y siguió fomentando el alzamiento con la intención, parcialmente conseguida, de dirigirlo.

Desde mediados de 1927, los levantamientos campesinos tomaron vigor en Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Zacatecas, Colima y Nayarit, teniendo menor importancia en otros estados; no cesó de aumentar el número de insurrectos que -según Jean Meyer- pasó

---

<sup>28</sup> C. MARTÍNEZ ASSAD, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979.

<sup>29</sup> I. MEYER, *La Cristiada...*, cit.; *Estado y Sociedad con Calles*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 217-282; *La revolución mejicana*, Barcelona, Dopesa, 1973, pp. 141-170; D. C. BAILEY, *¡viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974; R. IADRE, *Couruerreolution in Mexico: The Cristero Movement in Sociological and Historical Perspective*, Brown University, 1980 (Tesis Doctoral inédita); «Inquiries into the Cristero Insurrection Against the Mexican Revolution», *Latin American Research Review*, 20 (2), 1985, pp. 53-69; L. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968, y L. MEYER, *Los inicios de la institucionalización. La política del Maximato*, México, El Colegio de México, 1978, pp. 11-21.

de 20.000 en 1927 a 35.000 en 1928. Los campesinos-soldados cristeros resistieron en sus localidades, pero la falta de medios les impidió extender la guerra a las ciudades, que permanecieron en manos del gobierno. En los territorios cristeros estables existió, junto a la organización militar, otra política. En el caso de la región de la Unión Popular (92 municipios de Jalisco y 11 de Guanajuato en 1929), esta organización, fundada por el ex villista Anacleto González para coordinar la protesta civil contra el gobierno Calles, se convirtió en un partido revolucionario que, además de controlar organizaciones urbanas clandestinas y de tener 100.000 cotizantes, gobernó y administró el territorio controlado por el Ejército de Liberación Nacional del general Enrique Gorostieta, un militar profesional contratado por la Liga <sup>30</sup>. Fue importante también la participación de una minoría de curas rurales – al menos 90 murieron en la guerra– que fueron capellanes e, incluso, jefes guerrilleros. La simbología y los lemas cristeros fueron homogéneos y estaban bien arraigados en la tradición de lucha clerical: gritos de «¡Viva Cristo Rey! [Viva la Virgen de Guadalupe», imágenes de la Virgen, colores marianos, etc., pero también la bandera nacional mexicana con la Virgen y el Sagrado Corazón bordados en ella. La referencia a Cristo había ganado nuevas connotaciones políticas al extender el Vaticano la festividad de Cristo Rey a toda la cristiandad en 1925.

Tomando como prototipo el importante foco insurrecto de Los Altos de Jalisco, el movimiento rural arraigó especialmente en pueblos serranos pobres y poblados por familias campesinas dedicadas a una agricultura de subsistencia (pequeños propietarios y arrendatarios) no favorecidas por la incipiente reforma agraria, que veían, por otra parte, como una amenaza. Los campesinos cristeros se opusieron a la reforma agraria por varias razones: no querían perder su independencia económica ni depender de los dirigentes agraristas y convertirse en clientelas políticas del Estado; la Iglesia no apoyaba la reforma y estos campesinos estaban bajo la influencia del movimiento social católico, pero no se veían como clientelas de los católicos y justificaban su alzamiento contra el Estado en motivos religiosos, y, por último, tuvieron que luchar contra milicias agraristas (formadas por beneficiarios de la reforma) que auxiliaban al Ejército. El Estado intensificó, al final de la guerra, la reforma agraria en los estados cristeros y aunque ganó apoyos campesinos, no logró atraerse a casi ningún cristero, quizás porque las tierras eran repartidas por un Estado represor y «ateo».

---

<sup>30</sup> J. MEYER, *La Cristiada*.... cit., vol. III, pp. 162-172.

Tema distinto es el de la Liga y las demás organizaciones católicas que trataron de controlar el movimiento campesino con la finalidad de conquistar el poder, objetivo no conseguido. La Ley Calles provocó un grave conflicto político que fue perdido por los dirigentes católicos. Los estados del Centro-Oeste -área del enfrentamiento- habían conocido un importante crecimiento del asociacionismo católico, formándose en ellos una red de contactos y organizaciones que fue activada en 1927 por liguistas y otros miembros de la élite católica formada desde 1911, a la cual se sumó la capacidad movilizadora de los curas. Los constitucionalistas habían intentado desde 1913 eliminar a esta élite local controlando las gobernaturas y legislaturas estatales, pero el partido, el sindicato y las asociaciones católicas en general subsistieron y aprovecharon la coyuntura relativamente favorable de 1920-1924 para rehacerse. Las élites políticas católicas tenían un claro apoyo popular y resistieron en algunos lugares al empuje de los constitucionalistas, no perdiendo, en ningún caso, la esperanza de volver a gobernar con la legitimidad de los votos. Con Calles, sus gobernadores necesitaban de un instrumento legal para asestar un golpe definitivo a las élites y organizaciones católicas, y éste se lo procuró con la ley de 1926, provocando un conflicto que ya no podía ser -para los católicos- legal sino armado.

Hasta 1920, los constitucionalistas tuvieron muchos rivales políticos, pero a partir de ese año sólo tuvieron uno significativo: los católicos. Independientemente de la fuerza electoral católica, que siempre podía ser contrarrestada con el fraude, el mero hecho de que los católicos fueran el único rival (siempre favorable a los candidatos presidenciales no constitucionalistas) y además apoyado por la influyente Iglesia, empujó a Calles a combatirlo por las armas. Desde 1920, las peleas por el poder, a veces violentas, fueron entre las propias familias constitucionalistas y, a partir de 1929, entre los grupos del Partido Nacional Revolucionario (partido oficial impulsado por Calles en 1928 para terminar con las luchas por la sucesión presidencial y ganarse la lealtad para el Estado de los caciques regionales). En este proceso de progresiva «institucionalización de la Revolución», los católicos no tenían sitio y su existencia sólo podía ser considerada como perturbadora.

El Vaticano desaprobó siempre el levantamiento cristero y los obispos se mantuvieron al margen de la guerra esperando una oportunidad política para negociar con el gobierno. En 1927-1928, Calles rectificó y empezó a ceder a las presiones de los EE UU en relación a la ley del

petróleo, lo que impidió a la Iglesia obtener el apoyo de este país. Las negociaciones iban a realizarse con el presidente Obregón (1928), pero éste fue asesinado al día siguiente de su reelección por el católico José de León Toral. La rebelión militar escobarista (obregoncista) de 1929 fue aplastada por Calles, ministro de la guerra durante la presidencia provisional de Emilio Portes Gil (1928-1930). La oportunidad surgió, no obstante, en 1929: por una parte, Vasconcelos -ex ministro de Obregón- logró el apoyo de los católicos cara a las elecciones presidenciales de ese año y dado que, de antemano, no las iba a ganar, Calles -que siguió siendo el hombre fuerte del régimen hasta 1934- prefirió que el candidato presidencial no tuviese electores armados y, por otro lado, la suspensión de la ley del petróleo hizo que EE UU estuviese especialmente interesado en la pacificación de México. También influyeron otros factores, la ineficacia del Ejército para acabar con los cristeros -50.000 en 1929-, la impopularidad de la guerra -llegaron a morir 90.000 combatientes- y el gasto que ésta suponía -el 45 por 100 del presupuesto nacional-, todo ello predispuso al presidente Portes Gil a negociar con la Iglesia, que consiguió, finalmente, la intermediación del embajador norteamericano".

La Iglesia no controló ni a la Liga ni a los insurrectos, razón quizás por la que nunca apoyó a los cristeros ni fomentó su rebelión, aunque tuvo que utilizar la existencia del movimiento católico armado para presionar en las negociaciones con el gobierno, pues el objetivo de éste era acabar con la guerra cediendo lo mínimo al clero<sup>32</sup>. Por el «arreglo» entre el Estado y la Iglesia de 1929 (de carácter informal), el gobierno suspendió -sin derogarla- la Ley Calles, prometió tolerancia en la aplicación de la legislación anticlerical para permitir la práctica del culto y concedió una amnistía a los cristeros<sup>33</sup>. Los obispos, por su parte, levantaron la suspensión del culto público y utilizaron sus influencias para que los cristeros abandonasen las armas. La mayor parte de éstos atendieron a la llamada del clero, muestra de obediencia que cuestiona la responsabilidad del mismo en la continuidad de la guerra, más cuando muchos insurrectos consideraron la vuelta de los sacerdotes a las iglesias como un triunfo frente al gobierno (si la rendición

<sup>31</sup> I. MEYER, «México: revolución y reconstrucción en los años veinte», en I. BETHELL, ed., *Historia de América...*, cit., vol. 9, pp. 146-180.

<sup>32</sup> R. BLANCARTE, *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, FCE y El Colegio Mexiquense, 1992, p. 31.

<sup>33</sup> I. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 1, pp. 323-346.

fue efecto de la amnistía, habría que explicar los auténticos motivos del gobierno para negociar). Por su parte, el Ejército aprovechó la indefensión y desconcierto de la desmovilización para llevar a cabo la represión de los últimos reductos cristeros, haciéndola pasar por una victoria militar, lo que refuerza la interpretación de que «la Revolución había aplastado finalmente al catolicismo y lo había obligado a retroceder al interior de los templos»<sup>34</sup>. Ciertamente fue así, pues la Iglesia dejó de interesarse por los partidos políticos y, en menor medida, por los sindicatos, y se dedicó a las almas y a la educación religiosa.

El último conflicto importante entre la Iglesia y el Estado fue por el control de la educación y produjo un encarnizado enfrentamiento entre clericales y anticlericales en 1934-1935<sup>35</sup>. Desde 1931, los callistas promovieron una nueva ofensiva anticlerical al limitar el número de sacerdotes en varios estados, lograr expulsar al arzobispo de Guadalajara y otras medidas por el estilo. Todo ello coincidió con actos violentos, sobre todo en el Estado de Veracruz: bomba en la catedral de Jalapa durante la celebración de la misa, produciendo varios muertos; quema de iglesias y asesinatos de curas en Veracruz como represalia a un atentado que había sufrido el gobernador, etc.<sup>36</sup> Era el final de la tregua y el Vaticano denunció el incumplimiento de los arreglos (1932). No obstante, la presión anticlerical disminuyó al lograr los callistas la dimisión del presidente Pascual Ortiz Rubio (1930-1932), y, desde 1933, se concentró en la reforma de la enseñanza, que no terminaba de impulsar el presidente Abelardo Rodríguez (1932-1934).

En 1934, Calles lanzó el «Grito de Guadalajara» que abría el «período revolucionario psicológico»: el derecho exclusivo del Estado a formar a los niños y a los jóvenes y la obligación de la «Revolución» de librarles de las «garras de la clerecía» y de «apoderarse» de sus conciencias para formar una «nueva alma nacional». La batalla por la escuela estaba servida, y al iniciarse la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) fue reformado el artículo 3.º de la Constitución para dar paso a la «educación socialista» (1934)<sup>37</sup>. La reforma tenía dos novedades, la primera era que «la educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá

34 I. LYNCH, «La Iglesia Católica en América...», cit., p. 120.

35 La información sobre los años treinta en J. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 1, pp. 346-383, y *La revolución mejicana...*, cit., pp. 174-187.

36 R. BLANCARTE, *Historia de la Iglesia...*, cit., p. 35.

37 V. LEHNEH, *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979.

el fanatismo y los prejuicios»<sup>38</sup>. Antes de dicha reforma, la enseñanza era laica (ajena a lo religioso, neutral) y ahora socialista, pero esta novedad era la menos importante, pues socialista no quería decir nada unívoco en México, y hasta 1939 no se reglamentó sobre este extremo<sup>39</sup> (ajustándose a la Constitución, quería decir racional y desfanatizadora, pero cabía de todo, hasta leer ---con lentes clericales- «bolchevique»). La segunda novedad era la más conflictiva, pues la Iglesia perdía la enseñanza secundaria (la primaria ya la había perdido en 1917) y tanto la una como la otra dejaban de ser libres: los centros particulares necesitaban, primero, una autorización del Estado y, segundo, cumplir con el requisito de la ambigua educación socialista; ambos criterios permitían cerrar cualquier colegio sospechoso de impartir educación religiosa.

La Iglesia, la Unión Nacional de Padres de Familia, la Asociación Nacional Pro-Libertad de Enseñanza, etc., se opusieron al monopolio educativo del Estado, llamando la primera a la resistencia pasiva. La postura de los adversarios, junto al interés por acelerar la reforma educativa, reactivó las presiones gubernamentales a finales de 1934: cierre de las iglesias de 13 estados, asesinato de 12 católicos que salían de escuchar misa por los «camisas rojas» del gobernador Garrido Canabal, etc. En 1935 eran 17 los estados que habían prohibido el culto público (quedando en el resto del país únicamente 305 sacerdotes autorizados, cuando en 1930 había 4.390), alcanzando la lucha clerical su máximo apogeo: proliferación de partidas de campesinos mal armados en varios estados (7.500 rebeldes, menos que los cristeros de 1926-1929, aunque cubrían una geografía más amplia); máximo auge del boicot de los padres a las escuelas públicas (una carta pastoral de los obispos señalaba que era pecado abrir y sostener escuelas públicas y que aquellos padres que llevasen a ellas a sus hijos cometían un «gravísimo pecado mortal»)<sup>40</sup>; frecuentes atentados contra las escuelas estatales y los maestros «socialistas» (en tres años hubo 100 maestros asesinados y 200 heridos, extendiéndose la práctica de amputarles las orejas para marcarlos), etc.

La campaña anticlerical perdió fuerza a partir de que el presidente Cárdenas lograra deshacerse de Calles y purgar las instituciones del Estado de callistas (1935). En 1936 todavía hubo algún decreto contra

---

<sup>38</sup> El nuevo artículo 3.º, en R. BLANCAHTE, *Historia de la Iglesia...*, cit., p. 433.

<sup>39</sup> V. LERNEH, *La educación socialista*, cit., p. 175.

<sup>40</sup> R. BLANCAHTE, *Historia de la Iglesia*, cit., p. 45.

la Iglesia (el más llamativo, uno de Chihuahua autorizando a un único sacerdote para atender el estado más extenso de México) y alguna «brigada cultural» asesinada, pero ya Cárdenas había suspendido la ofensiva anticlerical, mostrando signos de tolerancia al abrir las iglesias de la capital (hecho que imitaron otros estados) y hasta criticando la propaganda «antirreligiosa» en las escuelas <sup>41</sup>. Para 1937, la lucha violenta por la escuela y las conciencias de los futuros ciudadanos había pasado, en varios estados la gente abrió las iglesias sin incidentes.

Centrarse en el fracaso de la «escuela socialista» hace pensar que la batalla la ganaron los clericales y la Iglesia. Pero, ciertamente, el conflicto se resolvió nuevamente a favor del Estado: la Iglesia perdió la enseñanza secundaria que era lo que importaba al Estado. Éste, con un 62 por 100 de analfabetos en el país <sup>42</sup> y embarcado en una política acelerada de creación de escuelas <sup>43</sup>, tenía mucha labor por delante para inculcar a los niños y jóvenes la lealtad al Estado y el amor a la Nación. La nueva reforma del artículo 3.º efectuada en 1945 <sup>44</sup> sirvió para sepultar la educación socialista, pero dejó vigente lo que interesaba a los gobernantes del Estado de los años 1930-1940: el derecho del Estado a vetar a la Iglesia en materia de educación nacional.

Cárdenas culminó las grandes líneas políticas que se había ido marcando el Estado desde la revolución: reforma agraria, proceso de institucionalización política y sindical convergente en un partido oficial, etc. En 1938 lo hizo con la asignatura más dura: la nacionalización del petróleo. La coyuntura prebélica y otros factores jugaron a su favor y, a pesar de una fuerte oposición internacional, el Estado mexicano realizó una expropiación forzosa de las compañías petrolíferas extranjeras a cambio de indemnizarlas. Esta vez México no fue invadido ni por las potencias europeas ni por EE UU, como lo fuera en la década de los diez. El país vivió una gran movilización nacionalista para legitimar la política del presidente y, por primera vez, la Iglesia Católica auxilió al Estado revolucionario, heredero de la tradición nacional-liberal que antaño combatiera. La Iglesia apeló al patriotismo de los católicos para pedirles un esfuerzo económico que ayudase al Estado a pagar sus deudas, por primera vez la Nación de la Iglesia y la del Estado coincidieron.

<sup>41</sup> R. BLANCARTE, *Historia de la Iglesia...* cit., pp. 39-41.

<sup>42</sup> J. MEYER, «México: revolución y re-estructuración...», cit., p. 152.

<sup>43</sup> V. LERNER, *La educación socialista...*, cit., p. 127.

<sup>44</sup> J. SILVA Hrnzoc. *Breve historia de la Revolución Mexicana*, 2.ª ed. revisada, 2 vols., México, FCE, 1972, II, pp. 307-309.

El nuevo *modus vivendi* informal hizo -según Blancarte- que, sin alterar la Constitución, el Estado tolerase la educación católica impartida en colegios privados y las manifestaciones públicas del culto, y que la Iglesia, a cambio, apoyase o no se opusiese a la política educativa y de transformación socio-económica del país. Fue suficiente esta separación de esferas de actividad para que cesaran los movimientos anticlericales en el católico México. Los derrotados españoles que llegaban por entonces a México, dejando atrás una fama de ateos «come-curas», no tuvieron problemas para comprender a un mexicano que dijo -después de no haberse oído tales palabras en boca de un presidente desde hacía muchos años- «soy creyente» 45.

---

<sup>45</sup> R. BLANCARTE, *Historia de la Iglesia...*, cit., p. 95, YJ. MEYER, *La Cristiada...*, cit., vol. 1, p. 365. El presidente era Manuel Ávila Carnacho.



# *Curas y liberales en la revolución burguesa*

*Juan Sisinio Pérez Garzón*

Quizás sea una obviedad que el anticlericalismo haya que descifrarlo como un hecho que, en su propio concepto, no puede existir sino como réplica a un poder evidentemente clerical. En tal caso, habrá que desembarazarse de un tópico historiográfico fraguado por sectores partidarios y que arrastra en su inercia y comodidad explicativa a investigadores de autoridad incuestionable <sup>1</sup>. Precisamente fueron textos y panfletos, elaborados por el clero con carácter militante y con fines hagiográficos, los que lanzaron, al socaire de sus primeras derrotas políticas, el anatema del *anticlericalismo*. Definieron así, de modo peyorativo, por su negatividad, el comportamiento y las medidas que el liberalismo adoptaba en el proceso de organización de un Estado y de un mercado desde los principios de soberanía nacional, representatividad ciudadana y libertades económica y de pensamiento. Eran principios revolucionarios que abolían siglos de monopolio cultural, de inmovilización de bienes y de taifa política. Sin embargo, desde sus primeros pasos el liberalismo español -hay que destacarlo- es católico no sólo por definición constitucional, sino también por prohibición de la libertad religiosa, una cuestión que se plantearía con excesiva tardanza.

Ya cuando la guerra de 1792 contra la revolución francesa, se

---

<sup>1</sup> Que Alejandro NIETO -quizás sea el más reciente ejemplo-s- escriba que «cierto es, desde luego, que en España siempre ha habido una veta anticlerical, proclive a la violencia física», es un reflejo de cómo se desliza el tópico en una obra, por lo demás, recomendable, *Los primeros pasos del Estado constitucional. Historia administrativa de la Regencia de María Cristina de Borbón*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 488.

articuló la visión teocrática de la historia de los reinos hispanos <sup>2</sup>. Con Napoleón se convertía en cruzada, mientras en paralelo, y gracias a las libertades establecidas por los constituyentes gaditanos, se propagaba con fuerza la idea de que el liberalismo no sólo era importación extraña al carácter español, sino que se guiaba por móviles antirreligiosos o anticlericales y, por tanto, antiespañoles. Inventaron la sinonimia de anticlericalismo con, por lo menos, descreimiento, si no ateísmo antiespañol. Semejante falacia se ha transmitido sistemáticamente por escritores clericales <sup>3</sup> a lo largo de todo el siglo XIX. Escribieron martirologios urgentes y bien adobados sobre cuantos frailes morían a manos de los liberales, unas obras hagiográficas que fueron soporte para que el fraude ideológico adquiriese apariencia científica en la obra de Menéndez Pelayo. Desde los años de la Restauración, y ya metidos en el siglo XX, con el impulso de nuevos espacios de poder clerical, la réplica anticlerical adquiere contenidos enteramente distintos a los del inicio de la revolución liberal. El discurso conservador en sus distintas modalidades fue unánime al fraguar el estereotipo de la violencia anticlerical, que desde entonces se transformó en un ingrediente decisivo de ese otro tópico más trágico y tan arraigado cual es el de la tendencia fratricida del carácter español.

En efecto, el análisis de las violencias anticlericales durante la primera fase de la *revolución española* – así la llamaron los coetáneos –, puede ser la ocasión para revelar no sólo actores, actitudes, conflictos, intereses, idearios y consecuencias, sino también para descubrir la imposibilidad de engarzar historiográficamente o políticamente – a veces se simultanean – tales sucesos con los que luego acontecieron en el siglo XX. Hubo, ante todo, la violencia de un estamento que se negaba a perder sus privilegios. No se olvide que la Inquisición constriñe el pensamiento hasta de los más poderosos ilustrados, y que la cárcel fue realidad para unos y terror para todos. Cuando se establece el reinado desamortizador de José I Bonaparte, una multitud de frailes se lanzan al monte, literalmente, contra el gobierno que los desposee.

---

<sup>2</sup> Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Edicusa, 1971.

<sup>3</sup> El motín anticlerical de julio de 1834 ofrece un buen ejemplo de la rápida literatura hagiográfica y antiliberal que generó: el relato del jesuita I. M. LERDO, *Relación del tumulto irreligioso acaecido en Madrid en los días 17 y 18 de julio de 1834*, está escrito al mes siguiente, se editó de forma manuscrita en 1875, y se publicó de nuevo en 1921 por la editorial de los jesuitas. Ha sido referente para distintas investigaciones posteriores sobre tales acontecimientos.

En este momento comienza el ciclo de violencia clerical que es constante hasta el fin de la guerra civil o carlista de 1833-1839. Hubo respuestas anticlericales y fueron violentas en dos ocasiones: primero, bajo la forma institucional de un ejército que aplasta la insurrección guerrillera durante el trienio liberal; y luego, en los motines de los veranos de 1834 y 1835, asonadas locales y aisladas, aunque dentro de un contexto de abordaje a las posesiones eclesiásticas y de odio por la participación clerical en el bando de don Carlos.

## 1. ¿Contra el clero o contra el feudalismo?

Desde el último tercio del siglo XVIII arrecian las críticas a aquellas instituciones que por su persistencia feudal estorbaban el despegue no sólo de la «riqueza pública», sino de esas «clases laboriosas y honradas» que constituían el soporte de dicha riqueza<sup>4</sup>. La lucha contra las «manos muertas» no sólo pretendía la movilidad de la propiedad y la articulación de una *riqueza nacional*, sino también el establecimiento de la soberanía de esa nueva entidad que se está fraguando como expresión de lo público, el Estado. Un Estado que desde la Constitución de Cádiz se identifica con la nación, y al que deben plegarse todas las instituciones y personas. Así, ni la iglesia con sus bienes vinculados, ni las instituciones municipales o los mayorazgos aristocráticos, ni los privilegios estamentales ni todo el entramado de explotación señorial se ajustaban a las nuevas exigencias del Estado liberal que, tal y como estaba implantado en Inglaterra o Francia o en Estados Unidos, ofrecía ejemplos de notoria *riqueza nacional* a la mirada de los ilustrados y de los primeros liberales españoles.

En este sentido, las medidas que se toman desde los años de Carlos III no son anticlericales. Son antifeudales. Tratan de limitar privilegios y de reformar una institución anclada en el medievo<sup>5</sup>. Se adoptan medi-

---

<sup>4</sup> Para los nuevos conceptos que de modo embrionario propugnan otra realidad política, y para el antagonismo con la propiedad amortizada, ver A. ELORZA, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970; Concepción DE CASTRO, *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*, Madrid, Alianza editorial, 1996, y el planteamiento global reelaborado por Gonzalo ANES, *El siglo de las luces*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

<sup>5</sup> Un historiador nada sospechoso de anticlericalismo describe la iglesia de las primeras décadas del siglo XIX, en concreto del sexenio absolutista bajo Fernando VII,

das que afectan tanto a los bienes de propios y al patrimonio real como a la iglesia, cuyas primeras desamortizaciones se realizan, las de 1798 y 1805, con permiso papal y a través de una comisión mixta con eclesiásticos. En semejante rumbo antifeudal, la coyuntura de 1808, con la entrada de las tropas de Napoleón en la península y la subsiguiente organización de unas juntas con tareas soberanas, adquiere contenidos revolucionarios de forma que las medidas contra eso que se llama *antiguo régimen* se hacen urgentes y radicales. Procede recordar que el rey José I Bonaparte suprime en 1809 las órdenes religiosas para que la venta de sus bienes se aplique a la deuda pública, a la par que las Cortes de Cádiz -extraordinarias en su convocatoria y constituyentes en su ejercicio soberano— legislan en 1811 la abolición del régimen señorial, con lo que esto supone para todos los bienes eclesiásticos.

En definitiva, con las desamortizaciones bajo Carlos IV, una sexta parte de los bienes eclesiásticos se habían privatizado, y con José Bonaparte, aunque no consten datos exactos, el proceso adquirió mayor envergadura. Tan apetitosa fórmula de amasar fortunas era difícil de paralizar. Por otra parte, la privatización y liberalización de las posesiones estamentales -fuesen eclesiásticas, de la aristocracia o también de realengo— constituían un factor irrenunciable del impresionante proyecto de organización social que abordan las Cortes de Cádiz, en cuya tarea legislativa se expresa todo un programa cuyo carácter revolucionario de contenido liberal burgués no se puede negar, por más que pretenda mixtificarse historiográficamente. En este sentido, la destrucción de cuanto se consideraba estorbo feudal abarca distintos ámbitos de la estructura social, y no era un ataque de contenido exclusivo anticlerical, como tempranamente comenzó a divulgar un sector del propio clero. Al contrario, también fue antiaristocrático, antigremial y obviamente antimonárquico, si es que el rey pretendiera ser absoluto. La soberanía nacional no permitía otros poderes enquistados en el nuevo Estado que se construía y la abolición del régimen señorial era el principal argumento al respecto, así como la propia organización de un poder representativo, revocable y repartido en su ejercicio.

No se trataba, por tanto, de medidas anticlericales por más que desde entonces se definieron como tales por la correspondiente publi-

---

por su «ropaje barroco sobre una estructura medieval [...] la misma estructura desigual e irregular de las viejas diócesis de la reconquista, salpicadas de territorios autónomos, de jurisdicciones exentas territoriales o personales»: Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo xix. Trienio constitucional*, Madrid, CSIC, 1973, p. 23.

cística clerical, porque no pretendían abolir el clero sino reformar la institución, integrarla con nuevas tareas en el Estado liberal y para eso tenían que suprimir sus privilegios y *nacionalizar* esos bienes que se consideraron injustamente vinculados -atados literalmente- a una institución cuyo fin no era la acumulación de riquezas. Eran los argumentos y las razones del sector reformista del clero. Además, el propio liberalismo -**un** dato tan poderoso que se *olvida*- proclamó por unanimidad en el artículo 12 del texto constitucional de Cádiz que «la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera». ¿Hay que recordar que de los 308 diputados, 97 eran sacerdotes -**es** cierto que del clero secular-incluyendo tres obispos? Lógicamente no fueron un bloque ideológicamente compacto. Hubo un sector reformista y regalista de clérigos en cuyos hombros se descargó la responsabilidad de impulsar la reorganización del nuevo papel de la iglesia dentro de un Estado liberal <sup>6</sup>. Pero antes ya había tenido lugar la eclosión de una publicística virulentamente clerical y antiliberal en las tempranas fechas de la guerra contra la Convención (1792); y cuando la guerra contra los Bonaparte la reacción clerical aportó figuras de pensamiento tan fanático como F. Alvarado con sus *Cartas del filósofo rancio*, fray R. Vélez con su *Preservativo contra la irreligión*, o J. J. Colón con su *España vindicada*. Propugnaban la «Santa Crueldad» contra los liberales por extranjerizantes y enemigos de la «patria católica». Era, sin duda, el inicio de la violencia clerical.

Por otra parte, para comprender los acontecimientos políticos a partir de estas fechas, hay que considerar un dato revolucionario en sí mismo: que se había roto el monopolio de la acción política, que el *pueblo* y la *nación* irrumpen como sujetos de los procesos políticos y también como conceptos de aval para distintos intereses. En semejante praxis se modifican recursos, se combinan variables de organización y de control de objetivos y se inaugura el protagonismo ante todo de los sectores burgueses, pero en esa dinámica social la acción colectiva abarca e impregna con identidad propia a extensos grupos sociales en un proceso que llevaría a la democratización política. En efecto, desde 1808 la guerra y la revolución se organizan con la cobertura del nuevo ente soberano, la nación, realidad social que permite una fabulosa eclosión de la actividad política. Todos son partícipes y héroes a la par: cam-

---

<sup>6</sup> Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo español y la iglesia*, Alicante, Diputación Provincial, 1985.

pesinos guerrilleros, frailes exclaustros por Napoleón que incendian la península de violencia, artesanos y menestrales organizados en milicias populares, comerciantes y burgueses activistas, abogados libre-pensadores... Toda una sociedad en ebullición que participa en las Juntas, que se arma primero para defender su territorio y de inmediato para organizar unos cambios sociales que se ciernen como imprescindibles y que pretenden acabar con los privilegios acumulados durante siglos <sup>7</sup>.

Las reformas previstas y los planes desamortizadores sólo se pudieron acometer en el Trienio constitucional. Los seis años que median entre una etapa y otra fueron algo más que un paréntesis absolutista, porque la iglesia, en sus diversas instituciones, no sólo recuperó bienes y privilegios, sino que adquirió un protagonismo ideológico desorbitado, cuando además el rey Fernando VII tuvo la oportunidad de renovar la mayoría del episcopado con personas afines <sup>8</sup>. Esos seis años no fueron baldíos para el rearme de argumentos teocráticos y para sostener la primacía clerical en la vida política y social. Pero sobre todo, la iglesia introdujo un elemento inédito en la realidad política al hacer del fanatismo del púlpito y del confesionario semilla de división en la sociedad española. De este modo, el clero llegaba al restablecimiento constitucional de 1820 con tal fuerza que constituyó un ingrediente decisivo para desencadenar las revueltas armadas del absolutismo y para justificar la invasión de los «cien mil hijos de san Luis».

## **2. La organización de la violencia clerical: insurrección guerrillera y represión institucional**

Al restablecerse la Constitución, sucedieron expresiones de violencia para borrar los instrumentos con que el absolutismo había pretendido cortar de raíz las innovaciones; en concreto, contra lo que simbolizaban las cárceles de la Inquisición <sup>9</sup>. La libertad de imprenta abrió de inme-

---

<sup>7</sup> Ver J. FONTANA, *La quiebra de la monarquía absoluta, 1814-1820*, Barcelona, Ariel, 1971.

<sup>8</sup> Es básica, para el siglo largo que abarca, la obra de William J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

<sup>9</sup> Una primera expresión anticlerical del pueblo tuvo lugar en marzo de 1820 en Madrid. Al día siguiente de restablecerse la Constitución, gentes del pueblo asaltaron las cárceles de la Inquisición, sitas en la plaza de Santo Domingo, para buscar los

diato las críticas a las instituciones y personas que representaban el absolutismo. El ataque se dirigió sobre todo contra los empleados públicos y contra la iglesia como estamento privilegiado y como soporte del despotismo. La sátira diferenció al párroco, útil en su tarea, del «canónigo holgazán» y del «fraile pedigüeño», y la crítica también distinguió entre abolir, por un lado, injusticias como el diezmo o la parálisis económica de bienes acaparados por frailes y órdenes inútiles socialmente, y por otra parte la necesidad de mantener el culto de una religión que se transformaba en *nacional*. Era el programa liberal en el que se asignaban a la iglesia tareas sobre todo parroquiales para lo que, a cambio de *nacionalizar* sus *bienes*, se garantizaba su mantenimiento, porque los liberales -como reconoce M. Revuelta- «no dejaron de sentirse buenos católicos»<sup>10</sup>.

En efecto, el 9 de julio de 1820 abrían sus sesiones las Cortes. De los 150 diputados, eran clérigos 34 esta vez, pero sin las diferencias existentes cuando las Cortes de Cádiz. Ahora formaban un bloque reformista en una cámara que de inmediato reinició la tarea interrumpida en 1814: el 31 de agosto se aprobaba la supresión -no expulsión- de la Compañía de Jesús y en apenas dos meses -el 25 de octubre- se votó la ley de reforma de regulares con un principio rotundo y explícito, que «la religión cristiana nunca puede estar en contradicción con la prosperidad de los pueblos», y que era justo, por tanto, que «los pueblos» reclamasen aquello que salió de ellos<sup>11</sup>.

Las disensiones entre los liberales, sin embargo, se hicieron palpables nada más comenzar la nueva etapa constitucional y procede subrayarlas porque facilitaron a los absolutistas las expectativas en sus actividades conspiratorias. Muy pronto, en octubre de 1820, la ley de

---

instrumentos de tortura en los lóbregos calabozos que tanto pánico habían suscitado en la mentalidad popular, atemorizada durante siglos por dicha institución para doblegar cualquier protesta. Similar operación ocurrió en Zaragoza, donde hubo tiros, Barcelona, Valencia (donde estaba preso el conde de Almodóvar), Mallorca, Sevilla... Ver Luis ALONSO TEJADA, *Ocaso de la inquisición en los últimos años de Fernando VII*, Madrid, Zero, 1969, pp. 23-28.

<sup>10</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa...*, p. 59. Para la obra de S. MIÑANO, publicada en abril de 1820, ver la reedición de *Lamentos políticos de un pobrecito holgazán*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, con introducción de V. BOZAL.

<sup>11</sup> Se modificó, además, el fuero eclesiástico por incompatible con la igualdad constitucional (Decreto de 26 de septiembre de 1820) y la Ley de Imprenta de 22 de octubre redujo las prerrogativas de censura de los obispos sólo a los escritos sobre textos de la sagrada escritura o dogma. Para las medidas legislativas de reforma del clero, ver M. REVUELTA, *Política...*, cap. 3.

regulares daba ocasión para organizar una resistencia con cobertura popular desde el campesinado, porque éste sufría las inmediatas consecuencias de la desvinculación y privatización de unos dominios a los que también aspiraba pero por los que no podía pujar. Además, el restablecimiento de la legislación gaditana prendió con nuevas energías las expectativas antiseñoriales contenidas en un decreto -el de agosto de 1811 de abolición de los señoríos- de ambigua resolución <sup>12</sup>. Por otra parte, el rey y su camarilla -hay que destacar el factor de arbitrariedad y zafiedad política que suponía tal camarilla como cobertura para un jefe de Estado- también iniciaron sus conspiraciones desde esos precisos instantes, aprovechando la conflictividad que suscitaban las novedades liberales. En el mes de noviembre de 1820 comenzaba de modo patente el enfrentamiento entre un rey que activaba los resortes para restaurar el absolutismo y unas instituciones constitucionales atrapadas en la propia inviolabilidad del monarca.

A los pocos días de la firma real de la ley de reforma de regulares, se organizaban los primeros conatos abiertos para restablecer el absolutismo <sup>13</sup>. Sin embargo, el periódico *El Universal* -nada sospechoso de radicalismo- realizaba un análisis optimista de la consolidación del «espíritu público» -léase del régimen liberal-, subrayando el fracaso de los conatos anticonstitucionales de Ávila y Burgos (en los que aparece el clero como instigador), y con una conclusión tan partidaria e irónica como reveladora del ánimo existente: «... no se ha visto que las grandes reformas, hechas por las Cortes -escribía-, hayan causado en ninguna provincia alteraciones ni descontentos: ninguna se ha dispuesto a defender los refectorios de los Gerónimos; y hay muchas personas que se preparan a comprar las hermosas fincas de los Cartujos» <sup>14</sup>.

El hecho es que en paralelo el nuncio y diversos prelados obstaculizaban las propuestas de las Cortes para reformar la iglesia; en enero de 1821 se capturaba en Galicia a una autodenominada Junta Apostólica, y las partidas realistas resurgieron en las provincias de

---

<sup>12</sup> Sobre tan decisivo decreto y sus consecuencias, Francisco HEHNÁNDEZ MONTALBÁN, *La abolición de los señoríos en el proceso revolucionario burgués*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990, 2 vols.

<sup>13</sup> Para la evolución política de estos momentos, detalles de los enfrentamientos y distintas actitudes e intereses, ver Alberto GIL NOVALES, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823). Las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid, Tecnos, 1975, 2 vols., y I. S. PÉREZ GAHZÓN, *Milicia nacional y revolución burguesa*, Madrid, este, 1978.

<sup>14</sup> *El Universal*, 20-xl-1820.

Toledo, Burgos, Álava y Asturias. Pero esto no alborotó tanto los ánimos de los liberales como el descubrimiento de una conjura absolutista en pleno corazón de la capital política, en Madrid, protagonizada por un capellán de honor del rey, antiguo párroco de Tamajón, el cura M. Vinuesa.

Preso el 29 de enero el cura Vinuesa, la gente de Madrid insultó al rey a su paso por las calles por considerarlo el instigador de todas las revueltas realistas que surgían por tierras de Valencia, Cataluña, Álava, Burgos, Galicia y Toledo. Las Cortes, en defensa del régimen constitucional, legislan en estas fechas -el 17 de abril de 1821- las penas para los delitos de conspiración contra la Constitución, que afectaban tanto a los propósitos revolucionarios como a los reaccionarios. Pero hay que destacar de nuevo la mentalidad del legislador liberal. Establecía la pena de muerte para el conspirador no sólo anticonstitucional, sino también para el que actuase contra la religión católica; un aspecto del liberalismo español que procede reiterarlo para captar el significado de sus medidas para reformar la iglesia. También se debatía en las Cortes la supresión de la mitad del diezmo, un impuesto contra cuya injusticia se argumentaba por haberse cargado durante siglos sobre las exclusivas espaldas del campesinado, y que se reformaba para dedicar la otra mitad obligatoriamente a la dotación del culto y del clero parroquial, mediante su recaudación estatal. Se restaba al estamento eclesiástico una fuente de poder económico indudable. Otros decretos de las Cortes -de abril y mayo de 1821- recortaron privilegios ancestrales de la iglesia o dictaron medidas contra los eclesiásticos que abusaban de su ministerio y andaban en cuadrillas de facciosos, en abierta rebelión contra el régimen constitucional.

Mientras tanto, se celebraba el juicio al cura Vinuesa y las gentes liberales esperaban sentencia de horca, tal y como pedía el fiscal, pero el juez lo condenó a diez años de presidio. Tuvo lugar entonces el primer acto organizado de violencia anticlerical dentro del proceso revolucionario liberal. Cundió la noticia de que se le ajusticiaría popularmente el día 4 de mayo. No se tomaron medidas. Por la tarde una cuadrilla de «unos ciento cincuenta miserables», en términos de M. Lafuente, después de dar gritos en la Puerta del Sol, se dirigió a la cárcel y forzó la entrada, vigilada por milicianos atomorizados, mataron a Vinuesa y destrozaron su cabeza a martillazos... 15. Se intentó hacer

---

<sup>15</sup> M. LABRENTE, *Historia de España*, Barcelona, 1881, V, p. 367, en que narra, además, cómo la «muerte fue celebrada por la gente vulgar con soeces cantares».

lo mismo con el guerrillero realista *El Abuelo*, pero lo impidieron los guardianes. También en esos días de mayo cayeron en combate varios eclesiásticos como integrantes de las partidas de los curas Merino y Salazar a las que derrotaba el Empecinado el 2 de mayo de 1821.

La lucha antiliberal, sin embargo, era de carácter internacional, porque en otros frentes las tropas austriacas abolían el régimen constitucional de Nápoles y el papa Pío VII anatemizaba a los carbonarios -muchos de ellos refugiados en España- ordenando que se les denunciara so pena de excomuni6n. Los sectores sociales absolutistas contaban en Espa~a, por tanto, con apoyos internacionales, tal y como se mostraría de inmediato. En el verano de 1822 adquirió un extraordinario empuje la sublevaci6n absolutista, con la conspiraci6n descarada de la corona -ahí estuvieron los acontecimientos del 7 de julio en Madrid-. Las partidas realistas contaron con la presencia abrumadora de clérigos, no sólo como capellanes, sino como cabecillas y guerrilleros activos y además como organizadores de las juntas absolutistas que se establecían como poder alternativo en las zonas bajo su control. Semejante agitaci6n insurreccional -extendida por una amplia geografía- se puede valorar como una auténtica *jacquerie* anticonstitucional, no sólo contra la desposesi6n de bienes, que afectaba tanto a los frailes como a los propios campesinos sometidos a nuevos propietarios, sino también contra las costumbres y valores que suponía el carácter burgués del régimen. Por otra parte, en esta insurrecci6n campesina también tuvieron cabida aspectos antifeudales para cuya abolición, sin embargo, no vislumbraron el apoyo eficaz de unos liberales más obsesionados con acceder a los flamantes *bienes nacionales* que en mejorar la condici6n secularmente subordinada del campesinado, salvo excepciones de una minoría liberal.

Sin adentrarnos en la complejidad social de tal sublevaci6n, baste retener un elemento «indiscutible» -en palabras de quien la ha investigado con análisis preciso-, «que los eclesiásticos fueron agentes decisivos en el desencadenamiento insurreccional de 1822»<sup>16</sup>. Así, contando con la obra mencionada de J. Torras, sólo cabe destacar que 1822 está considerado por la historiografía eclesiástica como el año inaugural de la «triste costumbre» de esas «rachas de anticlericalismo,

---

<sup>16</sup> Jaume TORRAS, *Liberalismo y rebeldía campesina, 1820-1823*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 19. Para el relato y sociología de la insurrecci6n de 1822, ver sobre todo pp. 56-148.

traducidas en sacrilegios y acciones represivas y sanguinarias contra el clero»<sup>17</sup>. Se trataba, sin embargo, de la réplica a la insurrección absolutista porque el análisis de la espiral de violencia es elocuente al respecto. Cuando el Trapense tomó La Seu d'Urgell el 21 de junio de 1822, la acción se hizo famosa porque el fraile acaudilló el asalto, subido a la escala, con el crucifijo en la mano, y mató personalmente y con saña a los prisioneros. En efecto, en Cataluña destacaron como líderes de la sublevación armada absolutista los clérigos. El Trapense bendecía a la gente que se le arrodillaba a su paso, fingía revelaciones, montaba con el hábito remangado para «embotar las balas enemigas y hacerlo invulnerable: llevaba en su pecho un crucifijo, y sable y pistolas pendientes de la cintura». La primera ocasión en que mostró su ferocidad fue cuando se enfrentó al ejército constitucional en Cervera, incendió la población por dos ángulos opuestos, sembró las calles de cadáveres y vengó así a los capuchinos que habían matado los soldados en respuesta a los disparos desde el convento.

La situación en 1822 no está exagerada por la pluma de M. Lafuente: «la guerra civil ardía entre tanto en la península, devastando principalmente las provincias de Cataluña, Aragón, Navarra y Vizcaya, y en escala inferior las de Castilla, Galicia, Valencia y Extremadura, alcanzando también a las Andalucías»<sup>18</sup>. En Cataluña es donde la insurrección absolutista recibe una réplica anticlerical más violenta. La proclama de la regencia de Urgell se quemó en Barcelona, se detuvieron a los desafectos al régimen, en su mayoría frailes, y en esa dialéctica de guerra civil, la ciudad fue escenario de asaltos a los conventos de capuchinos, dominicos, franciscanos y agustinos con un balance de más de cincuenta muertos, y también de deportaciones de frailes, medida que se repitió en Valencia y en Orihuela. Era la réplica colectiva de venganza contra las órdenes religiosas insurrectas. También hubo la respuesta institucional a través del ejército, dirigido por Mina, con decisiones de violencia inusitada, como la de Castellfullit. En ese transcurrir de la violencia, la espiral se hizo cada vez más feroz y ocurrían casos como el asalto y muerte del obispo de Vic, o el fusilamiento de veinticinco frailes en Manresa o la devastación del monasterio de Poblet, no a manos de los soldados liberales, sino de los campesinos de los pueblos vecinos que talaron bosques y profanaron tumbas por

---

<sup>17</sup> M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa...*, p. 364.

<sup>18</sup> La cita sobre el Trapense, en M. LAFUENTE, *Historia...*, V, p. 389. La última, en *[ibid]*, p. 402.

el «clamoreo de las lisonjeras voces de libertad e igualdad», según el propio abad, aunque sus tierras ya estaban vendidas a particulares, o quizás por esto precisamente.

Las Cortes, además de la represión militar, consideraron necesarias otras medidas para «mejorar el estado político de la nación» y fomentar el «entusiasmo público», como el patrocinio de obras de teatro, las canciones patrióticas, los convites cívicos, pero sobre todo que los obispos publicaran pastorales en que «clara y terminantemente» manifestaran el acuerdo de la Constitución con la religión católica y que además controlasen a aquellos clérigos de sus diócesis que anduviesen «con la facción». Literalmente pedían las Cortes a los obispos que no se desacreditase con calumnias «nuestra santa revolución»<sup>19</sup>. Y es que la revolución española no quería en ningún caso despegarse de su contenido religioso, nunca legisló contra el catolicismo sino contra los privilegios que justo en esos meses se trataba una vez más de abolir sin lograrse porque la corona ejercía reiteradamente el veto en la cuestión de los señoríos. No obstante, el régimen constitucional estaba ganando la partida. Las Cortes extraordinarias de 1822 organizaron un ejército suficiente para vencer. En diciembre había triunfado Mina en Cataluña y la regencia absolutista de Urgell se refugiaba en Francia. Pero ya se había decidido en Verona la invasión de España.

De los acontecimientos sobre la restauración del absolutismo, importa retener algunas cuestiones. Ante todo, la pérdida por los nuevos propietarios de los bienes comprados en la desamortización porque el rey restableció en todas sus propiedades a las órdenes religiosas, por más que se había producido una fabulosa exclaustración de frailes y monjes. Pero sobre todo ideológicamente la reacción fue espantosa. Las voces de rey absoluto, inquisición y religión eran consigna en labios vengativos que hicieron de la horca de la plazuela de la Cebada, donde ejecutaron a Riego, el símbolo de la nueva etapa. De estos años quedó una memoria colectiva entre la población liberal contra los frailes y contra los voluntarios realistas por sus tropelías. Las venganzas que al cabo de diez años se ejecutaron en algunas ciudades españolas no se explican si no se retiene la importancia de tan humillante vejación sufrida ciudad por ciudad por esas «clases acomodadas» que habían apoyado la revolución. En tal dialéctica de poder absolutista, cabe destacar el nuevo estallido de violencia expresado esta vez en Cataluña, en agosto de

---

<sup>19</sup> Las últimas citas, en M. LAFUENTE, *La Historia...*, pp. 367 Y 403.

1827 -1a guerra de los «agraviats»- con un reiterado protagonismo de los frailes en la junta de Manresa. Pero a estas alturas, dentro de la propia administración absolutista se manifiestan voces que plantean la necesidad de ajustarse a las exigencias de un Estado acorde con la evolución del siglo. Es un proceso que ahora sólo basta enunciarlo para comprender el paulatino ascenso de los liberales a la muerte del último rey absoluto 20.

### 3. La violencia anticlerical: ¿pánico colectivo o táctica para la excomunión?

Los motines cuya violencia dio apellido anticlerical al liberalismo ocurrieron de nuevo en un contexto de guerra civil y de exigencias revolucionarias. Fueron peldaños en la estrategia para organizar el Estado liberal y expresaron en su desarrollo los conflictos que anidaban en los ámbitos urbanos, con sectores populares armados en milicias y con la urgencia de los sectores burgueses por recuperar propiedades adquiridas en otras desamortizaciones, además de ampliar sus riquezas. Por lo demás, los liberales españoles habían adquirido experiencias decisivas tras las dos etapas de absolutismo con Fernando VII 21. Se puede afirmar que si en algo eran unánimes los liberales era precisamente en doblegar el poder eclesiástico y en ampliar la clase de propietarios a expensas de los dominios y posesiones clericales. Sin embargo, la definitiva implantación del Estado liberal no fue fácil. Costó una guerra civil de seis largos años. Y en dicho escenario, de nuevo la iglesia como pieza clave, ya por la participación de un sector en la misma guerra, ya por sus maniobras jerárquicas desde Roma hasta la pastoral del último obispo. Una obra coetánea, elaborada como diario político de *Fastos o efemérides*, arrancaba significativamente la *guerra civil* desde octubre de 1832, y en su preámbulo el anónimo autor establecía con clarividencia que «cuanto más complicada es la revolución de un Estado... más duradera y pertinaz es la lucha trabada entre los partidos disidentes.» 22 En efecto, en dicha obra se puede seguir la concatenación

---

20 Para el análisis de este proceso, Iosep FONTANA, *La crisis del Antiguo Régimen...*

21 Para comprender las nuevas tácticas de los liberales y su frustración utópica, ver el sugerente estudio de Irene CASTELLS, *La utopía insurreccional del liberalismo. Torrijos y las conspiraciones liberales de la década ominosa*, Barcelona, Crítica, 1989.

22 *Fastos españoles o efemérides de la guerra civil desde octubre de 1832*, Madrid, Imprenta de don Ignacio Boix, 1839.

de conspiraciones y movimientos de esos voluntarios realistas que enarbolan sus armas ya para aclamar al obispo Abarca, ya para reconocer al infante Carlos como alternativa. Era el arranque de una guerra civil en la que la participación eclesiástica una vez más fue decisiva, tal y como el propio nuncio reconocía en diciembre 1833<sup>23</sup>.

A la altura de 1834, la heredera no tenía más de tres años y su madre ejercía la regencia desde una situación ilegal. Estaba embarazada y ya no era la viuda de un monarca cuya herencia de poder absoluto era el soporte para nombrar gobiernos y llevar las riendas de la regencia. Estaba, por tanto, en manos de los liberales. El enfrentamiento por la herencia de la jefatura del Estado en pugna no era sólo una cuestión familiar. El equilibrio que trataba de organizar Cea Bermúdez desde un absolutismo reformador se derrumbó y a inicios de 1834 la regente tuvo que decidirse de forma ya irreversible por el sector liberal. El gobierno de Martínez de la Rosa, liberal notorio por más que fuera excesiva su timidez reformista, inauguraba un proceso que, aunque suscitara la impaciencia de sus coetáneos, encauzaba las estructuras del régimen parlamentario<sup>24</sup> y sobre todo, la impaciencia tenía un motivo que no se ocultaba, recuperar cuanto habían invertido en bienes desamortizados durante el trienio constitucional.

Pasaban los meses sin lograrse la victoria mientras se conocía de modo fehaciente la participación combativa de curas y frailes, cuyo apoyo a los insurrectos en alimentos y armas era una realidad que se propagaba diariamente desde la prensa liberal. El gobierno de Martínez de la Rosa respondía con medidas tan excesivamente cautelosas que ni mermaban el recelo de la jerarquía eclesiástica, ni lograban el apoyo del grueso de los liberales. Los ánimos se enardecían y la guerra era un coste que siempre recaía sobre los mismos contribuyentes de un sistema impositivo al que no contribuían ni el clero ni los privilegiados. Las esperanzas políticas de aquel pueblo urbano que había vislumbrado posibilidades de igualdad y en el que había calado el discurso de la libertad hacía poco más de diez años seguía considerando al fraile como un parásito. Las tropas de la heredera Isabel, mientras tanto, no daban más que traspiés. Se exigían decisiones radicales. Además, celebradas las escuetas elecciones entre el reducidísimo sector con derecho a participar en el estamento de procuradores, habían logrado

---

<sup>23</sup> Para una versión ajustada y argumentada de tal participación, William J. CALLAHAN, *Iglesia, poder...*, pp. 146-154.

<sup>24</sup> Ver A. NIETO, *Los primeros pasos del Estado...*

introducirse en las Cortes del Estatuto destacadas personalidades del liberalismo revolucionario de antaño.

Así se llegó a julio de 1834. En los primeros días estaba de paso por Madrid el ejército de Rodil, procedente de la frontera con Portugal, donde había rechazado al pretendiente absolutista, camino del norte para relevar a Quesada que no lograba controlar a los sublevados. Había seguido en su ruta justo el trayecto de una epidemia de cólera que tenía aislada Andalucía y que había obligado a cercos sanitarios en La Mancha. Pues bien, después de atravesar las zonas más contagiadas, en contra de cualquier precaución sanitaria, hacía parada en Madrid y de inmediato se dieron los primeros casos de cólera <sup>25</sup>. Ante los primeros casos detectados en Vallecas, la familia real se retira a la Granja de san Ildefonso el 29 de junio y se ordena un cordón militar doble de protección entre el Tajo y Navacerrada para impedir que afectase a la corte. ¿Por qué, sin embargo, en esos mismos días se permitía hacer parada en la capital a un ejército sospechoso de contagio? ¿Para mostrar a la corona el carácter político de la fuerza militar que dirigía uno de los más destacados *ayacuchos* con unas tropas fieles a las que María Cristina pasa revista en la lejanía y sin entusiasmo? ¿y esa lejanía era miedo al contagio o recelo «de toda manifestación del espíritu público», términos con los que M. Lafuente <sup>26</sup> sugiere la escasa simpatía de la regente por ver defendida su causa por tales tropas?

El hecho es que Rodil tampoco dominó la insurrección y además desde el 12 de julio el pretendiente Carlos hacía su presencia en España proclamándolo en manifiesto desde Elizondo. Estas noticias llegaban a Madrid el día 15, mientras el ritmo de expansión de la epidemia se hacía exponencial en sus barrios más populares. La Junta de Sanidad había establecido el 10 de julio cinco casas de socorro para atender a los enfermos. El ambiente entre las clases populares de los barrios más empobrecidos adquiría tintes apocalípticos, morían más de quinientas personas diarias desde el día 15. El día 17 se duplicaron estas casas y el gobierno entregaba 1.500 reales a cada una de las sesenta y dos diputaciones de barrio para que se diera incluso asistencia domiciliaria. Era el día en que, por la tarde, se desencadenaba la sangrienta

---

<sup>25</sup> Para la repercusión social y sanitaria de esta epidemia y sobre la estela de contagio que arrastró el ejército de Rodil, el análisis de Javier PUERTO y Carlos SAN JUAN, «La epidemia de cólera de 1834 en Madrid», *Estudios de Historia Social*, núm. 15, 1980, pp. 9-61.

<sup>26</sup> M. LAFUENTE, *Historia de...*, VI, p. 27.

jornada contra los frailes de los conventos instalados en pleno corazón de la capital.

Los sucesos están suficientemente descritos y documentados por historiadores rigurosos aunque difieran lógicamente en la interpretación. Es necesario, sin embargo, recordar los aspectos que subrayan la caracterización de tan inédita acción. Ante todo, un balance aterrador: un total de 73 frailes asesinados y 11 heridos en una jornada de orgía de sangre y venganza. Es el resultado de poco más de doce horas de violencia cuya distribución horaria se ha detallado con precisión <sup>27</sup>. Todo transcurrió en la zona más céntrica de la capital, entre la Puerta del Sol -allí comienza, a las 12 horas, la violencia antiabsolutista con el asesinato de un joven ex realista y celador de los jesuitas-, la plazuela de la Cebada, donde a un conocido realista, en la hora siguiente, se le increpa y mata, el convento de san Francisco el Grande -donde fue mayor el balance de muertes- y las calles de Atocha y Toledo.

Justo en la calle Toledo era asaltado a las cuatro de la tarde un religioso franciscano por un grupo, y a la hora siguiente comenzaba el frenesí de muertes con la irrupción en los jesuitas del Colegio Imperial de san Isidro. Llegaron grupos desde la Puerta del Sol, de la plaza Mayor y de la plazuela de la Cebada, penetraban por la puerta principal, por las tribunas de la iglesia anexa y por la del seminario. El pretexto, corroborar la versión que desde el día anterior habían corrido sobre dos cigarreras de la cercana fábrica de tabacos, decían que sorprendidas con polvos de veneno para echar en las fuentes y que pagadas por los jesuitas. Dentro del convento matan a sablazos a unos, apresan a otros y los linchan en las calles laterales, desnudando y acribillando con escarnio los cuerpos moribundos. La tropa llega a la media hora nada menos que con el capitán general y superintendente de policía, Martínez de San Martín, experto en reprimir motines de liberales exaltados durante el trienio constitucional en Madrid. Les recrimina a los jesuitas el envenenamiento y busca pruebas del mismo, mientras siguen matando frailes a un palmo de su presencia. Uno de los asaltantes

---

<sup>27</sup> S. CAMACHÚ PÉREZ, «Violencia anticlerical en Madrid en julio de 1834», *Almotacín. Revista de la E. U. del Profesorado de EGB de Almería*, núm. 9, enero-junio 1987, pp.69-70, Yen las siguientes pormenoriza el carácter de las primeras víctimas, el asalto al Colegio Imperial, el inmediato al convento de Santo Tomás, a los conventos de padres Carmelitas y de San Francisco el Grande, al de la Merced, y los intentos de asaltos a los padres Trinitarios.

pregunta por el hermano de F. Muñoz, marido de la regente M." Cristina, promete salvarlo y finalizar la matanza.

En efecto, el grupo asaltante se encamina al convento de dominicos en la cercana calle Atocha y aquí ya han tenido tiempo de huir parte de los frailes, pero además de matar protagonizan actos burlescos con mujeres que participaban en la acción: entornan misereres, se visten con ropas litúrgicas y forman una «danza sacrílega que continuaron por las calles de Atocha y Carretas ante la presencia muda de una compañía de tropa»<sup>28</sup>. Ya daban las nueve de la noche cuando se dividen los asaltantes en dos grupos, unos al convento del Carmen, y el más concurrido al de san Francisco el Grande. En el primero se frenó la violencia por parte de un brigadier, pero en el segundo nada menos que estaban acantonados en sus dependencias más de mil soldados del regimiento de la Princesa, cuyos oficiales en ningún momento defendieron a los franciscanos de un tropel que con hachas rompía las puertas del convento para matar, en escenas macabras, a cincuenta frailes. A las once de la noche se marcharon hacia los mercedarios de la actual plaza de Tirso de Molina donde sumaron otras diez víctimas. Era ya la medianoche y se desparraman los participantes en conatos dispersos a otros conventos, ya sin más consecuencias de vidas. Quedaron, sin embargo, el resto de frailes sumidos en el terror: algunos optaron por disfrazarse y refugiarse en casas de amigos, los capuchinos del Prado optaron por la heroicidad de abrir las puertas y esperar orando...

En fin, el disturbio acaba y al día siguiente, a pesar de algunos amagos bullangueros, vuelve el orden político a su cauce institucional. Por lo demás, el cólera se seguía cobrando numerosas víctimas entre las clases populares: prácticamente es en la segunda quincena de julio cuando muere la mayor parte de los 3.564 madrileños contabilizados en este mes. En agosto bajan las víctimas a 834, en octubre a 82, y ya sólo 20 en septiembre y 2 en octubre. La mayoría pertenece a las parroquias de san Martín -con 685 muertes-, San Luis, San Sebastián, San Ginés, San José, San Millán... esas parroquias de los barrios populares a donde pertenecían, sin duda, los integrantes del motín anticlerical y cuya sociología se atisba a través de los datos

---

<sup>28</sup> Relatado en M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La exclaustración (1833-1840)*, Madrid, BAC, 1976, p. 214, con testimonios -hay que subrayarlo- de testigos que eran frailes o partidarios de los mismos. No obstante, es verosímil el desmán, aunque los testimonios clericales recarguen los aspectos sacrílegos.

que del juicio se conservan y en cuyo análisis A. García Rovira desvela la participación evidente de milicianos y soldados junto a menestrales, empleados y mujeres <sup>29</sup>.

El contexto de muerte es irrefutablemente apocalíptico en los barrios populares de la capital: las víctimas del cólera son testimonio elocuente. La participación de milicianos y soldados, por otra parte, se corrobora por testigos fiables e incluso por los datos del juicio. La ambigüedad y hasta notoria pasividad de las diferentes autoridades –de la militar y de la municipal– son de tan sospechosa connivencia que el gobierno obliga a dimitir nada menos que al general Martínez de San Martín –¡contaba con una tropa de nueve mil hombres para mantener el orden!– y al corregidor o alcalde, el marqués de Falces, y al gobernador civil, el duque de Gor, por responsables de esa milicia urbana que, si bien no participa institucionalmente, deja que sus miembros vayan con la enseña y las armas de urbanos a ensartar frailes.

Los ceses ocurrían el día 19, y además Martínez de la Rosa ordenaba la prisión de San Martín. Tenía que demostrar energía: garantizaba a las potencias amigas, sobre todo a Francia y Gran Bretaña, la fuerza de su gobierno y la apertura de las Cortes prevista para el día 24. El juicio iniciado en la Audiencia pronto calmó las sospechas y cargó las culpas procesando a 79 personas (54 civiles, 14 milicianos y 11 soldados de guarnición) en un juicio evidentemente político tanto en su desarrollo como en el desenlace: un ebanista es condenado a muerte y ejecutado el 5 de agosto, y a un músico del regimiento de la Princesa se le ejecuta el 18 de agosto. Ambos por el delito de robo, no de asesinato. Desde esta fecha languidece el juicio y se dan condenas diversas, de galeras y presidio, incluyendo a las mujeres, y también hubo absoluciones. En las sesiones públicas hubo gente apoyando a los encausados. No interesaba alargar más las consecuencias de un proceso que no alcanzaba a esos instigadores que los testimonios clericales señalaron como líderes de las personas amotinadas.

Parece lógico deducir que hubo una programación del motín, pero ¿de qué signo? Porque la víspera de la reunión de las Cortes, el día 23, la policía del recién dimitido San Martín descubre un plan fraguado por «emigrados vueltos del destierro y por notabilidades de la situación» con el fin de cambiar el ministerio y de establecer unas Cortes auténticamente liberales, sin mixtificaciones de *antiguo régimen*. ¿Acaso eran

---

<sup>29</sup> Anna M. GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars* (1832-1835), Vic, Eumo, 1989. pp. 111-121.

ilegales tales pretensiones, cuando al gobierno sólo le alcanzaba la legalidad absolutista emanada de una corona cuya regente la detentaba sin derecho, porque ya no era la viuda del rey absoluto sino la señora vistosamente embarazada por una pareja morganática? El hecho es que al gobierno le dio un respiro la detención de personalidades como Palafox, Romero Alpuente, Calvo de Rozas y Juan de Olavarría, todos de notoria influencia liberal, y junto a ellos la mítica personalidad de Eugenio de Aviraneta, un hombre que en la obra de M. Lafuente se define como «una máquina siempre dispuesta a conspirar... cuya inventiva y cuyos recursos no conocían límites en cuanto a organizar trabajos colectivos»<sup>30</sup>.

En efecto, nada ocurre espontáneamente, y mucho menos «trabajos colectivos» tan sospechosamente escalonados en su violencia durante suficientes horas sin la intervención de alguna fuerza represora. Reconocer tal evidencia y la nada casual concatenación de hechos entre muertos por el cólera, violencia anticlerical y conspiración contra el gobierno, no significa reducirlo todo a una teoría del complot<sup>31</sup>, porque no es incompatible la existencia de una trama organizativa para destruir el poder eclesiástico y derribar el gobierno, con que ésta se solape y aproveche una coyuntura de exasperación popular -por el cólera- para sembrar el terror entre los frailes y servirse de una táctica de pánico para justificar el asalto a las posesiones clericales. El tratamiento que de los sucesos hacía el *Eco del Comercio* dejaba vislumbrar el origen de la instigación de la asonada. Los términos con que transmitía la primera noticia transformaba a las víctimas en «enemigos de la patria», y el linchamiento de jesuitas y frailes se reducía al concepto de «algunas desgracias». Vale la pena reproducir las palabras exactas: «Esta tarde hemos temido que se turbase formalmente la tranquilidad pública de la capital. Ha habido algunas desgracias en los conventos de San Isidro

---

<sup>30</sup> Recordemos que la obra de M. LAFUENTE está redactada desde 1833 por Andrés BORRERO, Juan VARELA y A. PIRALA.

<sup>31</sup> A. GARCÍA ROVIRA (*La revolución liberal*, p. 92) parece conectar obligatoriamente la teoría del complot con el menosprecio al pueblo, pero puede darse una trama organizativa que sepa mover la desesperación popular o los móviles políticos de unas masas que pretenden fines diferentes y que no obtienen beneficio de su propia acción colectiva. Es como la propia autora explica posteriores acontecimientos de 1835 (véase a este respecto el cap. IV de su libro o en concreto la p. 223), en los que, a su vez, I. CASTELLS, *La utopía insurreccional!*..., p. 265, consigna la persistencia de la «fórmula subversiva del pronunciamiento...[que] tuvo su eco en los sectores radicales del liberalismo en su oposición al Estatuto Real».

y Santo Tomás, en donde se dice haberse descubierto algunas pruebas que daban fundamento a las voces que han corrido en los días anteriores acerca de su plan para el envenenamiento de las aguas. Todo puede creerse de la perversidad de los enemigos de la patria, y siempre hemos previsto que ellos se aprovecharían de los momentos actuales para aumentar el conflicto en que estamos...»<sup>32</sup>.

Además, el *Eco del Comercio* -¿una casualidad más?- salió en defensa de los liberales detenidos por conspiración los días 23 y 24, puso en duda la existencia de tal conspiración -¿era agente doble Aviraneta?-, y, en contrapartida, devolvía la acusación al gobierno por su actitud de «extremada generosidad» hacia el partido rebelde carlista, mientras que castigaba rigurosamente «a los que se esfuerzan de un modo más o menos criminal por establecer una libertad mal entendida...»; El hecho es que la institución armada de los liberales, la milicia, se veía desprestigiada por la matanza de los frailes: catorce milicianos eran juzgados por participar en los sucesos, el nuevo gobernador civil, el conde de Vallehermoso, suspendía el alistamiento de nuevos batallones, el general Quesada -de antecedentes absolutistas- en septiembre la reorganizaba políticamente y a las pocas semanas expulsó a cuarenta milicianos como resultas de su actitud en los hechos de julio<sup>33</sup>. Es más, la otra autoridad que también tiene competencias sobre el pueblo de Madrid, el gobernador militar, Bellido, constriñe la situación política, acuartela toda la capital, que en la práctica queda en estado de sitio desde el día 23 de julio, y ordena que en caso de alboroto, sedición o alarma se detenga a «cuantos individuos encuentren vestidos de paisanos y que lleven bigotes...», y sobre todo si llevan armas, sean milicianos o militares<sup>34</sup>. Parece una ironía, pero es un dramático aspecto de esa lucha entablada incluso entre dos cosmovisiones que descienden a formas de vestir y a modos y modas externas que reflejan actitudes en relación con cuestiones de más calado político.

En tales condiciones inician su andadura las Cortes reunidas por mandato del Estatuto real. De inmediato se constata en su seno una

---

<sup>32</sup> Evidentemente habían cerrado la edición antes de las 9 de la noche, hora en que los amotinados se encaminaban a los conventos de San Francisco y de los mercedarios. *Eco del Comercio*, 18 de julio de 1834.

<sup>33</sup> Las acusaciones, en el *Eco del Comercio*, 27 de julio de 1834. Sobre la milicia, AHN, *Estado*, lego 904, núm. 31, y en Archivo de la Villa de Madrid, *Secretaría*, legs. 3-454-8 y 3-456-1.

<sup>34</sup> *Eco del Comercio*, 29 de julio de 1834.

oposición liberal que en este momento va desde personalidades moderadas como el duque de Rivas, el único del estamento de próceres opuesto al gobierno, hasta los más radicales como el veterano Argüelles, o la nueva hornada de los Fermín Caballero y Joaquín María López <sup>35</sup>. Transcurren los meses con el desasosiego de una guerra civil que no se apaga y de unos liberales que no logran establecer sus más importantes exigencias porque el sistema del Estatuto no les permite legislar.

#### 4. *Cui prodest?* La desamortización, encrucijada de guerra y de revolución

Desde junio de 1834 el ministro de Hacienda, el conde de Toreno, tiene una prioridad: rehabilitar el crédito español tras los descabros del último rey absoluto. Los agobios del erario público y la necesidad de nuevos préstamos internacionales espoleaban la necesidad de la desamortización porque –así lo relatan los proseguidores de M. Lafuente– «la sola perspectiva de este recurso hecha oportunamente valer habría facilitado negociaciones en los mercados extranjeros» <sup>36</sup>. Tal medida exigía firmeza liberal. Desde principios de 1835 fueron constantes los movimientos insurreccionales para exigir un cambio ministerial y finalizar la guerra civil. En junio, al fin, la regente sustituyó a Martínez de la Rosa por el conde de Toreno, pero su gobierno pronto se mostró igualmente indeciso e ineficaz y comenzó un verano que sus propios coetáneos calificaron como etapa «agitada, tumultuaria y anárquica». Es cierto que si hay algún momento decisivo en la revolución de los burgueses, ése es el de este verano de 1835 en que se produce el asalto desde las provincias al poder central para forzar a la regente el nombramiento de un gobierno coherentemente liberal. Y tal coherencia quería decir, ante todo, desamortización, además de implantar las pertinentes instituciones del nuevo Estado. Se solaparon las tácticas, se utilizaron distintos métodos: la conspiración, el pronunciamiento civil

---

<sup>35</sup> Para la vida política durante el período institucional del Estatuto, hay que basarse en los trabajos de Isabel BURDIEL, *La política de los notables. Moderados y avanzados durante el régimen del Estatuto Real, 1834-1836*, Valencia, Institutió Alfons el Magnánim, 1987, y Iosep FONTANA, *La revolución liberal (Política y Hacienda, 1833-1845)*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1977.

<sup>36</sup> M. LAFUENTE, *Historia de* , VI. Para estas cuestiones es imprescindible la obra de J. FONTANA, *Política y Hacienda* .

de las juntas, la ampliación social y armamento de la milicia, la connivencia con militares liberales que desde las capitanías generales actuaban como gobiernos fácticos, y también se recurrió al terror antiabsolutista, que volvía a centrar su objetivo en los frailes. Porque, por otro lado, no faltaron tampoco en el verano de 1835 las tramas absolutistas de partidarios del aspirante Carlos, con ese apoyo permanente de un activo sector del clero y con propuestas de arreglo y guiños de aproximación a una regente sobre la que pendía un matrimonio morganático que la situaba en condición de ilegalidad como regente. Ya no era viuda del rey y carecía, por tanto, del derecho a ejercer la regencia.

La sublevación, por tanto, fue desde toda la periferia, con tal «sincronización de motines» y de reivindicaciones que resulta lógico pensar que hubo un «plan progresista» que supo acaudillar en las ciudades las aspiraciones no sólo de los grupos que podemos caracterizar como burgueses, sino también de las capas populares esperanzadas con las expectativas sugeridas por la Constitución de 1812<sup>37</sup>. En semejante contexto se produjeron nuevos sucesos de violencia anticlerical, esta vez en Zaragoza, Cataluña y Murcia, que han sido objeto de una atención historiográfica enjundiosa<sup>38</sup>, lo que exige de reiterar el análisis pormenorizado para subrayar sólo aquellas cuestiones que revelan el carácter y significado del anticlericalismo de tales asonadas. Fueron los últimos ataques anticlericales, hay que anticiparlo, y no se producirán hechos aparentemente similares hasta 1909.

La cadena de pronunciamientos civiles comenzó en marzo, en Málaga, por parte del ayuntamiento, de la milicia y de los mayores contribuyentes, en una asonada contra la máxima autoridad militar, sospechosa de absolutismo, y cuyo eco finalizó con la entrada de las tropas

---

<sup>37</sup> Para esta hipótesis, véanse el prólogo de E. SEBASTIA a la obra de Carlos FRANCO DE ESRÉS MANTECÓN, *Los motines y la formación de la Junta revolucionaria de Zaragoza en 1835*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1981, p. 6, Y J. S. PÉREZ GARZÓN y F. DEL REY, «Conflictos y protestas: de la ciudad liberal a la ciudad democrática», en F. BONAMUSA y I. SERRALLONGA, eds., *La sociedad urbana en la España contemporánea*, Barcelona, Asociación de Historia Contemporánea, 1994, pp. 259-321.

<sup>38</sup> Las monografías sobre tales hechos responden a planteamientos metodológicos renovadores. Para Zaragoza, el denso análisis citado *supra* de C. FRANCO. Para Reus y Barcelona, el libro también citado de A. M. GARCÍA ROVIRA. Y para el significado del año 1835 mantienen su vigencia las tesis de E. SEBASTIA, «La crisis de los factores mediatizantes del régimen feudal. Feudalismo y guerra campesina en la Valencia de 1835», en I. L. GARCÍA DELGADO, ed., *La cuestión agraria en la España contemporánea*, Madrid, Edicusa, 1976.

del capitán general de Granada el 5 de abril. Pero justo el 2 de abril en Zaragoza había comenzado otro pronunciamiento civil. Se repetía el procedimiento: el ayuntamiento con los mayores contribuyentes y con los oficiales de la milicia acordaban crear una comisión, esta vez para defender los intereses de los propietarios y enfiteutas, tanto de fincas rústicas como urbanas, en vista de la parálisis del gobierno que ni abolía privilegios señoriales ni el detestado diezmo eclesiástico, además de retrasar esa desamortización que ampliase sus perspectivas como propietarios <sup>39</sup>. En las Cortes del Estatuto se estaba hablando, mientras tanto, con rotundidad: había siete mil familias que habían comprado bienes en el trienio constitucional y que permanecían en la inseguridad jurídica; pero es más, un liberal tan moderado como Galiano identificaba «el interés de las numerosas familias de los compradores» con el «honor de la nación» frente a los frailes, para concluir la exigencia de más desamortización para crear más partidarios del sistema liberal, y «no hablo de buscar el apoyo de proletarios, de esa gente, objeto de tanto baldón -expresaba con palabras reveladoras-, sino de compradores, gente rica, sesuda, pacífica» <sup>40</sup>.

En efecto, en el caso de Zaragoza, se constata la animadversión rotundamente económica y política a una institución decantada por conservar sus privilegios, posesiones e impuestos propios. El hecho es que ocupaba la sede de Zaragoza un obispo de ideología absolutista y que el motín subsiguiente al pronunciamiento civil se dirigió, por tanto, contra el palacio episcopal que, sin embargo, no fue asaltado ante la presencia de la tropa del capitán general. El ataque se encauza entonces hacia el convento de mínimos de la Victoria, se mata a cuatro religiosos y ahora parece que un destacamento de la milicia frena a los amotinados. La pasividad, sin embargo, es la nota de la guarnición militar en el ataque al convento franciscano de san Diego, situado justo enfrente de la capitanía general, y en el que matan a dos frailes. Se detuvo, al fin, la violencia, pero había sido notoria la participación de grupos de milicianos, entre los que se contaban antiguos frailes como instigadores del motín. Quedaban así las cosas en la capital de Aragón, con la huida del arzobispo, cuando en los días inmediatos

---

<sup>39</sup> Para los sucesos de Zaragoza, la investigación de Carlos FRANCO, ya citada, así como la más reciente de Pedro RÚJULA LÓPEZ, *Rebeldía campesina y primer carlismo: los orígenes de la guerra civil en Aragón* (1833-1835), Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1995, pp. 317-325.

<sup>40</sup> Citado en M. REVUELTA, *La exclaustación...*, p. 264.

se reproducen esta vez en Murcia las asonadas contra aquellas autoridades de las que se conocen sus simpatías absolutistas, pero quienes mueren en el tumulto de esta ciudad no son eclesiásticos, sino un escribano que fue de los voluntarios realistas, el cocinero del obispo y otro ciudadano <sup>41</sup>. Y es que, en definitiva, la lucha liberal por desactivar los resortes de poder absolutista tenía que hacerse ciudad por ciudad, porque el gobierno no tenía capacidad y porque persistían las conspiraciones carlistas con participación de ex voluntarios realistas, militares y clero en una extensa geografía que no sólo era la que se definía como carlista. Las partidas guerrilleras (de latro-facciosos las calificaba significativamente la prensa liberal) se extendían por toda la península. Se trataba de una insurrección campesina tan antiliberal como antifeudal, de mayor envergadura que la de 1822, con la cuestión señorial de trasfondo y espoleada por el empobrecimiento y miseria que se recrudecían con la sequía de estos meses y por una epidemia persistente de cólera <sup>42</sup>. Por otra parte, aflúan a las ciudades las denominadas oficialmente «clases menesterosas», objeto tanto de temor social como de atención política con programas de obras públicas y de beneficencia, medidas insuficientes, no obstante, para desterrar el desasosiego y la exasperación social. En semejante contexto -urbano y rural- hay que introducir el análisis de los sucesos revolucionarios del verano de 1835, y sobre todo de la violencia anticlerical desencadenada de nuevo en Zaragoza y luego en toda Cataluña.

Por lo demás, en el norte seguían fuertes las tropas carlistas, a pesar de la muerte de Zumalacárregui en el sitio de Bilbao, y el ambiente contra el clero instigador de la contienda no cejaba <sup>43</sup>. En concreto, en Aragón ganaba posiciones el pretendiente con la toma de Caspe a principios de junio. La lucha recaía sobre esos milicianos -propietarios armados pueblo a pueblo-s- que defendían algo más que el trono de una niña. Así, cuando el 4 de julio de 1835 en Zaragoza un teniente con su compañía proclama la Constitución de 1812 lo que

41 A. M. GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal...*, p. 231.

42 Para comprender tal panorama, baste citar dos ejemplos dispares de conflictividad en puntos tan distantes como Cantabria y como Andalucía, con los trabajos de Antonio Miguel BERNAL, *La lucha por la tierra en la crisis del antiguo régimen*, Madrid, Tauros, 1979, y Vicente FERNÁNDEZ BENÍTEZ, *Carlismo y rebeldía campesina. Un estudio sobre la conflictividad en Cantabria durante la crisis del antiguo régimen*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

43 Para la implicación del clero en la guerra civil, son elocuentes los datos de Pedro RÚJULA LÓPEZ, *Rebeldía campesina...*, pp. 350-377.

restablece es el programa íntegro de la revolución iniciada en Cádiz. Encarcelado, grupos de milicianos y de paisanos exigen al día siguiente al capitán general la libertad del oficial liberal. Ante la negativa, los amotinados buscan a los absolutistas, matan a uno, desobedecen la orden de formar que dicta el capitán general para los milicianos y se lanzan de inmediato por las calles de la ciudad, con gritos republicanos, contra casas de absolutistas y contra los conventos de Santo Domingo, San Lázaro y San Agustín. Participan en la destrucción mujeres y niños en una auténtica algarada contra lo que durante siglos había significado el privilegio de un recinto sagrado. Murieron cuatro frailes de distintas órdenes, bajo las armas o asfixiados por el humo.

El Decreto, por tanto, del 4 de julio suprimiendo la Compañía de Jesús llegaba tarde y no calmaba las expectativas desamortizadoras. Los milicianos habían logrado en Zaragoza no sólo la dimisión de ciertos jefes militares y del corregidor, sino también la ejecución de un cabecilla carlista y sobre todo la desbandada del clero regular, lo que permite plantear de inmediato la supresión «cuando menos de los conventos destruidos... [para acallar] en parte los ardientes deseos de esta población sobre la reforma de regulares» 44. En el camino, los amotinados dejaban fácilmente como moneda de trueque la vida de ciertos liberales: el capitán general fusila al teniente liberal que se había pronunciado y a siete compañeros del mismo. Porque no parece que fuese ese pueblo de la asonada —el de mujeres y niños con hachas y picos— el que negociara con la máxima autoridad militar tanto las dimisiones de los jefes militares y del corregidor como la retirada de la artillería sin disparar contra los amotinados. Evidentemente se movían otras personalidades tras los acontecimientos.

Obvio, y las pruebas *a posteriori* anudan las conexiones. El 11 de julio se congregan en la Universidad los oficiales de la milicia -recordemos que todos ellos son propietarios, comerciantes, profesiones liberales-, los «vecinos honrados», y presentan las medidas indispensables «para que se mantenga el orden». La primera y urgente -¿era casual a estas alturas de los acontecimientos?- la de «suprimir absolutamente los regulares de Zaragoza», y además separar a los empleados públicos sospechosos ideológicamente y que aceleren sus trabajos tanto la junta nombrada por el gobierno desde hacía más de un año para la reforma del clero, como la comisión de las Cortes para

---

44 Es la «sanción de la necesidad» que propone el gobernador civil en documento reproducido por M. REVUELTA, *La exclaustación...*, p. 283.

la libertad de imprenta. Cuatro medidas que se entrelazaban como parte del mismo objetivo revolucionario. Posteriormente, la Junta establecida en Zaragoza explicaría las motivaciones de tales comportamientos en un texto que revelaba el resentimiento acumulado desde 1823 contra el clero, para cargar sobre «un pueblo religioso hasta la superstición» la acción de venganza como si hubiese sido una acción ciega y colectiva, sin dirección, pero sobre todo para concluir ante la regente, como máxima autoridad institucional, que si quería «calmar la ansiedad pública» la «primera providencia indispensable» no era más que la supresión de todos los conventos de religiosos «declarando sus edificios y bienes propiedad nacional». Era la exigencia de los mayores contribuyentes constituidos en junta revolucionaria, que asimismo se definían como «clases acomodadas» y que en esa lógica de transformaciones, a la altura de agosto, ya podían finalizar su proclama manifestándose «tan idólatras del orden como de la libertad»<sup>45</sup>.

Al motín de Zaragoza el gobierno de Madrid -responsable, en definitiva ante una regente absoluta- respondió con la organización en la práctica de un estado de excepción. Sin embargo, la oposición liberal planteaba desde las páginas del *Eco del Comercio* su rechazo a la represión, método inviable para «asegurar el orden público, ni en Zaragoza ni otros puntos», porque la fórmula no era otra que la propia revolución liberal que tantos intereses concitaba a estas alturas. En efecto, el 18 de julio estallaba la decisiva cadena de motines, primero en Cádiz, luego el día 22 en Reus y el 25 en Barcelona. En las semanas de agosto gran parte de la península se pronunciaba en juntas civiles de carácter soberano frente al gobierno de Madrid. Detengamos el relato en las dos ciudades donde la violencia anticlerical estalla con nuevas acciones de terror. En Reus se conservaba memoria de recientes acontecimientos, cuando la década absolutista, pero además durante 1835 la comarca del Priorato estaba plagada de gavillas carlistas. Reus había quedado como un islote liberal, y sus milicianos prestaban un decisivo apoyo al ejército regular, perseguían a los facciosos por los campos con la recompensa de cinco reales diarios. Sin duda, el alistamiento de milicianos para tales fines alivió el problema del paro de unos menestrales en crisis, porque prestaban tal servicio fuera de la ciudad casi ochocientos milicianos. Justo la muerte de cinco milicianos a manos de una partida carlista, cuando volvían a Reus el 19 de julio, desen-

---

<sup>45</sup> Firmaban el escrito el Ayuntamiento, los mayores contribuyentes y entre ellos el inmediato ministro, A. Gómez Becerra. Ver M. LAFUENTE, *Historia de...*, VI, pp. 86-87.

cadeno la explosión anticlerical. El día 21 el alcalde, como jefe de la milicia, comunicaba a la autoridad militar provincial que no podía asegurar el «sosiego de este vecindario». Hizo presencia el gobernador civil con dos compañías de tropa regular, estacionadas a unos quinientos metros del convento de los franciscanos. El día 22, grupos de milicianos a los que se unen paisanos, mujeres y niños, se encaminan con leña y vasijas de aceite de trementina al convento de franciscanos primero y luego al de carmelitas. Mataron a veintiún frailes, incendiaron también el edificio de los paúles y se arrancaron signos externos de religión que había por las calles. «Parecía un diluvio» el número de asaltantes, informó el *Eco del Comercio* y hubo tal carácter político en la acción que la complicidad de las autoridades y la pasividad de la tropa son de nuevo hechos coincidentes con otras asonadas anticlericales <sup>46</sup>.

En tal coyuntura no resultaba fortuita la inmediata repercusión de tales sucesos. La violencia se propagó los días 23 y 24 de julio a los conventos de carmelitas y agustinos de la Selva del Camp, a los franciscanos de Alcover y de Escornalbou, a la cartuja de Scala Dei -saqueada por los milicianos y campesinos de los pueblos circundantes- y también al emblemático monasterio de Santa María de Poblet, ya abandonado el día 24, pero saqueado e incendiado por los campesinos de los pueblos sometidos al señorío de los cistercienses. Otro tanto ocurrió con el monasterio de Santes Creus. El día 25 se desencadenaba el motín en la próxima ciudad de Barcelona. La espoleta saltó con un pretexto baladí, la mansedumbre de los toros en la corrida de esa tarde. El malestar dominante en la ciudad afectaba a distintos sectores sociales, la guerra civil asfixiaba el comercio y la industria, las esperanzas que suscitaba una revolución liberal no se abrían paso porque las autoridades, con Llauder al frente, ponían más empeño en frenar y perseguir a los liberales que en dominar la insurrección carlista. Por eso, los motines y acciones revolucionarias de estos días y del mes de agosto en Barcelona se entreveran con hechos que rebasan la violencia de contenido exclusivo anticlerical.

La jornada de quema de conventos y matanza de frailes de la tarde y noche del 25 al 26 de julio sigue las pautas de anteriores motines anticlericales, pero es nueva la extensión de estas asonadas excla-

---

<sup>46</sup> Para estos sucesos se sigue la exposición tan documentada y exhaustiva de A. M. CANCIA ROVIHA, *La revolució liberal...*, pp. 258-265, Y Pere ANGUERA, «Aproximació al primer carlisme al Camp de Tarragona, la Conca de Barbera i el Priorat», *Recerques*, núm. 23, 1990, pp. 37-52.

tradoras por toda la geografía catalana, y también su inmediata conexión con motines de trabajadores contra la modernización fabril cuando los días 5 y 6 de agosto se quema *El Vapor* de los Bonaplata y simultáneamente se organiza la sublevación política contra el *virreinato* de los generales Llauder y Bassa. En el amotinamiento de la tarde de Sant Jaume se constata la participación de amplios y relevantes sectores sociales, se testimonia la presencia de personas que encauzan la ira popular, desde el impresor Rivadeneyra con sus dependientes hasta «varios señoritos que después figuraron en el partido moderado» o emigrados políticos italianos. Se utilizaron botellas incendiarias de aguarrás, cual «cócteles molotov», que alguien había preparado y se volvió a repetir, por lo demás, la quietud institucional de los mandos de la milicia y de la tropa, de las autoridades, entre las que pudiera desconcertar un ayuntamiento constituido en sesión permanente desde antes de empezar la quema de conventos si no fuera porque los resultados de tal violencia serían beneficiosos a sus integrantes <sup>47</sup>. El hecho es que murieron dieciséis frailes y se incendiaron simultáneamente en pocas horas los conventos de San Francisco, de los carmelitas, dominicos, agustinos calzados, trinitarios descalzos y de mínimos, y tuvieron lugar enfrentamientos entre seminaristas y asaltantes en la casa de los paúles. Era una acción colectiva de castigo y también de prevención contra unos frailes transformados en el imaginario popular como los únicos causantes de la guerra y de sus penalidades. Además hubo ingredientes de espectáculo: participaron personas de toda condición social, edad y sexo que aportaban haces de leña entre la tropa inactiva, que se asomaba a los balcones o se sentaba «en sillas a las puertas de las casas en las aceras» a presenciar las llamas en silencio <sup>48</sup>.

El mismo día del motín el gobierno de Toreno decretaba la supresión de conventos con menos de doce religiosos profesos, pero también era una medida insuficiente porque ni suprimía las órdenes religiosas, requisito para nacionalizar sus bienes, ni se ajustaba a los hechos ya consumados. El poder ya no estaba en manos de la regente, sino de unas

---

<sup>47</sup> Sobre la óptica del Ayuntamiento y un relato de los hechos y de sus implicaciones en Jesús LONGARES ALONSO, «Los religiosos de Barcelona cuando la quema y excomunión (1835)», *Anuario de Historia Contemporánea*, Universidad de Granada, 1977-1978, vols. 4-5, pp. 363-387. También la obra de Josep M. OLLÉ ROMEU, *Les bullanges de Barcelona durant la primera guerra carlina* (1835-1837), Tarragona, El Médol, 2 vols., 1993-1994.

<sup>48</sup> Del *Eco del Comercio*, 2 de agosto de 1835, citado por A. M. GARCÍA ROVIRA, p.285.

juntas que asumían con carácter revolucionario la defensa y la soberanía en cada ciudad. Por eso, esta vez el gobierno no podía abrir juicio por la violencia desplegada contra los frailes en Barcelona. Además, se justificaron explícitamente los sucesos y una vez más el *Eco del Comercio* nos encamina a la conclusión que se pretendía con tal violencia: «el castigo de estos excesos por sí solo no basta [...] no puede fiarse exclusivamente en la represión, como no se ha podido fiar hasta el día. No hay [...] otro medio más eficaz que el de la pronta supresión de las comunidades religiosas»<sup>49</sup>. En efecto, el mismo Llauder y el gobernador civil acuerdan de inmediato desalojar, como medida urgente, los conventos que no pudiesen ser protegidos no sólo en la provincia de Barcelona, sino en toda Cataluña, porque la violencia anticlerical se había extendido por toda la geografía conventual. En la provincia de Barcelona se expanden los incendios de conventos, eso sí, ya sin frailes, por el terror desencadenado desde la capital con los sucesos del 25. Ocurre en Sabadell y Mataró el día 27, en Badalona, en la cartuja de Montalegre, en el monasterio de San Cugat y tampoco se libró el monasterio de Montserrat, abandonado por los monjes el 30 de julio y de inmediato saqueado por vecinos de pueblos próximos.

En fin, que a la altura del 1 de agosto se evacuaban los frailes de las distintas poblaciones de Girona y otro tanto ocurría en Tarragona y Lleida, con un balance mortal de treinta eclesiásticos, excluyendo los datos de Reus y Barcelona. Por lo demás, sólo en Murcia se repitieron los primeros días de agosto las asonadas anticlericales, mientras avanzaba la cadena de pronunciamientos urbanos hasta lograr de esa regente vacilante el cambio ministerial, al fin, en septiembre con la encomienda a Mendizábal de un gobierno que el día 14 exponía en *manifiesto* sus rotundas propuestas. Ante todo, finalizar la guerra sólo con los «recursos nacionales» y, como inmediata consecuencia, regular las corporaciones religiosas y sus bienes –sin duda, fuente de los susodichos «recursos nacionales»–, además de establecer un régimen parlamentario basado en los derechos ciudadanos, y reactivar la confianza en el crédito público. No hacía sino confirmar las medidas que las distintas Juntas revolucionarias habían dictado en sus respectivas jurisdicciones, en

---

<sup>49</sup> En consonancia con tales ideas, procede remitirse al manifiesto del 13 de agosto de la Junta auxiliar consultiva de Barcelona, por el análisis que realiza del feudalismo existente y por las medidas que exige tomar para abrir «copiosas y abundantes fuentes de riqueza», reproducido en M. LAFUENTE, *Historia de...*, VI, pp. 83-84.

abierta ruptura con el gobierno de Madrid. Cuando llegasen los decretos de Mendizábal en marzo de 1836, ya era una realidad la exclaustación<sup>50</sup>.

Las Juntas habían exigido al unísono y ante todo la desamortización eclesiástica, así como la devolución a sus compradores de los bienes nacionalizados en el trienio constitucional. También reclamaron la ampliación de la milicia, la libertad de imprenta y, en algunos casos, la convocatoria de unas Cortes de base electoral más amplia. Por otra parte, no se pueden olvidar las vinculaciones de Mendizábal con Inglaterra y su papel de agente liberal de la Cuádruple Alianza en la guerra civil del vecino Portugal. De hecho no había vuelto a España desde que saliera exiliado en 1823. Desembarcaba con un programa bien perfilado, cuya pieza clave radicaba en la desamortización<sup>51</sup>. Finalizaba, por tanto, el asalto a los bienes del clero y ya no ocurrirían más violencias anticlericales. En efecto, al verano siguiente, en 1836, se repitió la cadena sincronizada de pronunciamientos urbanos, pero esta vez ya no era por la desamortización, sino contra el triunfo electoral de los moderados de Istúriz que suponía la amenaza de una contrarrevolución por las connivencias absolutistas de la regente y de bastantes moderados. Se exigió entonces la vuelta al sistema constitucional de 1812 que, a estas alturas del proceso, ya era estandarte de las aspiraciones democráticas de extensos grupos sociales excluidos ahora por el sufragio censitario. Los inmediatos actos del gobierno de Calatrava, con Mendizábal esta vez en Hacienda, convalidan el carácter irreversible del proceso revolucionario, a la vez que se nombraba al general Espartero, fiel progresista, al frente del ejército del Norte.

El ciclo de violencia anticlerical, no por azar, se clausuró en cuanto se habían logrado aquellos objetivos que se explicitaron en los propios sucesos descritos en estas páginas. Será importante recordar algunos datos que tampoco eran fortuitos. Por ejemplo, en el caso de Barcelona, aunque no se puede confirmar que dirigiesen la quema de conventos,

<sup>50</sup> El manifiesto de Mendizábal, en M. LAFUENTE, *Historia de...*, VI, pp. 99-100. Detalles del proceso, en M. REVUELTA, *La exclaustación...*, caps. VI, VII Y VIII.

<sup>51</sup> Baste citar, como síntesis de las exigencias revolucionarias que se reiteran desde todas las juntas, la proclama de la Milicia de Madrid que redactan Olózaga y Borrego el 16 de agosto, en M. LAFUENTE, *Historia de...*, VI, p. 89. Para el gobierno de Mendizábal, ver Marc BALDÓ, «Mendizábal y la disolución del feudalismo», en vv. AA., *Crisis del Antiguo Régimen e industrialización en la España del siglo XIX*, VII Coloquio de Pau, Madrid, Edicusa, 1977, 1, pp. 93-114, Y Peter JANKE, *Mendizábal y la instauración de la Monarquía constitucional en España*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

se conoce su presencia en las calles la noche de Sant Jaume y es verosímil la participación de personalidades del liberalismo de esta ciudad como Raull, Xaudaró, Madoz, Mata o Borrell, destacado comprador de bienes desamortizados en los inmediatos meses. Por lo demás, la valía de los patrimonios rústicos de cenobios como los de Poblet, Santes Creus y Scala Dei, junto a la presión de una «clase media» capaz de comprar en las distintas comarcas de Tarragona o de Girona y, por supuesto, en Barcelona, podrían ser telón de fondo para explicar la virulencia anticlerical en Cataluña<sup>52</sup>.

En Zaragoza se quemaron en los motines de abril y julio los conventos más ricos y en la Junta que se constituye durante los sucesos revolucionarios participan los más destacados labradores de las ricas vegas aragonesas y los comerciantes de la ciudad, cuyos nombres no sería difícil encontrarlos entre los beneficiarios de la desamortización<sup>53</sup>. El estudio del caso del casco urbano de Madrid es revelador al respecto: el estamento eclesiástico y la aristocracia controlaban en las postrimerías del *antiguo régimen* casi la mitad –el 47 por 100– de las fincas. Sin embargo, en 1837 la «propiedad privilegiada» sólo era del 18,3 por 100, y se reduce en los años siguientes hasta desaparecer prácticamente el clero como titular. Los mejores espacios urbanos pertenecían a los frailes, y gran parte los ocupó el propio Estado para instituciones, cuarteles, mercados, plazas y también para venta de solares, como ocurrió en todas las ciudades españolas en estas décadas<sup>54</sup>.

En definitiva, la desamortización estructuró el crecimiento de las ciudades en el siglo XIX y, sin obviar su importancia agraria, hay que subrayar el fabuloso patrimonio urbano que salió al mercado libre a partir de 1836, al romperse definitivamente la vinculación feudal de

---

<sup>52</sup> Los nombres liberales, en A. M. GARCÍA ROVIHA, *La revolució liberal...*, p. 284. Sólo baste como referencia bibliográfica que sintetiza, además de sus propios trabajos, las rigurosas investigaciones desplegadas en las distintas universidades catalanas, la obra de Antoni SEGUHA, *Burguesia i propietat de la terra a Catalunya en el segle XIX. Les comarques barcelonines*, Barcelona, Curial, 1993.

<sup>53</sup> Carmen LOZANO y Francisco ZAHAGOZA, *Estudios sobre la desamortización en Zaragoza*, Diputación General Aragón, 1986.

<sup>54</sup> Rafael MAS HERNÁNDEZ, «La propiedad urbana en Madrid en la primera mitad del siglo XIX», en *Madrid en la sociedad del siglo XIX*, Alfoz, Comunidad de Madrid, 1986, I, pp. 23-88. Es imprescindible a este respecto la obra de Horacio CAPEL SÁEZ, *Capitalismo y morfología urbana en España*, Barcelona, Asenet, 1975, y para el caso de Madrid, Eulalia RUIZ PALOMEQUE, *Ordenación y transformaciones urbanas del casco antiguo madrileño durante los siglos XIX y XX*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1976.

los bienes inmuebles. Además, la conexión entre activas carreras políticas -municipales o nacionales- y fortunas amasadas sobre bienes desamortizados, es una tesis que en cualquier investigación se corrobora<sup>55</sup>. Por su parte, en el caso de Madrid, la investigación de Rafael Mas ha demostrado la magnitud de la desamortización acometida bajo Carlos IV: se rematan más de ochocientas fincas en menos de una década, la «mayor oleada de ventas inducidas que jamás sufriera el casco viejo madrileño»<sup>56</sup>. Los compradores de las ciento setenta fincas desamortizadas en el trienio constitucional perdieron su inversión hasta que precisamente en 1835 la recuperan; y a las más de quinientas fincas subastadas de 1836 a 1844 concurrieron ya nombres que amasaron enormes fortunas con la desamortización, como José Safont, M. A. Indo, o políticos del municipio como Villota, Norzagaray (uno de esta familia era regidor cuando los sucesos de julio de 1834), F. Gosálves, Fernández Casariego, M. Murga...

## 5. Cuestiones para un epílogo

Con el decisivo embate desamortizador de 1836 y 1837, los frailes desaparecieron prácticamente de la sociedad española. En la regencia de Espartero se finalizó la tarea con la reforma y desamortización del clero secular, y a los obispos y párrocos se les incluyó en la nómina del Estado liberal. Había sido una revolución, en efecto, que permitió aquellas excepciones que interesaban al Estado para cumplir ciertas funciones de beneficencia, educación o incluso dominio colonial<sup>57</sup>. En la organización de la soberanía nacional no cabía más poder que el

---

<sup>55</sup> Quizás el caso valenciano sea el más estudiado y sólo baste la referencia bibliográfica a la obra de Isabel BURDIEL, *La política de los notables...*, *passim*.

<sup>56</sup> Rafael MAS, «La propiedad urbana...», p. 51. Aparecen compradores como la propia casa real, o Godoy, figuras como Goya y Moratín, además de hombres de negocios como los Urtiaga, Chávarri... Por lo demás, la legitimidad de estas compras nunca se puso en duda.

<sup>57</sup> Para el balance estadístico de frailes, Francisco SIMÓN SEGURA, *La desamortización española en el siglo XIX*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1973, pp. 90-95. Se permitió subsistir las casas de hospitalarios, hermanas de la caridad y escolapios, pero con la consideración exclusiva de «establecimientos civiles» de beneficencia o de educación, no como religiosos; esto es, porque desempeñaban funciones necesarias para la nación. También consideraron que cumplían labores útiles los conventos agustinos de Valladolid y Monteagudo y el de dominicos de Ocaña, porque reclutaban misioneros necesarios para preservar el dominio de Filipinas o para colonizar Guinea.

del Estado, y además el soporte sociológico de tal revolución eran esas clases medias que constituyeron la «riqueza pública» sobre la *nacionalización* de los bienes eclesiásticos. Y si la nación eran los propietarios, lógicamente tales fincas debían estar en «manos particulares», libres y productivas. Se creaba así un eslabón decisivo para el *mercado nacional* de bienes. Se trataba, en definitiva, de esa «verdad nacional» que Gómez Becerra, líder de la junta de 1835 en Zaragoza, proclamaba ahora como ministro de Gracia y Justicia en el preámbulo al decreto desamortizador del 8 de marzo de 1836.

A semejante revolución, el estamento eclesiástico se resistió por todos los medios y utilizó métodos violentos, con un activo quehacer de dirección tanto contra los Bonaparte como en las sublevaciones realistas del trienio liberal y durante la primera guerra civil o carlista. Por eso, extraer conclusiones sobre el supuesto anticlericalismo del carácter español a partir de unos motines coyunturales no parece justificado, porque tales motines tuvieron su explicación en el contexto de una revolución y del subsiguiente enfrentamiento civil. Además, en esas acciones violentas hubo una dirección suficientemente explícita de aquellas clases acomodadas que de inmediato se beneficiaban de los incendios de conventos y de las matanzas de los frailes. Un aspecto que no es incompatible con la expresión popular de un resentimiento amasado durante siglos contra una institución que tanto poder y tantas riquezas había acaparado.

La componente colectiva de tal violencia requiere, sin embargo, un análisis diferente: ¿era anticlericalismo en un sentido antirreligioso semejante venganza anónima del pueblo, o más bien se trata del rechazo al poder, un sentimiento que se produce en cualquier estructura de dominación por parte de los sectores subyugados? Porque, en efecto, existen actitudes de violencia anticlerical hasta en los siglos medievales, pero no contra la religión sino contra la riqueza acumulada por una institución que compartía privilegios y poder con la aristocracia y con los reyes. Así, los motines contra los diezmeros o los asaltos a monasterios y asonadas contra los señores eclesiásticos se constatan de forma regular y persistente tanto en los siglos medievales como en la edad moderna. Un fenómeno, por lo demás, que no era exclusivo de los reinos peninsulares, sino de toda la Europa feudal. Semejante anticlericalismo dejó huellas literarias -baste recordar en nuestro caso *La Celestina*- y desde el siglo del humanismo y de la reforma protestante la lucha contra el poder temporal de la iglesia católica se convirtió en todas

las monarquías en cuestión para la libertad. En este sentido, los análisis de M. Delgado resultan ecuanímenes, aunque habría que añadirles la contextualización europea para evitar la tendencia a captar la peculiaridad hispana <sup>58</sup>.

La violencia popular, por tanto, se expresaba contra un poder opresivo y excesivo, no contra la religión o el cristianismo, aunque en los amotinamientos se actuase de modo sacrílego. Tampoco era la manipulación por parte de una minoría irreligiosa cual los masones. Los liberales de la revolución constitucional de Cádiz y sus proseguidores fueron católicos fehacientes. Los sectores populares que participaron en tan sádicas acciones no dejaron de ser supersticiosamente católicos. Se puede argumentar *a contrario*: ¿por qué en los sucesos revolucionarios de 1854 no se tocaron las iglesias y ocurrió que la violencia popular se dirigió contra los palacios de la reina madre y de varios potentados? ¿Por qué esos estallidos de cólera popular dejan de mirar a los frailes y a los conventos, para derribar casetas de consumos, asaltar tahonas o rechazar las quintas? Se había producido, en efecto, la sustitución de poderes y en el nuevo Estado liberal ya había otros símbolos de opresión y otra realidad de dominio económico: si antes el diezmo, ahora los consumos y las quintas, si antes la opulencia eclesiástica, ahora la ostentación de los burgueses... En ese transcurrir se llegaría a otro momento de poder del clero y de las órdenes religiosas, cuando la restauración canovista les otorgue nuevas áreas de influencia social. Es otra historia, pero considero que bien diferente de la que ocurrió en 1822, 1834 y 1835.

---

<sup>58</sup> Manuel DELGADO, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992.

# *Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910*

*Julio de la Cueva Merino*

## **1. Introducción**

Tras el Desastre de 1898 \* Y coincidiendo con el cambio de siglo, uno de los fenómenos que más universal y violentamente sacudieron la vida española fue el anticlerical. Indudablemente, no era el anticlericalismo, a tales alturas de la historia de España, algo nuevo ni tan siquiera algo olvidado. Sin embargo, durante la primera etapa de la Restauración y salvo algunos acontecimientos episódicos, las muestras de anticlericalismo no salieron del papel impreso de los órganos democráticos o de las modestas tribunas de los locales republicanos. Es decir, no tuvieron mayor trascendencia ni en el Gobierno, ni en las Cortes, ni en la calle.

1899 marcó el inicio de un nuevo ciclo de actividad anticlerical. En este año la protesta contra la política fiscal del ministro Villaverde dio lugar, inopinadamente, a muestras de violencia anticlerical en diversas ciudades españolas. Ese mismo año, la colocación de placas con la efigie del Sagrado Corazón de Jesús provocó, asimismo, la airada reacción de elementos anticlericales. Tras el estreno de *Electra*, de Benito Pérez Galdós, en enero de 1901, la movilización anticlerical se convertiría en constante de la vida pública española durante, al menos, una década.

---

\* Este trabajo se engloba dentro del proyecto de investigación «La crisis de 1898 y sus consecuencias en la política española» (PB94-1574), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Tecnológica del Ministerio de Educación y Cultura.

Las páginas que siguen se proponen explorar la problemática planteada por el anticlericalismo en España durante la primera década del siglo XX desde una perspectiva que contemple éste, preferentemente, en términos de «movimiento social». Nos interesa aquí, por tanto, del anticlericalismo, más la acción colectiva por él inspirada que sus aspectos meramente discursivos, programáticos o ideológicos, salvo en la medida que éstos expliquen aquélla o sean explicados a partir de la misma. Al objeto de articular el presente ensayo, nos serviremos de los tres factores que los estudiosos de la acción colectiva, con independencia de su adscripción de escuela, han terminado por considerar esenciales para analizar el surgimiento y desarrollo de un movimiento: las oportunidades políticas que lo facilitan o impiden, las estructuras de movilización al alcance de quienes participan en el mismo y los procesos de creación de identidades que preceden y siguen a la acción <sup>1</sup>. A ello se añadirá una reflexión final sobre las limitaciones del movimiento anticlerical y su perduración, no obstante, en la conciencia popular.

## 2. La hora del anticlericalismo en la política de la Restauración

Con el cambio de siglo parecía llegada la hora, o por emplear el término anunciado más arriba, la oportunidad, del anticlericalismo –y, probablemente, también de otros movimientos de protesta– dentro de la vida política de la Restauración. El concepto de «oportunidad política» pretendía en un principio dar cuenta de los vínculos «objetivos» entre política institucional y movimientos sociales; con posterioridad, sin embargo, se ha propuesto su revisión en un sentido más «cultural», de modo que no sólo se señalen las oportunidades políticas que facilitan el surgimiento y desarrollo de un movimiento, sino que se tomen en consideración, asimismo, los hechos o procesos que permiten el reconocimiento de dichas oportunidades como tales <sup>2</sup>. Así, por ejemplo, un factor sobre el que se ha insistido tanto como definidor de una oportu-

---

<sup>1</sup> D. McAOAM, J. D. McCARTHY y M. N. ZALD, «Introduction: opportunities, mobilizing structures, and framing processes - toward a synthetic, comparative perspective on social movements», en D. McADAM, J. D. McCARTHY y M. N. ZALD, eds., *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities, mobilizing structures, and cultural frames*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-20.

<sup>2</sup> Cf. D. McADAM, «Cultura y movimientos sociales», en E. LARAÑA y J. GUSFIELD, eds., *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS, 1994,

tunidad política, la creciente vulnerabilidad del sistema, sólo puede resultar efectivo si tal debilidad es percibida claramente por los participantes en la acción colectiva.

Y, ciertamente, el sistema restauracionista daba señales de resquebrajamiento tras la pérdida de los restos del imperio colonial en 1898 y esas señales eran interpretadas por políticos e «intelectuales» -usando el vocablo introducido por esas fechas- en términos de decadencia y regeneración. No es éste el lugar de discutir las características y alcance de la crisis de la conciencia nacional provocada por la derrota en ultramar; baste recordar cómo bastantes de los mencionados «intelectuales» creyeron identificar en la Iglesia católica una de las principales causas del lastimoso estado -político, social, económico, cultural- de la nación<sup>3</sup>. De hecho, ya en pleno desarrollo de las guerras coloniales, se había señalado a la Iglesia -y más concretamente a las órdenes religiosas- como máxima responsable de la sublevación tagala, dado su papel de virtual administradora de las Islas Filipinas. Ahora se la declaraba causa, o al menos concausa, del declive general de España.

Si la endeblez del Estado de la Restauración parecía evidente tras el Desastre, tal vez el talón de Aquiles de la Iglesia era la visibilidad de su propia fortaleza y posición, producto de la notable recuperación de sus efectivos e influencia a lo largo de las últimas décadas. Tras las victorias parciales de la revolución liberal, los partidarios de la secularización no se podían mostrar muy dispuestos a consentir el resurgimiento eclesiástico; sobre todo, cuando los países europeos más cercanos se mostraban más decididos que nunca a romper lazos con la Iglesia católica. La Italia unificada y la Francia republicana constituían ejemplos permanentes desde antaño. Ahora, a principios de siglo, la legislación anticongregacionista, primero, y separatista de la Iglesia y el Estado, luego, desarrollada por Waldeck-Rousseau y Combes en el país transpirenaico impulsaron en gran medida el movimiento anticlerical español; así, no es de extrañar que la simple visita del presidente

---

pp. 43-67, Y W. A. GAMSON y D. S. MEYER, «Framing political opportunity», en McAoAM, MCCAHTHY y ZALIL, eds., *Comparative perspectives...*, pp. 275-290.

<sup>3</sup> C. SEHRANO, «1900 o la difícil modernidad», en S. SALAÚN y C. SERRANO, eds., *1900 en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 197-202, Y M. REVUELTA GONZÁLEZ, «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en J. L. GAH-CÍA DELGADO, ed., *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 213-216.

Loubet en octubre de 1905 se convirtiera en motivo de convocatoria para el agradecido «pueblo liberal, republicano y *anticlerical* de Madrid» 4.

En el plano interno, además de las consideraciones generales acerca de la responsabilidad eclesiástica en la penosa situación de España, otros acontecimientos más concretos iban a coadyuvar a que, a principios de siglo, tomase cuerpo la forma anticlerical que adoptaría buena parte de la acción colectiva hasta 1910 por lo menos. Algunos de estos hechos fueron: la formación (marzo de 1899) del gabinete Silvela-Polavieja-Pidal, de claros resabios confesionales e inspirado en las propuestas del cardenal Cascajares en favor de un partido católico conservador; el proyectado matrimonio de la princesa de Asturias con Carlos de Borbón, hijo del conde de Caserta, y el caso judicial de la señorita Ubao (joven ingresada en un convento sin el consentimiento paterno) (otoño de 1900); la conmoción y las alteraciones de orden público provocadas por el estreno de *Electra*, la llegada del conde de Caserta y la celebración de la susodicha boda real (enero-febrero de 1901). La labor de la prensa liberal y republicana en la difusión y amplificación de estos y otros sucesos, entre los que no habían de faltar también la truculenta descripción de todo tipo de inmoralidades y crímenes cometidos por curas, frailes y monjas, contribuyó a crear un ambiente aún más adecuado para la movilización. De este modo, los brotes de protesta antieclesiástica de 1899 se convertirían en innumerables y nutridas manifestaciones anticlericales en todo el país a lo largo de 1901.

Un factor crucial en la emergencia y perduración del movimiento anticlerical fue la respuesta que halló el mismo no sólo entre las élites políticas que desafiaban al sistema restauracionista desde su linde izquierda -sin cuya dirección no hubiese, con seguridad, existido tal movimiento-, sino, sobre todo, entre destacados miembros del partido liberal, copartícipe del Turno. La frase de Canalejas, pronunciada en el Congreso el 14 de diciembre de 1900, «hay que dar batalla al clericalismo», ha sido considerada punto de partida (al menos, simbólico) de la primera oleada anticlerical del siglo xx. Sin embargo, ya el año anterior, el líder liberal-democrático, al hilo de los incidentes anticlericales de junio, había apuntado, en su discurso parlamentario de 5 de julio, a la cuestión religiosa como uno de los problemas más relevantes del momento. Que Canalejas era el héroe del día de quienes

---

4 *El País* (Madrid), 26 de octubre de 1905, cursiva nuestra.

«odia[ba]n al clericalismo»<sup>5</sup> se pudo ver más tarde por el entusiasmo que despertó su presencia, y no sólo -ni siquiera principalmente- entre sus correligionarios, durante su gira por diversas ciudades de la costa mediterránea en junio de 1902 y a su regreso a Madrid. Ya antes, el éxito del anticlericalismo como banderín de enganche había convencido al jefe liberal Sagasta de la necesidad de adoptar éste como divisa de su gobierno formado en marzo de 1901, que fue reforzado con la inclusión del anticlerical Alfonso González al frente del ministerio de la Gobernación en julio del mismo año.

Una vez iniciada la acción colectiva gracias, entre otros factores, a las oportunidades creadas desde el campo de la política institucional, el desarrollo del movimiento anticlerical seguiría condicionado por sus relaciones con el resto de los participantes en el juego político. Pero tal relación sería a partir de estos momentos esencialmente interactiva, pues entorno político y movimiento entraban ahora en una dinámica continua de influencia mutua<sup>6</sup>. Ya hemos señalado que, entre 1900 y 1901, el anticlericalismo pasó de la calle al Parlamento y al Gobierno: cuán evidente sería el peso de las movilizaciones antecedentes sobre la constitución e intenciones del gabinete Sagasta de 1901, que éste fue apodado «ministerio *Electra*» por sus contemporáneos<sup>7</sup>. A partir de entonces todas las iniciativas de gobierno que en sentido secularizador adoptasen los liberales durante sus estancias en el ejecutivo darían pie a movilizaciones anticlericales en todo el país: la regulación del matrimonio civil y el Proyecto de Ley de Asociaciones en 1906, la ley del Candado en 1910 y --en menor medida- el decreto Romanones de exención de enseñanza del catecismo de los hijos de padres no católicos en 1913.

La movilización anticlerical tampoco cejó durante los períodos de gobierno conservador, aunque adquiriese otras características. Además, la figura del nuevo líder del partido, Antonio Maura, tachado -con justicia o no, a efectos movilizadores, es quizá lo de menos- de «clerical», y sus actuaciones inspiraron mucha literatura en la prensa y variadas acciones de protesta, desde los actos en contra del nombramiento del padre Nozaleda como arzobispo de Valencia en 1904 hasta la «romería cívica nacional» del 18 de abril de 1909, dirigida contra

---

<sup>5</sup> *La Publicidad* (Barcelona), 21 de junio de 1902.

<sup>6</sup> Cfr. D. McADAM, MCCARTHY y ZALD, «Introduction: opportunities...», p. 13.

<sup>7</sup> I. ANDRÉS-GALLFGO, *La política religiosa...*, p. 196.

el gobierno y «contra la invasión clerical triunfante»<sup>8</sup>. No se ha de olvidar tampoco que durante el «gobierno largo» de Maura se produjo el motín anticlerical más violento de la etapa, la Semana Trágica de julio de 1909, entre cuyas consecuencias se hallaría la salida del Gobierno del líder conservador y la formación de un gabinete liberal presidido por Canalejas que daría nuevo impulso a la legislación anticlerical.

En las relaciones del movimiento anticlerical con otros agentes sociales no sólo importa su estrecha vinculación con la política de los partidos turnantes, sobre la cual dejó aquél su impronta de una manera determinante, sino también el impacto que causó su aparición y rápido desarrollo sobre la realidad contra la que se dirigía: el clericalismo encamado en la Iglesia católica española. En este sentido, si el anticlericalismo redivivo en 1900 fue, al menos en parte, una respuesta al enorme avance experimentado por la Iglesia católica desde el inicio de la Restauración, el movimiento católico que surgió con fuerza en estos años, se afianzó y adquirió sus características más relevantes bajo la presión anticlerical. Es decir, el clericalismo se configuró, en gran medida, como contramovimiento del movimiento anticlerical y éste, a su vez, no pudo dejar de reaccionar a las diversas manifestaciones del movimiento católico. Así, el conflicto clerical-anticlerical también se alimentó de su propia dinámica interna de enfrentamiento<sup>9</sup>.

Por último, no se puede pasar por alto que, a pesar de existir una serie de factores que explican a nivel nacional la aparición y desarrollo del movimiento anticlerical, éste contó, en muchos lugares de España, con una vida local muy rica, que respondía en su carácter tanto a las circunstancias generales del país cuanto a las particulares de cada ciudad o región. Por ejemplo, en Cataluña, anticlericalismo y anticaltanismo se dieron por bastante tiempo la mano -hasta 1906 por lo menos, y entre los lerrouxistas, luego también-, en el convencimiento, según se expresaba un orador republicano en Barcelona de que «los catalanistas no [era]n más que frailes disfrazados»<sup>10</sup>. En Valencia, la movilización anticlerical constituyó un elemento fundamental de la lucha

---

<sup>8</sup> Aunque la protesta contra los privilegios otorgados a la «plutocracia» fuera otro de sus objetivos y su origen inmediato, en la realidad éste quedó más bien desdibujado en beneficio del primero (véase *El País*, 18 y 19 de abril de 1909).

<sup>9</sup> Cfr. I. DE LA CUEVA MERINO, «The stick and the candle: Clericals and anticlericals in Northern Spain 1898-1910», *European History Quarterly*, vol. 26, 1996, pp. 241-265.

<sup>10</sup> Y ominosamente añadía: «y que por lo tanto es preciso exterminarlos» [*La Publicidad*, 6 de junio de 1901 (ed. de la noche)].

por el poder municipal entre blasquistas y católicos <sup>11</sup>. Aquí y en otras muchas ciudades donde los republicanos constituían una fuerza importante, la vida política estuvo frecuentemente punteada por los periódicos intentos –y logros– de éstos por sacar adelante disposiciones anticlericales y secularizadoras desde las instituciones locales. Asimismo, muchas protestas estuvieron provocadas por estímulos producidos a nivel meramente local; tales estímulos concretos podían resultar tan variados como la celebración de una victoria republicana en las elecciones municipales, que degeneró en el apedreamiento de diversos conventos (Málaga, noviembre de 1903), o la prohibición simultánea por un juez y un obispo de la representación de ciertas obras de género chico tachadas de «sicalfpticas», que llevó a la convocatoria de un concurrido mitin anticlerical en el mismo teatro objeto de la censura (Santander, febrero de 1909) <sup>12</sup>.

### 3. Movilización anticlerical: agentes y fórmulas

Se puede entender por «movilización» tanto el proceso de creación de las estructuras organizativas de un movimiento como el de preparación y realización de acciones de protesta. Este doble proceso supone, sobre todo, movilización de los recursos, de todo tipo, que son precisos para la acción colectiva. A través de la movilización, individuos anteriormente pasivos se llegan a constituir en grupo activamente participante en la vida pública <sup>13</sup>. Trataremos a continuación dos aspectos esenciales de la movilización anticlerical según la definición arriba expresada: los agentes (organizaciones) movilizados y el repertorio formal de la movilización.

<sup>11</sup> Descrita en R. REIG, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnanim, 1986.

<sup>12</sup> E. DE MATEO AVILÉS, *Anticlericalismo en Málaga (1874-1923)*, Málaga, 1990, edición del autor, p. 105, Y.J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria/Asamblea Regional, 1994, pp. 279-280.

<sup>13</sup> D. RUCHT, «The impact of national context on social movement structures: A cross-movement and cross-national comparison», en D. McAoAM, MCCARTHY y ZALD, eds., *Comparative perspectives...*, p. 186; J. D. MCCARTHY y M. N. ZALD, «Resource mobilization and social movements: A partial theory» [1977], en M. N. ZALD y J. D. MCCARTHY, *Social movements in an organizational society. Collected essays*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1987, y C. TILLY, *From mobilization to revolution*, Nueva York, Addison-Wesley, 1978, pp. 7 Y 69-84.

### 3.1. *Los agentes movilizadores*

Intencionadamente, hemos dejado a los republicanos al margen de nuestro repaso de las élites políticas que contribuyeron al desarrollo del movimiento anticlerical de principios de siglo. (De los otros grupos políticos de izquierda, el anarquismo haría, en principio, causa común con el republicanismo en el impulso del movimiento anticlerical, mientras que el partido socialista se mantendría, en general, voluntariamente alejado del mismo hasta la formación de la Conjunción Republicano-Socialista en 1909.) Sin lugar a dudas, la participación republicana en la vida política institucional, aunque exenta de responsabilidades de gobierno, constituyó, simultáneamente, reflejo y motor del movimiento anticlerical que se desarrollaba en otros foros. Pero la intervención republicana se extendió aún más lejos: la movilización anticlerical fue en gran medida criatura de la actuación interesada de los grupos republicanos. Por un lado, el anticlericalismo y la secularización del Estado y -según qué casos- de la sociedad formaban parte tradicional del programa republicano; por otro, el anticlericalismo se integraría eficazmente en la demagogia populista a la que buena parte del republicanismo español se entregó, con cierta fortuna, en esta primera década del siglo XX.

No insistiremos aquí sobre el lugar crucial ocupado por el anticlericalismo dentro del discurso populista republicano<sup>14</sup>. Tan sólo se hace preciso, quizá, resaltar dos aspectos pertinentes al mismo. En primer lugar, uno relativo -*todavía*- a la «oportunidad política» de la adopción de un discurso populista en estos momentos. Tras la implantación del sufragio universal en 1890 y más aún a medida que se acentuase la crisis del sistema, se revelaría la incapacidad de las redes clientelares para integrar políticamente a todos los grupos sociales, especialmente los urbanos. El vacío fue aprovechado por las fuerzas republicanas para extender su ascendiente sobre las masas populares a

---

<sup>14</sup> Véase, al efecto, R. REIG, «Populismes», *Debats*, núm. 12, junio 1985, pp. 6-21, Y *Blasquistas y clericales...*; I. ÁLVAREZ JUNCO, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 401 Yss.; «Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo», en I. I. CARCÍA DELGADO, ed., *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, Y «Los "amantes de la libertad": La cultura republicana española a principios de siglo», en N. TOWNSON, ed., *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 265-292, Y J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales...*, pp. 198-210.

través de una demagogia populista abastecida en buena parte de los elementos suministrados por la tradición anticlerical <sup>15</sup>. En segundo lugar, se ha de destacar la eficacia suasoria, movilizadora, del discurso populista expresado en clave anticlerical. Aunque de ella y de sus razones nos ocuparemos con mayor detenimiento en el siguiente apartado, es importante comprender que a la misma se debió, en gran medida, la potencia del movimiento anticlerical entre 1901 Y 1910. También se debió, tanto o más, a la cobertura organizativa procurada por el entramado de entidades republicanas existentes en muchas localidades españolas: sólo hay que repasar la impresionante —en cuanto a número y distribución— nómina de centros republicanos de signo radical en ciudades como Barcelona o Valencia <sup>16</sup> y tener en cuenta la presencia recurrente de la propaganda anticlerical, no sólo en los numerosos actos convocados *ad hoc*, sino en cualquier reunión republicana de cualquier tipo, para comprender el potencial movilizador de esta red de organizaciones.

Otras instituciones, a las que cierta imaginación colectiva atribuiría la responsabilidad casi exclusiva de la movilización anticlerical de estos años, no tuvieron, sin embargo, papel tan destacado. Nos referimos, sobre todo, a la masonería. La orden masónica era, naturalmente —casi por definición—, partidaria de la secularización y muchos agitadores anticlericales eran, al mismo tiempo, masones. Sin embargo, las logias, por sí mismas —y aunque hubiesen querido—, habrían sido incapaces de orquestrar la campaña anticlerical de principios de siglo y de movilizar los recursos necesarios para su éxito. En primer lugar, la masonería española estaba sumida en una profunda crisis desde 1896. En segundo término, el movimiento anticlerical prendió igualmente en aquellas poblaciones donde los centros masónicos, en tomo a 1900, habían desaparecido en su totalidad <sup>17</sup>. Por último, los masones que se distinguieron por su vehemencia anticlerical militaban al tiempo en organizaciones políticas, normalmente de carácter republicano, militancia que, normalmente, primaba en ellos sobre la masónica. Si algún tipo de ins-

---

<sup>15</sup> Cfr. la tesis de N. P. MOLZELIS, *Politics in the semi-periphery, Early parliamentarism and late industrialisation in the Balkans and Latin America*, Londres, McMillan, 1986, pp. 76 Yss.

<sup>16</sup> Cfr. J. B. CULLA I CLARÀ, *El republicanisme lerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Barcelona, Curial, 1986, pp. 390-407, YR. REIG, *Blasquistas y clericales...*, pp. 236-243.

<sup>17</sup> J. DE LA CUEVA MERINO, «Anticlericalismo y masonería. El caso de Cantabria durante la Restauración», en J. A. FERRER BENIMEJ, ed., *La masonería española entre Europa y América*, Zaragoza, CEHME, 1995, pp. 439-452.

trumentalización se intentó, en algún momento, pudo ser de la masonería por parte del republicanismo anticlerical y no viceversa <sup>18</sup>.

Por último, cabe preguntarse si no hubo organizaciones específicamente anticlericales que se encargasen de animar la movilización o que se formasen al hilo de aquélla. En realidad, sí las hubo y resultaba habitual que entre los convocantes de mítines y manifestaciones figurasen grupos que se autodenominaban «anticlericales», «librepensadores», «laicos», «racionalistas», «ateos», etc. En Madrid, por ejemplo, asisten a actos de afirmación anticlerical representantes de las sociedades La Conciencia Libre, El Libre Pensamiento, Unión Anticlerical y Amigos del Progreso, entre otras <sup>19</sup>. Algunas de tales entidades, en esta y otras poblaciones, se hallaban en la tradición de las sociedades librepensadoras decimonónicas; otras, probablemente la mayoría, habían nacido y crecido al calor del propio movimiento anticlerical de principios del siglo XX; en cualquier caso, todas vivían a la sombra de los centros republicanos <sup>20</sup> y carecían de autonomía en la dirección y orientación del movimiento. Por otra parte, los intentos de crear asociaciones anticlericales de ámbito nacional que asumiesen el protagonismo del movimiento resultaron, hasta cierto punto, fallidos. En 1901, en plena ebullición anticlerical, desde el diario madrileño *El País* se pidió, repetidamente, que se fundara una liga anticlerical, pero no se hizo. En 1906, una «Federación Anticlerical Española» se encargó de convocar en Madrid los mítines de apoyo al Proyecto de Ley de Asociaciones de Dávila; de esta federación tenemos noticia hasta 1908, pero luego se pierde el rastro. Más tarde, en mayo de 1911 se formó una Liga Anticlerical Española, presidida por Miguel Morayta, con el fin declarado de «organizar las dispersas huestes del anticlericalismo, dirigiendo y robusteciendo su acción, y dando coherencia y coordinación a sus inconexas y esporádicas manifestaciones» <sup>21</sup>. De la futilidad de sus esfuerzos da cuenta el hecho de que su fase de desarrollo coincidiera con el inicio del declive del movimiento anticlerical, declive que probablemente quiso atajar y no pudo evitar.

<sup>18</sup> I. CULLA I CLARA, *El republicanisme lerrouxista ...*, pp. 449-450.

<sup>19</sup> *El País*, 29 de julio de 1901, 4 de abril de 1902, 30 de julio de 1903 y 29 de julio de 1908.

<sup>20</sup> Cfr. J. CULLA I CLARA, *El republicanisme lerrouxista...*, pp. 448-449.

<sup>21</sup> *El País*, 16, 20 Y 22 de abril de 1901, 17 Y 18 de noviembre de 1906, 30 de julio de 1907 y 29 de julio de 1908; *La Palabra Libre* (Madrid), 16 de julio y 10 de diciembre de 1991.

### 3.2. *Del mitin al motín: el repertorio de la protesta*

Las acciones colectivas que sirvieron de vehículo de expresión al fenómeno anticlerical no diferían, en principio, en exceso de las empleadas por otros grupos, con otros fines, a lo largo del mismo período. Dentro de este repertorio familiar se irían produciendo las innovaciones (o reinventones de antiguas formas de actuar) que mejor se adecuaban a las necesidades específicas del movimiento<sup>22</sup>. Aunque limitado, tal repertorio era lo suficientemente amplio como para que no pueda tratarse aquí con la extensión precisa. No obstante, intentaremos dejar apuntadas algunas de sus fórmulas más comunes y ejemplos de las mismas. Agruparemos tales fórmulas en cuatro clases distintas de acción colectiva: reuniones, manifestaciones, boicots y motines, bien entendido que las cuatro formarían parte de un *continuum*, en el que las reuniones muchas veces irían seguidas de marchas de protesta, ambas fórmulas serían en ocasiones también maneras de boicot, y reuniones, manifestaciones y boicots podían perfectamente terminar por resolverse en desórdenes generalizados. Sin embargo, las dos primeras categorías de acción colectiva señaladas responderían a un perfil de tipo «convencional», mientras que las dos segundas se situarían más bien dentro de unas coordenadas de confrontación (el boicot) o violencia (el motín)<sup>23</sup>.

El anticlericalismo, como ingrediente esencial del discurso populista republicano, constituía un elemento casi obligado de las intervenciones de los oradores de esta significación política en cualquier *reunión*, ya fuera en el curso del clásico mitin electoral predecesor de los comicios municipales, provinciales o generales, ya en las asambleas con motivo de las no menos clásicas conmemoraciones del 11 de febrero o del 29 de septiembre, ya en cualquier otra ocasión propagandística o festiva. Sin embargo, desde 1900 el anticlericalismo se constituyó, asimismo, en argumento único o principal de innumerables asambleas en todo el territorio español, ya se tratase de mítines «monstruos», ya de pequeños mítines celebrados al tiempo en multitud de centros.

En ocasiones, la política nacional proporcionaba las razones para la celebración de reuniones simultáneas en toda España: los acon-

---

<sup>22</sup> Cfr. TILLY, *From mobilization...*, pp. 143-159, Y *The contentious French*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1986, p. 4.

<sup>23</sup> La distinción entre acciones de tipo convencional, confrontacional y violento, en S. TARHOW, *Democracy and disorder. Protest and politics in Italy, 1965-1975*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 67-78.

tecimientos de los primeros meses de 1901, la protesta contra el nombramiento de Nozaleda para la sede arzobispal de Valencia, el apoyo al proyecto de ley de Asociaciones de Dávila en noviembre y diciembre de 1906 o el proyecto de ley del Candado de Canalejas en junio y julio de 1910. Otras veces, la actualidad local originaba las convocatorias, como en las protestas valencianas de 24 de junio de 1900 contra una resolución del rector de aquella Universidad o de 3 de junio de 1903 contra el «encierro» de una joven (un enésimo «caso Ubao») en un convento de la ciudad o del 7 de octubre de 1906 contra el arzobispo Guisasola —**un** asunto, este último, del que nos ocuparemos someramente un poco más **abajo**—<sup>24</sup>. Podía ocurrir, asimismo, que el motivo de los actos no se hallase —**nominalmente**— en la actualidad, sino en hechos ocurridos en un pasado más o menos cercano: así, el «Jubileo de la Libertad» que tenía lugar en Madrid y en otras localidades el 29 de julio, todos los años a partir de 1901, fue en su origen una contramanifestación del «Jubileo de Cristo Hedentor» que otorgaba la Iglesia aquel año, pero oficialmente conmemoraba la disolución de comunidades religiosas llevada a cabo por Mendizábal<sup>25</sup>. En fin, muchas veces no se precisaba de razón inmediata para convocar un mitin anticlerical: en el caldeado ambiente de aquellos años bastaba anunciarlo y celebrarlo.

No sólo en mítines se congregaban los anticlericales para dar fe de sus convicciones laicas. Una conferencia, una velada necrológica, una merienda, un banquete, una jira campestre, el festival de una escuela laica podían, igualmente, servir a la perfección para idéntico fin. Incluso una obra teatral podía ser catalizadora de la protesta anticlerical. *Electra* no fue el único, aunque sí el principal ejemplo de representación dramática convertida en forma de acción colectiva. Y ello, no por lo que pasaba sobre las tablas, ni siquiera por el movimiento anticlerical que hizo prender con tanta intensidad, sino por la representación paralela que acontecía entre los espectadores dondequiera que la obra se pusiera en escena: los primeros aplausos que pronto se transformaban en gritos de «¡viva la Hepública!» y «¡abajo la reacción!»; el público que apostrofaba a Pantoja y aclamaba a Máximo y «apenas deja[ba] terminar a los actores las frases vibrantes donde se ataca[ba] a la reacción clerical»; la orquesta que interpretaba la Marsellesa, el Himno de Riego

<sup>24</sup> *El Pueblo* (Valencia), 5 de junio de 1900, 4 de junio de 1903 y 8 de octubre de 1906.

<sup>25</sup> Explicado en *El País*, 29 de julio de 1908.

y el Trágala entre vítores y mueras; las ovaciones, los gritos y los cánticos que se redoblaban al terminar la obra, y las manifestaciones que se formaban a la salida del teatro. Y, por supuesto, la prensa del día siguiente, que siempre destacaba la asistencia de señoras a la función<sup>26</sup>. Esta presencia femenina sería, sin falta, subrayada por los cronistas de los actos anticlericales, convencidos de la necesidad de aflojar la que juzgaban tenaza clerical sobre la mujer. Precisamente para demostrar la emancipación cada vez mayor de determinados sectores femeninos, frente al sometimiento de las damas aristocráticas a los manejos contrasecularizadores, tuvieron lugar en Madrid entre el 15 y el 23 de diciembre de 1906, nueve mítines anticlericales exclusivamente «de mujeres»<sup>27</sup>. A un fin parecido respondieron, igualmente, las organizaciones de «Damas Rojas» (frente a las «damas negras») y «Damas Radicales» que florecieron en el entorno lerrouxista de Barcelona.

La otra forma de acción colectiva que hemos definido como «convencional» es la representada por las *manifestaciones*. Para éstas valdría mucho de lo dicho para los mítines, de los que, de hecho, era muchas veces secuela inmediata. En efecto, ya el simbólico estreno de *Electra* en Madrid, el 30 de enero de 1901, tuvo continuación en una manifestación por las calles de la capital hasta la casa de Galdós y, a lo largo del mes siguiente, con o sin mitin previo, en toda España «surg[iero]n las manifestaciones a granel», en palabras de *El Liberal*, que se rendía a la imposibilidad de seguir el curso de todas ellas<sup>28</sup>. Estas manifestaciones continuaron hasta el verano, por lo menos, y no fueron pocas las que terminaron en disturbios, de mayor o menor gravedad. De hecho, el carácter deliberadamente provocador de muchas de las manifestaciones que se produjeron a lo largo de esta década las alejaría de su categorización como acción colectiva «convencional» para aproximarlas a las fórmulas «confrontacionales», y cuando iban acompañadas de o degeneraban en disturbios, adoptarían con harta frecuencia el carácter de puro motín.

Por cauces más convencionales discurrieron, no obstante, el conjunto de marchas ciudadanas que por su organización, envergadura y simul-

---

<sup>26</sup> Relato tomado de las representaciones de Barcelona [*La Publicidad*, 6 de junio de 1901 (ed. de la mañana)], Santander (*El Cantábrico*, 1 de agosto de 1901) y Valencia (*El Pueblo*, 22 de mayo de 1901).

<sup>27</sup> Véase *El País*, del 16 al 24 de diciembre de 1906.

<sup>28</sup> *El Liberal* (Madrid), 12 de febrero de 1901.

taneidad fueron, seguramente, las más importantes del período que estudiamos. Nos referimos a las manifestaciones en apoyo de la política anticlerical de Canalejas que convocó en toda España, para el día 3 de julio de 1910, la Conjunción Republicano-Socialista. Éstas se desarrollaron con toda normalidad, pese a la gran concurrencia de público que las nutrió en la mayoría de las capitales de provincia y en muchas otras poblaciones. Fueron también las últimas grandes manifestaciones anticlericales de la Restauración. Todavía desfilarían los ciudadanos en diversas localidades para oponerse al clericalismo, pero ya no al mismo tiempo en toda España ni, tal vez, de manera tan masiva. Fueron, además, las del 3 de julio el estímulo que provocaría, junto a la política que respaldaban, una convocatoria de similares características, mas proveniente del campo contrario. El 10 de octubre el contramovimiento católico saldría a la calle en manifestación, también en toda España, también al mismo tiempo, por primera vez en un acto «civil» de tales características, contra los proyectos gubernamentales. La respuesta anticlerical no consistió, empero, en otra contramanifestación, sino en el boicoteo directo de los cortejos católicos.

El *boicot*, por tanto, fue otro modo de actuar colectivamente en sentido anticlerical. Se podía hacer boicot en dos direcciones: de forma directa, «reventando» las reuniones, procesiones, manifestaciones y otras demostraciones católicas, o de manera indirecta y simbólica, negándose a participar en los ritos más significados de la Iglesia católica e infringiendo públicamente algunos de sus mandamientos más caracterizados. Un terreno fértil para el boicot simbólico del catolicismo fue el de los ritos de paso. En la sociedad española de principios de siglo, la ausencia de bautizo, boda o sepultura eclesiástica no constituía, la mayoría de las veces, una mera prueba de indiferencia religiosa, sino una declaración tajante de principios anticlericales. El rito civil más extendido fue el del entierro. En otro lugar me he ocupado ya de cómo el entierro civil se convirtió de acto privado o fórmula eclesiástica de exclusión de impíos en acto público (y conflictivo) de afirmación anticlerical<sup>29</sup>. Algo semejante ocurrió con el matrimonio civil, aunque fuera este acto menos frecuente y más problemático, tanto por las trabas legales cuanto por la dificultad de que ambos contrayentes aceptaran prescindir del rito católico.

Por último, en Barcelona al menos, se llegó, incluso, a solemnizar civilmente el nacimiento de los hijos de militantes anticlericales. Estos

---

<sup>29</sup> J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales...*, pp. 158-160.

«bautizos civiles» (*sic*) no eran otra cosa que el festejo organizado de la inscripción civil del pequeño: a tal fin, se anunciaba previamente el acontecimiento en la prensa; se formaba una comitiva que partía de uno de los centros republicanos y recorría las calles de la ciudad hasta las oficinas del Registro Civil; no era inusual que al cortejo precediese una banda y que en el mismo participasen diversas entidades racionalistas y radicales con sus banderas; de vuelta al casino republicano, se ofrecía un refresco, se pronunciaban discursos y se bailaba. y hasta podían cruzarse los anticlericales con una procesión católica a la que «saludjar] con un golpe de Marsellesa, haciendo [así] tragar mucha quina a curas y beatos». En fin, el acto se 'redondearía con la imposición a la criatura de un sonoro nombre laico como Liberto, Electra, Aurora, Armonía, Progreso, Libertad, Emancipación, Humanidad o, incluso, Alejandro o Alejandra (en honor de Lerroux) y Emiliano (por Emiliano Iglesias, lugarteniente de éste) <sup>30</sup>.

El boicot simbólico de los ritos católicos comprendería también hacer caso omiso, y de manera elocuente, de las fechas y celebraciones católicas más señaladas. En realidad, también en este caso, de la indiferencia ostentosa a la provocación sólo había un paso que, frecuentemente, se daba. La actitud anticlerical hacia la semana mayor del catolicismo, la Semana Santa, era paradigmática. Así, el Jueves o el Viernes Santo eran conmemorados con «banquetes de promiscuación» en todas las poblaciones con cierta presencia republicana. Estos banquetes servían para transgredir públicamente, consumiendo carne, el precepto eclesiástico de abstinencia; si normalmente participaban del festín los miembros de las entidades republicanas o anticlericales organizadoras, en alguna ciudad la comida era ofrecida a los pobres. En 1910, en poblaciones tan distintas como Madrid, Bilbao o Santander, los banquetes se transformaron en festivas giras al aire libre <sup>31</sup>, con mayor ofensa todavía, pues, al sentimiento religioso en una época en que ni tráfico rodado se permitía en Jueves y Viernes Santo. Precisamente, el Ayuntamiento republicano de Valencia, entre otros, decidió ese mismo año de 1910 no prohibir el tránsito de carruajes esos días, y los blasquistas hicieron gran campaña para que se circulase jueves

<sup>30</sup> *El Progreso* (Barcelona), 9 de diciembre de 1907; 24 de junio y 12 de octubre de 1908; 17 de mayo y 4 de julio de 1909; 21 y 30 de julio, 2 y 29 de agosto, 3 y 23 de septiembre, 27 de noviembre y 9 y 11 de diciembre de 1910.

<sup>31</sup> *El País*, 10 de abril de 1910, y 1. DELA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales...*, p.161.

y viernes en carros, coches y automóviles -**aunque** para ello hiciese falta alquilar los vehículos-, a fin de demostrar que «las calles de Valencia no [era]n de Dios»<sup>32</sup>.

Precisamente Valencia puede servirnos de ejemplo para ilustrar el otro tipo de boicot ejercido sobre ritos y acontecimientos católicos: la acción directa para tratar de estorbar su desarrollo. Los actos que se trataba de obstaculizar podían tener un carácter piadoso (procesiones), o más puramente político (manifestaciones): esto era de suyo quizá indiferente, pues en la última clave, la política, eran siempre interpretados por los anticlericales. Además, como en el caso relatado de la Semana Santa de 1910, se producía una disputa por el dominio simbólico del espacio público, por la calle. En la mencionada ciudad levantina, en febrero de 1901, tras haber impedido la celebración de una procesión infantil en honor del Sagrado Corazón, los blasquistas se aplicaron a la tarea de terminar con la costumbre de los «rosarios de la aurora», y lo consiguieron, rodeando, bien armados de argumentos de «fresno y roble», la iglesia de donde salían. El día 25 de junio del mismo año, el Jubileo de Cristo Redentor daba lugar a graves desórdenes: una multitud puso sitio a la iglesia de San Martín, desde donde iba a partir una procesión jubilar, entonando la Marsellesa, profiriendo vivas y mueras e insultando y agrediendo a quienes se atrevían a salir del templo; el boicot degeneró en motín con profusión de palos, carreras y pequeños incendios, la destrucción de algunas imágenes y el apedreamiento del palacio arzobispal, el seminario, un convento y varias iglesias.

El 11 de diciembre de 1904, cuando el orbe católico festejaba el quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, la procesión mariana que salió de la catedral valenciana fue recibida con silbidos, gritos y «garrotazos», intercambio de disparos -**del** que finalmente resultarían dos muertos- y la desbandada final de los católicos. Entre octubre de 1906 y febrero de 1907 el boicot se dirigió contra la persona del arzobispo de Valencia, Victoriano Guisasola, quien en una carta pastoral había calificado el matrimonio civil de «concubinato legal»: Guisasola, ausente de su sede cuando *El Pueblo* inició la campaña contra su persona, no pudo volver, por miedo -**en** absoluto infundado- a las consecuencias, y cuando regresó, hubo de hacerlo custodiado por la Guardia Civil. En 1910 hubo nuevos

---

az *El Pueblo*, 18 al 26 de marzo de 1910.

«rosarios de la aurora» y nuevas intervenciones anticlericales para disolverlos, pero hubo, sobre todo, enfrentamientos provocados por jóvenes republicanos determinados a impedir que los católicos asistentes al mitin anticanalejista del 2 de octubre marcharan en manifestación a la salida de éste<sup>33</sup>.

Como se ha señalado, muchos de los mítines, manifestaciones y acciones de boicot acabaron en *motines* declarados, no sólo en Valencia, sino en otros muchos puntos de España. Expresando violentamente su descontento, los amotinados no se salían del repertorio habitual de la acción colectiva durante la Restauración que había estado y seguiría estando plagada de comportamientos tumultuarios de todo tipo. Encauzando la agresión contra objetos o personas relacionados con la religión católica, tampoco inventaban nada nuevo, aunque, en esto, los antecedentes se hallaran algo más alejados en el tiempo. Si, como hemos indicado, los primeros desórdenes anticlericales tuvieron lugar en 1899, habría de esperarse a 1901 para que los tumultos se generalizaran. En febrero de 1901, como asimismo hemos mencionado, las manifestaciones contrarias a la boda de la princesa de Asturias con el hijo de Caserta o de celebración del triunfo político-literario de Galdós acabaron, mayoritariamente, en desórdenes. En toda España, hubo palos y carreras y se apedrearon redacciones de periódicos neocatólicos, conventos e, indefectiblemente, iglesias y residencias jesuíticas. El 12 de febrero cupo a Santander la primacía en el asalto de un establecimiento religioso: tras una concentración anticlerical como las que se desarrollaban en el resto del país, y al igual que en otros sitios, un grupo de manifestantes se dirigió a la residencia de los jesuitas, contra la que no pudieron atentar al estar protegida por fuerzas policiales; en su lugar apedrearon el Círculo Católico de Obreros, la redacción del órgano católico *La Atalaya*, el palacio episcopal y las escuelas salesianas; finalmente, asaltaron e incendiaron diversos enseres de un convento de frailes carmelitas, los cuales hubieron de huir por las ventanas del edificio, vestidos con ropas seglares<sup>34</sup>. Los desórdenes continuaron y en junio se redoblaron con motivo de la respuesta anticlerical a las procesiones jubilaires. Los incidentes reseñados para Valencia no fueron, en absoluto, únicos en su género: en Zaragoza, ocurrieron los días 17

---

<sup>33</sup> *El Pueblo*, 2, 4 Y 11 de febrero y 24 al 27 de junio de 1901; 11 Y 12 de diciembre de 1904; 4 de octubre de 1906 al 25 de febrero de 1907; 13 de mayo y 1 al 3 de octubre de 1910.

<sup>34</sup> J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales...*, pp. 352-353.

y 18 de junio sucesos especialmente graves, en cuyo curso el habitual intercambio de palos entre manifestantes y contramanifestantes se vio acompañado de gran cantidad de tiros, que provocaron un muerto; se dieron, asimismo, amagos de incendiarismo y de las múltiples pedreas no se libró ni el templo del Pilar.

Todavía en enero de 1902 se hacían sentir las consecuencias del motín, y con motivo del traslado del gobernador civil actuante durante los conflictos, quien se había ganado en ellos las simpatías anticlericales, se desataron el día 9 nuevos ataques contra personas y edificios religiosos en la capital aragonesa<sup>35</sup>. Aún se extendería este ciclo de violencia callejera al año 1903 y, tal vez, los desórdenes más serios del año fueron los acontecidos en Bilbao el día 11 de octubre. Aquella jornada coincidían en Bilbao un mitin socialista de mineros, un acto de confraternización de republicanos de Santander y Vizcaya y una peregrinación al santuario de la Virgen de Begoña, integrada principalmente –o así lo entendieron los elementos anticlericales– por carlistas y nacionalistas. Ya por la mañana de aquel día, integrantes de la manifestación formada a la salida del mitin rompieron los cristales del periódico *La Gaceta del Norte* y de la residencia de los jesuitas. Por la tarde, tenía lugar la procesión mariana desde el Arrenal bilbaíno a Begoña, y desde el mismo punto de partida comenzaron las escaramuzas entre peregrinos y anticlericales, los enfrentamientos a tiros entre ambos bandos, los apedreamientos e intentos de asalto e incendio de iglesias y conventos, y el destrozo de todas las imágenes de santos presentes en las vías públicas, algunas de las cuales acabaron en la ría. Atrás quedaban, además de los efectos destructivos de los tumultos sobre bienes muebles e inmuebles, tres muertos y cuarenta heridos<sup>36</sup>.

Aparte del ciclo violento de comienzos de siglo –y aún más que éste–, el motín anticlerical más conocido del período fue la pronto llamada Semana Trágica de Barcelona. Una huelga general convocada por las organizaciones obreras en contra del embarque de tropas con destino a la guerra de Marruecos se convirtió, y nunca mejor dicho, de la noche a la mañana en una insurrección popular, cuyo principal objetivo fueron escuelas religiosas, conventos e iglesias. El lunes 26 comenzó la huelga general indefinida contra la campaña marroquí y en la mañana de ese día se produjeron los primeros desórdenes, contra objetivos tan típicos de los motines populares como las casetas de con-

<sup>35</sup> *El Liberal*, 18 y 19 de junio de 1901 y 10 de enero de 1902.

<sup>36</sup> *El Liberal*, 12 y 13 de octubre de 1903.

sumos; luego las acometidas se dirigieron contra los tranvías y las comisarías de policía. Fue a medianoche del lunes cuando se prendió fuego al primer edificio religioso: una escuela marista del barrio de Pueblo Nuevo. A éste, y hasta el viernes día 30, seguiría el incendio de otros ochenta establecimientos eclesiásticos, entre escuelas, conventos, iglesias, instituciones benéficas y círculos obreros.

Los ataques se centraron en la propiedad de la Iglesia y no en las personas de los eclesiásticos, entre los cuales «sólo» se registraron tres muertos. Junto a los incendios, se produjeron algunas escenas de iconoclastia y la morbosa exhumación de cadáveres de monjas, a la búsqueda probable de evidencias de las supuestas torturas que se practicaban en los conventos y de las bacanales a las que se entregaban sus moradores. Desde que comenzó el incendiario, los rebeldes parecieron en muchos momentos más interesados en quemar iglesias que en entregarse a otras actividades revolucionarias. Así, el viernes, cuando ya sólo resistía el núcleo de San Andrés de Palomar al avance del ejército, los insurrectos se retiraron y dejaron el campo libre a las tropas sólo una vez que hubieron terminado su labor inoendaria<sup>37</sup>. La responsabilidad directa de esta quema de conventos se ha atribuido, principalmente, a la labor directora de militantes lerrouxistas, apoyados en otros elementos radicales, y es, con toda probabilidad, cierto. Sin embargo, la magnitud de lo acontecido y la participación de un número elevado de personas en los ataques apunta hacia un dato más: la penetración y operatividad en la conciencia popular de los mitos y ritos anticlericales.

#### 4. Cultura popular, discurso político e identidad colectiva

El surgimiento y el desarrollo de un movimiento no se hallan en función tan sólo de una determinada capacidad organizativa de la acción colectiva en circunstancias políticas favorables, sino de una cierta eficacia a la hora de dotar de significado a la propia acción colectiva. Este proceso de construcción de significado acompaña en todo momento

---

<sup>37</sup> El mejor relato de estos acontecimientos es el exhaustivo y magníficamente documentado de J. C. ULLMAN, *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socio-económicas del anticlericalismo en España* (1898-1912), Barcelona, Ariel, 1972, pp. 343-505 Y 585-592.

a la acción colectiva, de la que es precedente y consecuente, y se resuelve en la emergencia de una identidad colectiva<sup>38</sup>. Nos planteamos, en definitiva, en este punto el problema de cómo se articulan ideas, ideología y discurso político con acción colectiva.

El cimiento ideológico del movimiento anticlerical español contemporáneo, con independencia de sus frecuentemente extremas manifestaciones externas, respondía, principalmente, a una apuesta por la modernización de España, entendida ésta en términos de secularización. La secularización del Estado —o la secularización del Estado y la sociedad, según las opciones particulares de unos y otros grupos— formaba parte esencial del proyecto modernizador propugnado por las diversas opciones liberales y democráticas. Sin secularización, es decir, sin reducción del poder eclesiástico a la esfera exclusiva de su competencia, no podía haber auténtica soberanía ni libertades efectivas. Este modelo de Estado y de sociedad entraba en conflicto directo con el sostenido por la Iglesia católica, la cual abogaba por el sometimiento último del poder civil a las doctrinas eclesiásticas y la exclusión legal de cualquier opción religiosa o ideológica que no contase con el beneplácito de las autoridades religiosas. En el fondo, la Iglesia aspiraba a una confesionalidad católica de toda la sociedad española, garantizada por las instituciones políticas. Ambos modelos colisionaron bajo los nombres históricamente más combativos de clericalismo y anticlericalismo.

Sin embargo, el «anticlericalismo» se englobaba también dentro de una tradición bastante más antigua que la liberal. Desde la Edad Media, por lo menos, los cristianos venían censurando a sus pastores por su aparente incapacidad para alcanzar la estatura intelectual y, sobre todo, moral que cabía esperar de ellos. Según esta corriente crítica, los curas y frailes eran seres especialmente lerdos, holgazanes, soberbios, avarientos o lujuriosos, y, dada su condición clerical, resultarían éstas, su aptitud, actitud y conducta particularmente reprobables. Otro tema singularmente caro al anticlericalismo tradicional de raíz medieval era identificar en este clero corrupto al principal culpable del calamitoso estado de la sociedad y profetizar su persecución y erradicación como

---

<sup>38</sup> B. KLANDERMANS, «La construcción social de la protesta y los campos plurior- ganizativos», en E. LAHAÑA Y GUSFIELD, eds., *Los nuevos movimientos...*, pp. 185-191, Y A. MELUCCI, *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society*, Londres, Temple University Press, 1989, pp. 30-36.

castigo por sus pecados<sup>39</sup>. Integrado en la cultura popular y perfectamente perceptible en canciones, cuentecillos y refranes, este anticlericalismo primitivo pervivió durante siglos hasta solaparse con el anticlericalismo moderno a lo largo de los siglos XIX y XX Y prestarle muchos de sus argumentos, o, al menos, los más populares.

En efecto, aquí encontraría el anticlericalismo contemporáneo una de las fuentes esenciales de su potencial movilizador. La utilización de las categorías morales propias de la tradición anticlerical popular facilitarían ese proceso que Snow y sus colegas han llamado de «alineación de marcos de referencia»: la utilización en el discurso político de temas provistos de fuertes «resonancias culturales» para los receptores facilitarían la respuesta por parte de éstos y la continuidad de la movilización<sup>40</sup>. Es decir, la representación de una Iglesia pecadora, que había de pagar por sus faltas y así posibilitar la regeneración social, de otra manera imposible, no podía resultar en absoluto ajena a una sociedad que hacía siglos escuchaba argumentos parecidos. La inclusión y reelaboración de elementos culturales pertenecientes a esta tradición dentro del discurso populista republicano contribuyeron a multiplicar la capacidad movilizadora de éste. Además, a principios del siglo XX, tampoco era preciso realizar una labor de arqueología cultural a la búsqueda de las raíces del anticlericalismo popular: la acción colectiva de carácter anticlerical no era nueva en España y el siglo XIX había asistido a episodios de la misma de especial trascendencia. Éstos habrían contribuido seguramente también a crear una determinada identidad, basada en elementos culturales anteriores. Por tanto, no sólo existía una cultura popular de siglos de antigüedad, sino también una «subcultura activista» más reciente de donde extraer referencias semánticas útiles<sup>41</sup>.

No era, por supuesto, el anticlericalismo popular la única tradición presente en el discurso movilizador republicano; también se incluían

<sup>39</sup> Cfr. P. A. DYKEMA Y H. A. OBERMAN, eds., *Anticlericalism in late medieval and modern Europe*, Leiden, E. I. Brill, 1993, especialmente el capítulo de F. GRAUS, «The Church and its critics in time of crisis», pp. 65-81.

<sup>40</sup> Cfr. D. A. SNOW y otros, «Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation», *American Sociological Journal*, vol. 51, pp. 464-481; D. SNOW y R. BENFORD, «Ideology, frame resonance and participant mobilization», en B. KLANDERMANS, H. KRIESI y S. TARROW, eds., *From structure to action: Comparing Social movement research across cultures*, Greenwich, Conn., JAI Press, 1988, pp. 197-217, YW. A. GAMSON, «Political discourse and collective action», en B. KLANDERMANS..., pp. 219-244.

<sup>41</sup> Cfr. D. McAOAM, «Cultura y movimientos sociales...», pp. 51-52.

en el mismo temas procedentes de las tradiciones ilustrada, liberal y positivista. Civilización, cultura, progreso, libertad, razón, ciencia, etc., eran términos recurrentemente empleados por periodistas y oradores. Tales temas, a principios de siglo XX, habrían de sonar, asimismo, suficientemente familiares y evocadores a las masas urbanas en contacto con grupos liberales, republicanos, socialistas o anarquistas. Asimismo, y es algo digno de resaltar, la inclusión habitual en el discurso movilizador de los motivos de estirpe liberal motivaban igualmente a actuar en sentido anticlerical: la Iglesia sería el principal obstáculo para el avance de la Libertad y el Progreso. Por último, existía un argumento definitivo para movilizarse en contra del clero que no había de quedar desatendido en la machista cultura española de 1900: la constante apelación a la virilidad de quienes, sintiéndose hombres, no podían dejar a sus mujeres en manos de aquellos que se las disputaban ni permitir que ninguna provocación clerical quedase sin varonil respuesta. Como decía *El Pueblo* con motivo de las acciones de boicot de Semana Santa de 1910, uniendo el argumento de la cultura y el de la virilidad: «Cumplid como ciudadanos cultos, y si se os hostiga, como hombres convencidos»<sup>42</sup>.

Quizá lo más importante fuera que todos estos elementos discursivos no eran mera palabrería que se recibía pasivamente. Era retórica que impulsaba a la acción. Y en esta acción se forjaba, de manera aún más significativa, la identidad colectiva. En efecto, el anticlericalismo constituía una identidad vivida activamente a través de todo el repertorio de protesta que hemos intentado clasificar y ejemplificar más arriba. La proliferación, en determinadas ocasiones, sin apenas solución de continuidad, de actos anticlericales -reuniones de todo tipo, manifestaciones, acciones de boicot y motines- hubo de crear una atmósfera de tremenda tensión emocional individual y colectiva entre ciertos sectores sociales. La prolongación de la movilización a lo largo de un buen período de tiempo, la atmósfera emotiva que la rodeó, la carga simbólica o el carácter violento de muchas de las acciones que la integraron contribuirían a que ésta dejase una huella indeleble sobre cuantos participaron en la misma. De hecho, hasta tal extremo marcó el movimiento anticlerical la vida de sus militantes, que en el caso de algunos les definió el modo entero de vivirla: un estilo de vida

---

<sup>42</sup> *El Pueblo*, 24 de marzo de 1910. Para el resto del párrafo véase la bibliografía citada en la nota 15 y M. DELGADO, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993.

en que uno nacía –o traía hijos al mundo–, crecía –o hacía crecer a la prole–, se casaba y moría «en laico».

Además, a través del discurso y la movilización anticlerical se estimulaba la recuperación de la memoria histórica selectiva, que incidía sobre acontecimientos del pasado lejano o reciente que reforzaban el sentido de pertenencia a una tradición anticlerical de largo y continuo recorrido. Hemos comentado ya como los «Jubileos de la Libertad», iniciados en 1901, conmemoraban la política anticlerical anticongregacionista y desamortizadora de Mendizábal. También era relativamente frecuente, en la prensa y en los mítines, la evocación de las matanzas de frailes y las quemas de conventos de 1834 y 1835; quizá el más famoso, por su oportunidad, recordatorio de tales sucesos fue el realizado en el diario lerrouxista *El Progreso*, de Barcelona, el domingo 25 de julio de 1909, justo antes del estallido de la Semana Trágica, en un editorial titulado, precisamente, «Hemember». Justamente esos sucesos, y su represión posterior –centrada, fundamentalmente, en la ejecución de Ferrer–, pasarían a engrosar de inmediato la mitología histórica del movimiento anticlerical. Mucho más lejana en el tiempo, pero no menos actual y rememorada con reiteración por los anticlericales de principios de siglo, era la expulsión de los jesuitas por el rey Carlos III, quien –aunque sólo fuera por eso– resultaba, quizá, el único monarca cuya memoria veneraban los republicanos. Por cerrar una enumeración que carece de ánimo de exhaustividad, un último acontecimiento siempre fresco –y refrescado– en la memoria de los anticlericales eran las guerras carlistas, los crímenes cometidos por las tropas del pretendiente y la participación eclesiástica del lado antiliberal, incluso empuñando las armas; así, en ciudades como Valencia, los actos anuales en homenaje a las víctimas sacrificadas por Cabrera en Burjasot se constituían en verdaderas demostraciones de anticlericalismo <sup>43</sup>.

La movilización anticlerical supuso, pues, a lo largo de una década, una ocasión continua para la interiorización de una serie de valores e ideas. En la movilización se vivía y alcanzaba plenitud un discurso político populista que se alimentaba, en buena parte, de los temas seculares del anticlericalismo popular. La recepción del discurso por parte de quienes, de una u otra forma, participaron en la movilización contribuyó, junto a los elementos culturales previamente asumidos, al

---

<sup>43</sup> Véase *El Pueblo* de cualquiera de estos años, en torno al 29 de marzo.

proceso de formación de una identidad colectiva de tipo anticlerical. La asunción de tal identidad colectiva facilitaría, a su vez, una mayor receptividad de las renovadas llamadas a la acción y, de esta manera, la continuidad de la movilización durante una década. Nuevos discursos y nuevas movilizaciones reforzarían, de nuevo, las señas de identidad y así sucesivamente. A la altura de 1910, una identidad colectiva anticlerical habría quedado fuertemente arraigada entre importantes sectores de la población española.

## **5. Conclusión: el movimiento anticlerical, entre el fracaso y la pervivencia**

De la consideración de la movilización anticlerical de principios de siglo en clave de «movimiento», se desprende inmediatamente en qué consistió su principal fracaso: su incapacidad práctica de constituirse como tal movimiento social de una manera plena. En ningún momento tuvo el movimiento anticlerical una existencia autónoma de las fuerzas políticas que lo iniciaron o que, al menos, se lo apropiaron y modelaron. Los intentos de crear organizaciones propiamente «anticlericales» y de cierta entidad -Federación Anticlerical Española, Liga Anticlerical Española- que asumieran la dirección y representación del movimiento carecieron, como vimos, de fuste y de continuidad. De la misma falta de continuidad adoleció el movimiento en su conjunto, y éste sería su fracaso más visible: después de 1910, o como muy tarde después de 1913, el fenómeno anticlerical pareció diluirse *sin haberse logrado ninguno de los objetivos políticos de la movilización*. Aparentemente, había dejado de interesar. En ello influiría la desunión en el propio seno del movimiento: aunque en estas páginas ni siquiera se haya podido apuntar, el anticlericalismo y la secularización, tanto en el plano de los fines como en el de los medios, eran entendidos de manera muy diversa por los diversos individuos y grupos que los alentaban.

Pero, sobre todo, la práctica desaparición del anticlericalismo del panorama español de la segunda y tercera décadas del siglo tendría mucho que ver con el carácter que había tenido de recurso dentro de una estrategia de movilización populista. Desde esta perspectiva, el anticlericalismo se podría contemplar como un mero recurso para la movilización en beneficio de otros objetivos, más que como un objetivo

en sí -secularización del Estado y la sociedad- a cuyo serVICIO se hubiesen movilizado recursos de diversa naturaleza <sup>44</sup>. Cuando tal recurso dejase de tener la importancia coyuntural que pudo tener en un determinado momento, y pese a que continuase manteniendo un peso considerable en el plano ideológico, la movilización anticlerical desaparecería.

No obstante su fracaso, el movimiento anticlerical de principios de siglo XX obtendría un gran logro como tal movimiento. El proceso de construcción de un mareo de referencia que diese sentido a la movilización, a partir, sobre todo, de elementos culturales preexistentes, fraguó en la construcción de una identidad colectiva anticlerical firmemente arraigada entre significativos sectores de la sociedad. Aun cuando la movilización cesase, la identidad colectiva, de alguna manera, permaneció presta a ser reavivada en forma de acción colectiva en cuanto se diese una nueva oportunidad.

---

<sup>44</sup> Me inspiro, con cierta libertad, en las consideraciones que hace sobre el nacionalismo H. E. Jousso«», Jr., *The pragmatics of Catalan nationalism: From dormancy to Mass mobilization*, San Diego, University of California, 1983, pp. 36-39.



# *El apogeo del clericalismo a principios del siglo xx. El caso de Málaga*

*Elías de Mateo Avilés*

## 1. Definición de lo clerical en el contexto de la España de la Restauración

La ya actualmente abundante bibliografía sobre los problemas religiosos de la España contemporánea, incluso la producida allende nuestras fronteras, ha incidido, hasta el momento presente, muy poco sobre los aspectos teóricos del conflicto clericalismo-anticlericalismo. Pero, además, los investigadores han mostrado, una explicable preferencia, incluso cierta simpatía por los grupos protagonistas de las campañas y manifestaciones anticlericales. Sólo como contrapunto se ha hecho referencia, a veces, al fenómeno que está en el origen de esta inevitable relación dialéctica: lo clerical, el clericalismo <sup>1</sup>.

Ya a principios del siglo XX, en plena efervescencia de la dicotomía clericalismo-anticlericalismo, un italiano, Rómulo Murri se acercaba

---

<sup>1</sup> Algunos de los trabajos generales sobre la dialéctica clericalismo-anticlericalismo son: José ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España*, Madrid, Editora Nacional, 1975; Celso ALMUIÑA FEHNÁNDEZ, «Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonónica», *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1981; José ÁLVAREZ JUNCO, «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en VV. AA., *Octubre 1934. Cuarenta años para la reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1984; Julio CARO BARAJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980; Demetrio CASTRO ALFÍN, «La cultura política del anticlericalismo», en R. CRUZ y M. PÉREZ LEDESMA, eds., *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Joan C. ULLMAN, *La Semana Trágica*, Barcelona, Ariel, 1972; Julio DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1875-1923*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994, y Manuel DELGADO, *La ira sagrada*, Barcelona, Humanidades, 1992.

acertadamente al primero de los conceptos señalados de la siguiente forma:

«(...) El clericalismo es el vicio orgánico y característico de una sociedad religiosa que presenta los siguientes caracteres: un clero rígidamente organizado en casta; un gobierno centralizado, autoritario e interventor; una religión, que, en su organización y en su actuación externa, no está totalmente sujeta al Estado, ni se mantiene por completo al margen de las cuestiones y disputas políticas; que es instrumento de gobierno, y al tiempo, tiene en el gobierno un instrumento para la defensa y extensión de su propio dominio; que lucha contra el mismo o junto al mismo contra las aspiraciones y las agitaciones de los súbditos tiranizados; que esta tendencia al *privilegio* y al *dominio* implica tal concepción de su misión y de su derecho que, normalmente se nos presenta en todo tiempo y lugar con el mismo carácter de intromisión y de intolerancia» 2.

Extrayendo lo fundamental de la definición de Murri podemos afirmar que en los países latinos (España, Francia e Italia), tanto a finales del siglo XIX como a principios del siglo XX, el clericalismo aparece como una forma de comportamiento de la Iglesia católica, tanto en su jerarquía, en su clero, como en los seglares que se sienten más identificados con éstos. En los países citados, y desde luego especialmente en España, la Iglesia católica, pese a las campañas secularizadoras y desamortizadoras coincidentes con la primera mitad del siglo XIX, ha recuperado buena parte de su riqueza económica y de su influencia social. Revitalizada y fuertemente jerarquizada, los obispos, la mayoría del clero y muchos católicos prácticamente defenderán a capa y espada determinados privilegios jurídicos, especialmente exenciones impositivas, así como la supervisión y fiscalización de amplios ámbitos de la vida comunitaria como la educación, la cultura e incluso los cementerios. También la Iglesia querrá influir en la vida política de estos países para orientar a los sucesivos gobiernos en un sentido ultraconservador acorde con sus postulados ideológicos y sus intereses materiales. Defensora de un orden social tradicional con claras alusiones y nostalgias dirigidas hacia el Antiguo Régimen y la sociedad estamental, la Iglesia católica convive malamente con el liberalismo, la secularización y el obrerismo reivindicativo que están presentes cada vez con más fuerza en los países de Europa Occidental.

---

2 Romolo MUKRI, *L'Anticlericalismo. Oríginì, natura, método e scopi pratici*, Roma, Traducido y citado por Julio DE LA CUEVA MEHINO, *Clericales y anticlericales...*, p. 14.

Es, pues, el clericalismo el que produce a finales del siglo XIX y durante el primer tercio del XX la intrusión del clero y algunos católicos en la vida social y política de los países para lograr ventajas, preferencias y privilegios para una determinada concepción de la propia Iglesia, para lo cual no se dudará en instrumentalizar a los laicos <sup>3</sup>.

Dados los límites de espacio del presente trabajo, no podemos detallar aquí la dinámica de medidas gubernamentales en pro y en contra de los intereses de la Iglesia, así como las movilizaciones callejeras que tanto el clericalismo como el anticlericalismo desataron. Baste señalar que la etapa comprendida entre el Desastre de 1898 y hasta el estallido de la I Guerra Mundial, viene marcada por la controversia en tomo a la Iglesia española, agravada, además, por la legislación contra las órdenes religiosas en Francia puesta en marcha por el gobierno radical de Waldeck-Rousseau. Temas y personajes que van desde el estreno de Electra (1901) al caso Nozaleda, o el Convenio Concordatorio del Gobierno Maura con la Santa Sede que legalizaba la situación de las órdenes religiosas pero que no fue ratificado por las Cortes (1904); el proyecto de ley de Asociaciones de Dávila por parte de los liberales, que sometía a control administrativo a las congregaciones religiosas (1906); la Semana Trágica de Barcelona y sus consecuencias (1909); y la figura y la labor de José Canalejas al frente del Ejecutivo con su famosa «Ley del Candado» (1910-1912); hasta llegar a las medidas de Romanones eliminando la obligatoriedad del Catecismo en las Escuelas (1913), forman los grandes hitos de polémica clericalismo-anticlericalismo en los primeros años del siglo XX español <sup>4</sup>.

Al abigarrado panorama de la polémica clericalismo-anticlericalismo, brevemente esbozado en las líneas anteriores, hay que añadir la endémica división y la impotencia para articular una unidad o grupo único para la acción política entre los católicos. Los Congresos católicos, la creación y desarrollo de la Acción Católica, la Buena Prensa fueron, en su conjunto, iniciativas de éxito muy limitado. De todos modos, en política, pese a los esfuerzos pontificios y de parte de la jerarquía, el campo católico siguió dividido en carlistas, integristas y seguidores del Partido Conservador. La retirada del apoyo jesuita al Integristismo

---

<sup>3</sup> Coincidimos aquí con las opiniones expresadas por John DEVLIN, *Spanish Anticlericalism A Study in Modern Alienation*, Nueva York, Las Americas, 1966, p. 327, Y José ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa...*, p. 510.

<sup>4</sup> El más exhaustivo estudio a nivel general sobre este tema y período en José ANDRÉS GALLEGO, *La política...*

(1905) el llamamiento pontificio a la unidad (*Bula Inter Catholicos Hispania*, 1906), la muerte del líder integrista Nocedal (1907) o la renovación ideológica del carlismo de la mano de Vázquez de Mella, marcan un panorama eternamente dividido y atomizado<sup>5</sup>.

Pues bien, teniendo como marco estos contextos, cronológico, dialéctico, clericalismo-anticlericalismo e interno del catolicismo español, vamos a intentar trazar las iniciativas y respuestas eclesiales desde una diócesis tan significativa como Málaga en campos tan polémicos y extensos como los documentos episcopales y eclesiales y las prácticas piadosas y cultos multitudinarios.

## 2. El episcopado y el clero malagueño ante la oleada anticlerical de principios del siglo xx

La Iglesia católica utilizó siempre a sus portavoces más cualificados, los obispos, para defender sus intereses y posturas y rechazar los ataques que provenían de los grupos anticlericales, desde los fusionistas hasta los republicanos y obreristas. La personalidad y las ideas ultraconservadoras del obispo que ocupaba por entonces la sede malagueña, coincidentes con la de la mayoría de su clero, va a convertir sus protestas y pronunciamientos en auténticos hitos que seguirán en muchas ocasiones otros obispos españoles<sup>6</sup>. Correspondió, pese a constituir una figura de segundo orden en el conjunto del episcopado español de la época al antequerano Juan Muñoz Herrera (1896-1919), enfrentarse con el exacerbado anticlericalismo de la etapa 1898-1913<sup>7</sup>.

Ya en julio de 1899, Muñoz Herrera, en una pastoral referida sustancialmente a la masonería, condenaba, además «(...) las proposiciones contra las órdenes religiosas, y especialmente contra la Compañía de Jesús»<sup>8</sup>. Va a ser, sin embargo, el estreno del drama de Galdós *Electra* a comienzos del año 1901 el pretexto idóneo para que la jerarquía

<sup>5</sup> Domingo BENAVIDES GÓMEZ, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, 1978, pp. 183.

<sup>6</sup> Cfr. Elías DE MATEO AVILÉS, «Militancia y actitudes políticas del clero malagueño durante la Restauración (1875-1923)», *IX Congreso de profesores-investigadores de Geografía-Historia Hespérides*, El Ejido, 1990, pp. 649-666.

<sup>7</sup> Actualmente estamos redactando unos apuntes biográficos de este prelado que alcanzó el ministerio episcopal de la mano y bajo la influencia de su paisano el destacado político conservador Francisco Romero Robledo.

a José ANDRÉS GALLEGO, *La política...* p. 157.

eclesiástica, y desde luego el obispo de Málaga salgan en defensa de las prerrogativas y privilegios de la Iglesia y rebatan con fuerza los argumentos esgrimidos por los grupos anticlericales contra las órdenes religiosas, además de condenar la obra de Galdós <sup>9</sup>.

No tardó demasiado el obispo de Málaga, Juan Muñoz Herrera, en salir a defender a las órdenes y congregaciones religiosas. Una carta pastoral de 25 de marzo de 1901 aborda este tema, poniendo en conocimiento de los fieles malagueños una carta de protesta conjunta que los obispos de la Archidiócesis de Granada habían dirigido conjuntamente al Presidente del Consejo de Ministros. Los obispos de Andalucía Oriental demandaban «de los altos poderes del Estado el favor y protección debidas a estas grandes Instituciones del saber y de la caridad». Varias son las razones aducidas para que las órdenes y congregaciones religiosas pudieran seguir desarrollando sin cortapisas sus actividades en España:

«Las Congregaciones Religiosas conservaron al mundo moderno los tesoros del antiguo (...); son a la vez firme sostén de la autoridad, fecundo elemento de la piedad y de la instrucción de los pueblos, y eficaces auxiliares para promover su paz, su cultura y su bienestar.»

El llamamiento a la unión en la actividad política de los católicos para defender los intereses del clero y la oración, son los recursos exigidos por el prelado a sus fieles para impedir medidas coercitivas contra el clero regular y las religiosas <sup>10</sup>.

La algarada anticlerical ocurrida en Zaragoza en julio de ese mismo año con motivo de la procesión del Jubileo Santo también fue enérgicamente condenada por el prelado malagueño que calificó los hechos de «(...) sacrílegos acontecimientos acaecidos y realizados en la ciudad del Pilar, donde la impiedad ha querido alardear de su existencia, atropellando el derecho y libertad de los católico zaragozanos» <sup>11</sup>.

En septiembre, también del 1901, el decreto sobre actividades lucrativas del clero regular de Alfonso González levantó igualmente las iras del episcopado. El arzobispo de Granada en nombre de todos sus sufraganeos elevó en nombre de todos los obispos bajo su jurisdicción una

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.192. Se refiere a las pastorales recogidas en «La voz del episcopado. El drama Electra y las órdenes religiosas», *Apostolado de la Prensa*, CXIII.

<sup>10</sup> *Boletín Eclesiástico del Obispado de Málaga (BEOM)*, 1901, pp. 142 Y 145.

<sup>11</sup> Una relación de los acontecimientos realizada por el gobernador eclesiástico de la archidiócesis de Zaragoza en *BEOM*, 1901, pp. 282-286.

*Exposición* a la Reina Regente. Se acusaba al ministro de haber dado fuerza legal a «todas las aspiraciones y anhelos de los enemigos de Jesucristo». Un control fiscal de las actividades lucrativas desarrolladas en el interior de los conventos es considerado como el instrumento para impedir el desarrollo de la vida espiritual de los religiosos, sus actividades de caridad y el florecimiento de nuevas vocaciones <sup>12</sup>.

El episcopado no se vio precisamente amordazado en estos primeros años del siglo XX. Los obispos, y el de Málaga no iba a ser menos, protestaban por cualquier medida gubernamental o petición de los grupos anticlericales dirigida contra prerrogativas o privilegios del clero. ASÍ, en 1903 la prohibición gubernamental de la peregrinación a Begoña de los tradicionalistas congregados en Bilbao en torno a la figura de Urquijo provocó otra *Exposición* dirigida a Alfonso XII por los prelados de la provincia eclesiástica de Granada, donde se da la versión católica de los incidentes y la actitud indiferente hacia la causa de los católicos por parte nada menos que de un Gobierno conservador presidido por Fernández Villaverde. La relación de los hechos resulta absolutamente maniquea y contrapuesta a la facilitada en la prensa republicana:

«(...) una turba de hombres de perdición y de sangre, entre blasfemias horribles, entre gritos y vociferaciones contra el más alto poder del Estado, y repugnantes insultos, acometieron violentamente y sin provocación alguna a los peregrinos (...), arrojaron al suelo, arrastraron y lanzaron a la ría veneradas imágenes, dieron muerte a un anciano virtuoso, hirieron gravemente a otras personas, y hasta llegaron a herir a inocentes niños y débiles mujeres. (...) Nada ni nadie impidieron semejantes desmanes».

---

<sup>12</sup> «Y como esta vida interior de los institutos religiosos entra especialmente en el orden de la conciencia, aun bajo este punto de vista, no es lícito a ningún Gobierno penetrar en el sagrado de este Santuario, porque sería cosa abominable que bajo cualquier pretexto se pudiesen inspeccionar los libros, correspondencia, consultas, etc., con lo que viniera a ser público el Sagrado de las conciencias que los Religiosos dirigen. Esto causa horror a todo corazón recto. Y si se trata de la inspección financiera, como hoy se dice: lo mucho que la caridad de los religiosos distribuye podría dar a estas inquisitivas visitas la misma contestación de San Lorenzo a sus perseguidores: *estas supuestas riquezas las llevaron las manos de los pobres*. Si, por el contrario, se trata con este decreto de impedir las vocaciones a la vida religiosa, se cometería con ello una grande indignidad, sentándose también una doctrina inconsecuente por los que propalan como dogma la libertad de conciencia. Porque si hay libertad para pensar y escribir cuanto se quiere, aunque sea contra la moral: ¿por qué no ha de haberla para pensar en la virtud y elevarse a Dios Nuestro Señor siguiendo los consejos evangélicos?», *BEOM*, 1901, pp. 440-443.

Las peticiones concretas estaban siempre formuladas en términos semejantes:

«(...) rogamos a V. M. que, apoyándose en las leyes del Estado, haga que se respeten, amparen, favorezcan y defiendan los derechos de nuestra santa fe y de la Iglesia, como lo hicieron siempre vuestros gloriosos predecesores»<sup>13</sup>.

La inutilidad en la práctica de unas peticiones que se dirigían al Rey muchas veces en contra de la teórica voluntad de la nación expresada en cada momento en la mayoría parlamentaria de turno, denota, entre otras cosas, el absoluto desconocimiento, y en ocasiones desprecio, a los mecanismos de poder de un Estado que basaba su funcionamiento, al menos teóricamente, en el sistema parlamentario. Sí conseguían por el contrario estas *Exposiciones* crear un estado de opinión entre el clero y los católicos practicantes proclives a posiciones políticas ultraconservadoras o tradicionalistas. Eran la respuesta a los artículos de opinión de la prensa liberal o republicana de gran difusión, que no podían ser contrarrestados por la raquítica prensa católica.

Los debates parlamentarios en torno a la Ley de Asociaciones de Dávila en el otoño de 1906 dieron ocasión a los obispos para lanzar otra oleada de cartas de protesta. Siguiendo los pasos del primado, Cardenal Sancha, que el 20 de Noviembre dirigía un enérgico telegrama al Presidente del Gobierno calificando al proyecto de ley de «opresor de conciencias, contrario [a la] libertad de la Iglesia y ofensivo [para la] religión del pueblo español»; y un mes después, un mensaje, esta vez a Alfonso XIII, para que éste impidiera la promulgación de la ley si llegaba a aprobarla el Parlamento; el obispo de Málaga, Juan Muñoz Herrera, se unía fervientemente al Primado y reclamaba de su clero y fieles todo el apoyo posible. Tras afirmar del proyecto de ley que «pone en tela de juicio los derechos imprescriptibles de la Iglesia de Dios, rebaja los vínculos de la sujeción a la autoridad del Vicario de Jesucristo, rompe los lazos de la unidad y proclama la perturbación reglamentada de las conciencias», solicita de sus diocesanos el envío de adhesiones a la protesta, depositándolas en la secretaría del obispado y en las parroquias de la diócesis el envío de adhesiones a la protesta, depositándolas en la secretaría del obispado y en las parroquias de la diócesis. Llegaron a recogerse según fuentes oficiales eclesiásticas

---

<sup>13</sup> *ibid*, 1903, pp. 424-427. La versión de la prensa republicana en Málaga, en *El Popular*, 10 y 15 de octubre de 1903.

un total de 58.933 firmas en la diócesis contra el proyecto de ley, lo que fue considerado por el obispo como un «glorioso ejemplo» 14.

No contento con esta medida, y ante el peligro de que la Ley de Asociaciones fuese aprobada, el obispo decidió acometer un extenso documento pastoral sobre el tan traído y llevado tema de las órdenes religiosas, dándolo a la luz pública el primer día del nuevo año 1907. Un análisis pormenorizado del mismo proporciona las claves de la defensa ante los embites anticlericales. Refleja el prelado en su extensa pastoral sobre la legitimidad de la existencia de los institutos religiosos, una ignorancia interesada acerca del proceso de secularización del mundo moderno. Los argumentos historicistas privan sobre cualesquiera otros –no en balde se hace una breve semblanza histórica del monacato cristiano desde sus orígenes. Pero a esto se une un argumento fuera de toda discusión para un católico que impide cualquier injerencia del poder secular en su ordenamiento o desarrollo:

«Como son instituciones de carácter esencialmente sobrenatural, las Órdenes religiosas dependen propiamente de la autoridad eclesiástica. La Iglesia es quien establece cuáles son las condiciones y los trámites para que lícita y válidamente sean erigidas.»

También deja patente el obispo la necesidad que no sólo la Iglesia, sino la misma sociedad tiene de la presencia de los religiosos y de sus variadas actividades:

«(...) la Iglesia tiene necesidad de Órdenes religiosas, que levanten la voz de la oración para apaciguar la justicia divina, tiene necesidad de contemplativos que mediten la palabra revelada, de apóstoles para los países salvajes y para los pueblos civilizados, de héroes que levantan enfrente del lujo la bandera de la pobreza y de la mortificación, y contra el desprecio a toda autoridad, la de la obediencia, tiene necesidad de hombres de abnegación y sacrificio, que se consagren por vocación al alivio del infortunio, del huérfano, del enfermo, del anciano y a la instrucción de la infancia y de la juventud».

La injerencia del Estado en la reglamentación de la vida de los religiosos es calificada de *locura*, y se pide, por el contrario, su inhibición

---

14 José ANDRÉS GALLEGO, *La política...*, pp. 290-295, *REOM*, 1906, pp. 562-564. El apoyo del Cabildo Catedral a estas peticiones episcopales en *Archivo Catedral de Málaga (ACM)* y *Actas Capitulares (MCC)*, 21 de noviembre y 5 de diciembre de 1906.

benevolente, rechazando la ola secularizadora del liberalismo, y su distinto tratamiento a las asociaciones laicas de las religiosas. Por último, el obispo acierta al atribuir una excelente acogida de buena parte de la sociedad española de la Restauración al proceso de reinstalación de las órdenes e institutos religiosos durante los últimos lustros del siglo XIX, así como a la labor que éstos desarrollaban en varios campos:

«(...) hemos sido testigos en los treinta últimos años de una resurrección gloriosa de los institutos religiosos; hemos visto, después del eclipse causado por la Revolución, el simpático hábito del dominico, del franciscano, del carmelita, del agustino, de todas las órdenes antiguas y modernas aparecer en nuestras calles y plazas, honrar los bancos de universidades y academias y derramar los esplendores (*sic*) del saber desde el púlpito, desde el libro y la revista; y las luces de la virtud desde el templo, desde la apartada celda y en medio de nuestra sociedad. El pueblo católico español ha recibido con simpatía esa nueva reproducción de las órdenes religiosas (...). Las clases elevadas, la clase media y el pueblo llevan sus hijos al abrigo de esas Órdenes para que sean educados (...). El clero busca en los religiosos sabia dirección espiritual y todas las clases sociales reconocen, confiesan y publican la necesidad que sienten de la permanencia, arraigo y multiplicación de las casas religiosas»<sup>15</sup>.

Los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona, en 1909, dieron nueva ocasión al episcopado en general y a los obispos andaluces en particular de expresar sus ideas y opiniones sobre el anticlericalismo, esta vez concretándose en su vertiente más violenta. Los obispos de la archidiócesis de Granada se dirigieron al Rey en carta colectiva de protesta donde, más que el castigo de los culpables, solicitaban ayuda material para la reconstrucción y reparación de los templos y conventos dañados en Barcelona: «La reparación es necesaria para restablecer el equilibrio material y moralmente trastornado (...) y si es necesario abrir créditos extraordinarios, debe hacerse para reparar tantos daños, hasta donde sea posible.» Esta exclusiva atención hacia las pérdidas y daños materiales coincide curiosamente con los objetivos de los incendiarios: el poder material del clero, representando en la amplia variedad de edificios de índole religiosa que llenaban las grandes urbes españolas era la clave del problema religioso en la España de Alfonso

---

<sup>15</sup> *BEOM*, 1907, pp. 5-35.

XIII, Y en esto coincidían, aunque desde distintos lados de la trinchera, la Iglesia y los grupos anticlericales <sup>16</sup>.

El obispo difundió entre sus párrocos el modelo de protesta por los sucesos de Barcelona diseñado por el Centro de Defensa Social de Madrid, al objeto de recoger el mayor número de firmas posibles. Una función de desagravio en la Catedral completó el conjunto de disposiciones adoptadas para hacer frente y protestar contra el mayor brote de anticlericalismo de la España de la época <sup>17</sup>. Todavía llegaron a cursarse más protestas desde la diócesis de Málaga durante el período de gobiernos liberales comprendidos entre 1909 y 1913 respondiendo a las sucesivas medidas legislativas contra las congregaciones religiosas, libertad de cultos y no obligatoriedad de la enseñanza de la religión en las escuelas <sup>18</sup>.

Al igual que los mítines y las manifestaciones multitudinarias anti y proclericales, las pastorales de los obispos tenían una intención esencial: enconar la polémica suscitada en tomo a los religiosos y forzar a los sucesivos gobiernos a favor de su propia visión del problema. Los republicanos moderados malagueños, desde *El Popular* desautorizaron unos y otros y pedían afrontar el tema desde posiciones equilibradas:

«(...) en las pastorales de los obispos y en los mitos (*sic*) anticlericales, en vez de pedir al gobierno eso que hay derecho a pedir, eso que es lógico y razonable solicitar, se pide y se solicita (...) que el Gobierno se coloque en una situación de parcialidad y de injusticia inclinando de una lado el peso de la balanza que debe mantenerse en el fiel y en perfecta igualdad. En esto, con ser tan opuestas y tan antagónicas las intenciones y la finalidad de las pastorales y mítines, coinciden aquéllas y éstos: en las primeras se pide coacción, represión, persecuciones y violencias, y en los segundos se solicita medidas y procedimientos idénticos» <sup>19</sup>.

Mientras que en el caso del episcopado, las pastorales y testimonios documentales conservados, no sólo para el conjunto nacional, sino inclu-

---

<sup>16</sup> *Ibid*, 1909, pp. 181-184. La profesora Ullman destaca en su ya clásica monografía el exclusivo interés de los asaltantes e incendiarios por los edificios pertenecientes al clero regular.

<sup>17</sup> *REOM*, 1909, p. 187, y *ACM* y *AACC*, 11 de septiembre de 1909.

<sup>18</sup> Por ejemplo, la adhesión a la protesta conjunta del episcopado español en julio de 1910: *BEOM*, 1910, pp. 246-248, y la circular del obispo «Sobre asuntos religiosos nacionales», *REOM*, 1910, pp. 249-251.

<sup>19</sup> *El Popular*, 24 de octubre de 1905.

so para cualquier diócesis concreta, resultan abundantes y permiten seguir su pensamiento ante la polémica anticlerical de una forma pormenorizada, el panorama varía sustancialmente si se trata de estudiar las reacciones del principal interesado: el clero regular. Todavía, personalidades pertenecientes al mismo con amplia influencia en la Corte --caso del Padre Fernández Montaña, S. J.--, dejarían oír su voz frente a las campañas anticlericales de la primera hora. Pero resulta bastante difícil conseguir rastrear el estado de ánimo de las numerosas comunidades de religiosos dispersos por toda la geografía española. En monasterios y conventos, un movimiento de opinión y unos proyectos legislativos que afectaban muchas veces al desenvolvimiento de la vida de las comunidades de religiosos, y en ocasiones a su misma existencia física, no dejarían de provocar rechazo e indignación, que en no pocas ocasiones se manifestaría al pueblo fiel a través del púlpito, pero del que quedan cortos vestigios documentales.

Un capuchino del Convento de Antequera, Fr. Diego José de Ronda, va a recoger sus opiniones personales y con toda seguridad las de la comunidad de religiosos a la que pertenecía en una corta colaboración inserta en la revista *El Adalid Seráfico*, portavoz de la Orden en Andalucía. Con el título *¡Mueran los frailes!*, o sea *variaciones nuevas sobre el antiguo tema ¡Cristianos a las fieras!*, el capuchino desarrollaba una versión peculiar de la campaña anticlerical, donde se comparaba a ésta con las persecuciones sufridas por los cristianos en los primeros siglos de su existencia. El terror contemporáneo contra los cristianos había comenzado con la Revolución Francesa: «en todas partes se levantan cadalsos donde son ejecutadas en menos de un año por el solo delito de ser cristianos, más de 15.000 ciudadanos entre los cuales se contaban más de 4.000 niños y mujeres». Tal visión apocalíptica de la llegada al poder de la burguesía en Francia, es completada por los más negros augurios. Los anticlericales son dibujados como auténticos comecuras: «(...) tras la del fraile pedirán la muerte del cura, y tras la del cura, la del Obispo, y tras la del Obispo gritarán: ¡Cristianos a las fieras!», Finalizaba el pequeño artículo haciendo votos porque los frailes caídos en la lucha se convirtiesen en mártires de la fe y se produjese de esta forma el renacimiento que la Iglesia católica había tenido siempre tras sus persecuciones <sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *El Adalid Seráfico* (1910), pp. 57-58.

### 3. La instrumentalización de las prácticas piadosas multitudinarias: el caso del culto público al Corazón de Jesús

Al igual que el anticlericalismo tuvo su faceta popular y multitudinaria' partidaria de la violencia física y de la acción directa, los grupos católicos de significación carlista e integrista no tuvieron ninguna dificultad en responder en el mismo terreno y con la misma moneda. Sin embargo, una diferencia fundamental los separaba. Los grupos confesionales hacían gala de un elitismo y un aristocratismo que los enfrentaban de una manera natural con las masas urbanas —*las turbas*— dentro de la terminología de la época. Su carácter minoritario y escogido, el respaldo incondicional de las autoridades eclesiásticas, y en muchos casos de las civiles, hacían que su violencia fuese más selectiva y estuviese legitimada por los poderes establecidos <sup>21</sup>.

El clero y los grupos confesionales sobre todo carlistas e integristas sacaron a la calle sus efectivos humanos, sus símbolos religiosos y toda la parafernalia del culto católico, y en procesiones, rosarios e incluso mítines confesionales se protestó por las medidas legislativas contrarias a los intereses del clero que intentaban poner en práctica los gobiernos fusionistas. Los enfrentamientos con los grupos anticlericales fueron inevitables en las calles. En ocasiones el recurso a la violencia física de unos y otros queda patente en los abundantes testimonios periodísticos sobre estos sucesos.

Ya la opinión liberal y republicana observó en los actos y procesiones organizados con motivos del jubileo concedido por León XIII con motivo del advenimiento del siglo xx en la práctica totalidad de las diócesis españolas, manifestaciones políticas capitalizadas por los carlistas y desafiantes del orden institucional liberal y parlamentario. Este tipo de actos fue creciendo en número e intensidad a través de los primeros años del siglo xx hasta alcanzar su mayor virulencia durante las etapas de gobiernos liberales en 1906 y 1910-1913 <sup>22</sup>. Pero va a ser el culto y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús la bandera que uniría, desde mediados del siglo XIX, al clero y a los seculares católicos enemigos del liberalismo y de las conquistas revolucionarias del siglo XIX. Sus

<sup>21</sup> El concepto de *turbas* para referirse al pueblo alzado contra la Iglesia y las oligarquías actuando violentamente fue posteriormente muy utilizado por la propaganda franquista durante la Guerra Civil.

<sup>22</sup> José ANOHC(S) GALLEGO, *La política religiosa...*, p. 202.

principales propagandistas, los jesuitas, hicieron de esta devoción un símbolo de protesta contra todo lo que significase laicismo, impiedad y secularización.

De origen francés, la devoción al Corazón de Jesús fue introducida en España por el P. Bernardo de Hoyos hacia 1730 que recibe apariciones y mensajes que fueron luego muy utilizados en la difusión de la nueva devoción: *Reinaré en España y con más veneración que en otros partes* <sup>23</sup>. Durante el siglo XIX pasó a convertirse, sobre todo desde 1856, fecha en que Pío IX extiende la festividad a todos los países en la *reina de las devociones*. Es una «auténtica explosión», en palabras de Baldomero Jiménez Duque. Los jesuitas propagaron la práctica del culto público y privado hacia esta devoción por todo el orbe. Se sucedieron en las distintas diócesis las entronizaciones, las consagraciones, los grandes monumentos en piedra sobre altas montañas que quieren abarcar ciudades, e incluso países <sup>24</sup>. En el caso concreto de la diócesis de Málaga la introducción masiva de este culto coincide, lógicamente, con el restablecimiento de la Compañía de Jesús en la ciudad, en 1881. La difusión y el arraigo en los hogares de la burguesía de la nueva advocación debió ser rápida en los años inmediatamente posteriores. Ya en 1885 se daba culto en la Catedral malagueña a una imagen del Corazón de Jesús, donación del obispo Marcelo Spínola <sup>25</sup>.

El primer acto público y multitudinario celebrado en Málaga en honor de la nueva devoción tuvo lugar dos años después. El obispo

---

<sup>23</sup> El origen histórico del culto y devoción al Corazón de Jesús arranca de un convento de religiosas francesas a finales del siglo XVII (1673), donde la hoy Santa Margarita María Alacoque tuvo ciertas apariciones y concentró su devoción a Cristo en un dibujo que representaba al Corazón de Jesús, difundándose poco después la costumbre de dedicar una fiesta especial el primer viernes después de la Octava del Corpus. Quintín ALDEA VAQUEHO y otros, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1973, p. 613.

<sup>24</sup> León XIII elevó la fiesta del Corazón de Jesús a rito de primera clase y en 1897 permitió su traslado al domingo más próximo en caso de no coincidir con festivo. Las principales prácticas públicas y privadas eran: actos de consagración y de desagravio, comunión reparadora, visitas al Santísimo Sacramento, Hora Santa, letanías, triduos, novenas, mes del Sagrado Corazón, escudos, escapularios, imágenes, procesiones y fiesta solemne anual.

<sup>25</sup> ACM Y AACC, 24 de septiembre de 1885. Sobre el pontificado malagueño del beato Marcelo Spínola, *vid.* Elías DE MATEO AVILÉS, «El episcopado malagueño a fines del siglo XIX: el pontificado de Marcelo Spínola (1886-1896)», *II Coloquio de Historia. El antiguo Reino de Granada*, Guadix, 1994.

Spínola, decidido partidario de la propagación y afianzamiento del culto al Corazón de Jesús, decidió hacer coincidir el IV centenario de la Reconquista de la ciudad con un acto solemne y masivo de consagración de ésta a la advocación de moda. En una pastoral, el obispo Spínola expuso a sus diocesanos sus intenciones: «lo que para solemnizar el glorioso aniversario de nuestra reconquista queremos es tomar a Málaga de la mano; llevarla al Corazón de Jesús, y atarla a él con apretado lazo y tan fuerte que no se rompa nunca». Las razones para acometer unos actos de tal envergadura eran obvias para Monseñor Spínola:

«Responde además perfectamente la devoción de que tratamos a las necesidades especialísimas de nuestro siglo, (...). El culto del Corazón de Jesús se ha convertido de privado en público, de solemne en solemnísimos, y no se circunscribe a una región determinada, sino antes en donde quiera haya simpatías, y se arraiga y consolida. (...) Una milicia sagrada, la Compañía de Jesús, por él se afana, y lucha y combate. (...) España, el pueblo teólogo por excelencia, aunque más tarde que otros la recibió, entusiasmose pronto por ella y los obispos españoles fueron de los que mayor empeño pusieron en confiar al Divino Corazón la guarda de sus iglesias.»

Los actos se prepararon con meticuloso cuidado. La consagración, que tuvo lugar el domingo 19 de junio de 1887 fue precedida de una solemne novena en la Catedral. La consagración incluyó una comunión general y misa solemne en la Catedral. El acto de consagración en sí y, por último, una procesión con la imagen del Corazón de Jesús dentro de la propia Catedral, lo que denota una participación selectiva de la población en estos actos, ya que, de otra manera, la Catedral no hubiese podido ser el ámbito adecuado a un acto verdaderamente multitudinario<sup>26</sup>. Fastuosidad, boato y brillantez no indicaban necesariamente una masiva participación de los fieles. El culto público al Corazón de Jesús se reveló en Málaga, como en muchas otras ciudades como símbolo de protesta contra la secularización de la sociedad. La alta burguesía recatolizada era el principal destinatario y participante de estas demostraciones de piedad<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *BEOM*, 1887, pp. 104-118. Otra descripción completa de todos estos actos, en Miguel BOLEA y SINTAS, *Descripción histórica que de la Catedral de Málaga hace su canónico doctoral*, Málaga, 1894, pp. 106-110.

<sup>27</sup> La ideología que expresaba esta devoción la pone de manifiesto claramente el obispo Spínola en su pastoral, *BEOM*, 1887, p. 109.

Los años posteriores fueron de un auge y extensión inusitada del culto al Corazón de Jesús. Se creó una Congregación de Colaboradores, con la participación del clero diocesano. Su objeto consistiría en

«formar sacerdotes llenos de amor del Corazón de Jesús, y vivificados por el espíritu de éste; hacer con ellos una *milicia* que lleve escrito en su bandera el lema del mismo Corazón divino: conservar en esa milicia, que ha de vivir en dispersión, como nuestras reservas, pero unida y compacta, el fuego sagrado de la caridad y la luz pura de la ciencia de Dios; fomentar o avivar esa luz y ese fuego en reuniones periódicas; constituir estos sacerdotes en una como santa Hermandad para extirpar los malhechores que son el error y el pecado».

Se multiplicaron las imágenes del Corazón de Jesús en iglesias y hogares burgueses, a veces donadas a las primeras por devotas damas. También se difundieron y se pusieron a la venta devocionarios específicos extractados de los escritos de la Beata Margarita María Alacoque <sup>28</sup>.

Dos años después de la consagración de la diócesis, el obispo exhortaba a todas las familias cristianas de su demarcación a que se consagrasen como tales al Corazón de Jesús, siguiendo la fórmula publicada por *El Mensajero del Corazón de Jesús*. Se perseguía con tal acto poner coto -**decían**- al proceso de disolución de la familia que la legislación liberal y laica había abierto hacía apenas un siglo:

«En efecto, la secularización del matrimonio civil, el divorcio y otras disposiciones, a estas semejantes adoptadas en códigos de pueblos que se dicen civilizados, alarmadas tienen todas las conciencias, y pronto acabarán' con la familia, y luego inmediatamente con la sociedad» <sup>29</sup>.

Desde principios del siglo xx los cultos públicos al Corazón de Jesús fueron motivo de enfrentamiento entre los grupos políticos con-

---

<sup>28</sup> Los estatutos de la Asociación de Colaboradores del Divino Corazón de Jesús en *BEOM*, 1888, pp. 119-126. En 1891 una dama de la alta sociedad malagueña, Doña Ventura Terrado, viuda de Sandoval, donó a la Catedral una gran escultura del Corazón de Jesús, solicitando además del Cabildo que la que ya se le daba culto en el primer templo malagueño, pasase a la iglesia de San Pablo. *ACM y AACC*, 3 de junio de 1891. Por su parte, el 18 de junio de 1892 *El Avisador Malagueño* traía el siguiente anuncio: "*Mes del Sagrado Corazón de Jesús, extractado de los escritos de la Beata Margarita María Alacoque*. Un tomo en 8.0, tafilete, 18 reales. Se vende en la librería de este periódico, calle Marqués 1a y 12.»

<sup>29</sup> *BEOM*, 1889, pp. 445-453.

fesionales -carlistas, integritas, neocatólicos- y el bloque anticlerical, particularmente los más exaltados núcleos republicanos. Por ejemplo la colocación de escudos y emblemas con la efigie del Sagrado Corazón en las fachadas y puertas de los hogares católicos con el lema «reinaré», motivó prohibiciones de algún que otro alcalde y gobernador civil, que la consideró propaganda tradicionalista<sup>30</sup>. Por otra parte, las procesiones que tenían lugar por las principales calles de las capitales españolas todos los diecisiete de junio, o domingo más próximo al no ser fiesta laborable, fueron ocasiones propicias a incidentes callejeros con los grupos republicanos y a que una práctica piadosa adquiriese unos ribetes clasistas y politizados en consonancia con la religiosidad elitista y oligárquica que la Compañía de Jesús propiciaba y cierta burguesía demandaba.

Para comprender las actividades y cultos públicos organizados alrededor de la festividad del Corazón de Jesús, es preciso asimilar la sensibilidad y los campos de actuación de un tipo muy peculiar de religiosidad de la época, un cierto tipo de clericalismo denominado *jesuitismo*. Para Soledad Miranda el campo ideal de penetración del mismo en la alta sociedad de la Restauración será la mujer:

«Su clientela femenina impondrá en los hogares plutocráticos la dictadura de una religión de apariencia. El sistema funcionaba a la perfección. Desde el Deusto levítico hasta las cámaras nupciales pasando por los confesionarios, el objetivo jesuítico que engendraba en sus adeptos la sumisión y la obediencia, se lograba plenamente. La maquinaria sólo producía hipocresía y falsedad en los que formaban parte de ella, y en los que a ella se acercaban como un medio de promoción económica social y política»<sup>31</sup>.

La demostración pública más palpable de este concreto clericalismo de inspiración jesuítica eran, sin duda, los cultos al Corazón de Jesús. En Málaga, un periódico confesional, *El Noticiero Malagueño*, dedica prácticamente un número monográfico a hacer una extensa crónica de la novena, la función solemne y la procesión en honor del Sagrado Corazón correspondientes al año 1901, y de los incidentes que la rodearon. Una novena predicada por brillantes oradores jesuitas en el marco

---

so Fueron famosos los casos de Castellón y Cádiz. José ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa...*, p. 165.

<sup>31</sup> Soledad MIRANDA GARCÍA, «La religiosidad española a través de la gran novela decimonónica», en *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea*, El Escorial, 1982, pp. 249-407.

de la Iglesia de San Agustín, con todo lujo de adornos, incluyendo capilla de música sacra, venía a ser el prolegómeno de la apoteosis del catolicismo triunfante de inspiración jesuítica por las calles de la ciudad. Se insistía repetida y denodadamente en el gran número de comuniones repartidas como símbolo de la práctica religiosa en la ciudad, aunque éstas, y, según las poco fiables fuentes confesionales, ascendieron solamente a mil quinientas, que «recibieron una preciosa cartulina con hermosa fototipia del Corazón Deífico y la consagración a Éste de que fue autora la Beata Margarita María de Alacoque».

El domingo, 16 de junio, tuvo lugar por la mañana la función principal de los cultos a las once de la mañana. Previamente, a las ocho de la mañana había tenido lugar una comunión general «espontánea» según la prensa confesional. Por la tarde a las cinco se inició la procesión por las calles de la ciudad. El despliegue de atributos, personalidades y fuerza pública confirmaba el deseo de convertir un acto de culto en la calle, en una apoteosis de un clericalismo triunfante y desafiante hacia sus enemigos. Este fue el orden de la procesión:

«Rompían la marcha cinco batidores de la Guardia Civil, la Cruz y ciriales y varios caballeros con cirios, y detrás las señoras con velas y varios escapularios del Sagrado Corazón. Detrás los caballeros con cirios y el Escudo del Sagrado Corazón al pecho; cerca de la imagen, 22 señores con las magníficas hachas de la Hermandad de Luz y Vela, todos los PP de la Compañía de Jesús residentes en Málaga y los PP Pujantes y Castelló y numerosos sacerdotes, y el Excmo. Sr. Obispo, D. Juan Muñoz Herrera, acompañado de los Canónigos (...) y Beneficiados (...).»

Seguía a este impresionante cortejo la imagen, en su trono, portada por destacados miembros de la oligarquía local y la presidencia oficial con miembros del Ayuntamiento y un teniente coronel en representación del gobernador militar. Concluía la procesión con la banda militar del Regimiento Borbón que interpretaba la Marcha Real.

Durante el recorrido se multiplicaron los enfrentamientos y las provocaciones mutuas entre los grupos clericales y anticlericales. La crónica de los incidentes que recogen los periódicos integristas del momento nos da una idea clara de la dialéctica clericalismo-anticlericalismo llevada a grados máximos de violencia y de movilización de masas:

«En la plaza de la Constitución, un joven exaltado adelantose a un sacerdote gritándole: Diga usted ¡Viva la República!, resonando un atronador ¡Viva el

Sagrado Corazón de Jesús! Tratando de agredir al ministro del Señor, el tal republicano tuvo que desistir de su intento a la vista de una reluciente pistola con que le hizo determinadas indicaciones un caballero que presenciaba el paso de la procesión. En la esquina de la calle de Santa María otro liberalito exaltado (...) dio un blasfemo ¡Muera! Al Corazón más amante de todos los corazones (oo). Inútil es consignar que un centenar de brazos se alzaron, los garrotes se enarbolaron y allá en las losas se perdió el cuerpo de aquel desdichado, desde donde fue conducido a prevención»<sup>32</sup>.

Enfrentamientos similares a los descritos jalonaron el recorrido de la comitiva. Hay que destacar aquí el empleo de la violencia física y verbal por parte de los seculares católicos movilizados para un acto de culto frente a las provocaciones de los anticlericales más exaltados. Asimismo, la policía y las autoridades gubernativas apoyaron en todo momento a esos elementos que no dudamos calificar de paramilitares (llevaban pistola) que integrarían, a buen seguro, el servicio de orden de la procesión, todo ello con las bendiciones del clero, y especialmente de los jesuitas que presidían y organizaban el cortejo.

Cada vez más, tanto en Málaga como en el resto de España, la devoción al Corazón de Jesús fue instrumentalizada como símbolo y muro de contención contra la secularización de la sociedad y el liberalismo en particular y contra los «errores» del mundo moderno en general. La procesión anual y el resto de los cultos e instituciones piadosas que lo apoyaban, entre los que destaca el *Apostolado de la Oración*, los cánticos que lo acompañaban constituyeron el símbolo más evidente de un clericalismo militante y combativo<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *El Noticiero Malagueño*, 18 de junio de 1901.

<sup>33</sup> Resulta especialmente significativa del triunfalismo clerical unido a este culto la letra del Himno al Sagrado Corazón de Jesús que se cantaba en las procesiones y otros ritos de culto:

1

«Vuestro apostolado avanza,  
 porque donde Cristo impera  
 La oración todo lo alcanza  
 ¡Qué grande es nuestra alianza!  
 ¡Qué hermosa nuestra bandera!  
 ¡Entre sus pliegues tremola  
 promesa de gran valor  
 hecha a un hijo de Loyola!  
 ¡Cristo ha de ser el Señor  
 de la Nación Española!

Aunque desde el decenio de 1880, y sobre todo en 1889 se habían multiplicado los actos de consagración de muchas diócesis españolas al Corazón de Jesús como réplica a las conmemoraciones del centenario de la Revolución Francesa, la consagración oficial de España no tuvo lugar hasta 1911 al finalizar el Congreso Eucarístico de Madrid, y se realizó de una forma casi privada en Palacio por parte del Rey Alfonso XIII. Sin embargo, la apoteosis del clericalismo español en íntima unión con la Monarquía tuvo lugar el 31 de mayo de 1919 en el acto de inauguración del monumento nacional del Cerro de los Ángeles por parte de Alfonso XIII, que vinculó así aún más estrechamente a la Monarquía con la jerarquía católica y los sectores más conservadores de la sociedad. Mientras, los grupos anticlericales o simplemente laicos se sentían agraviados e ignorados por las palabras del Rey dirigidas al Corazón de Jesús:

«España, pueblo de tu herencia y de tus predilecciones se postra hoy, reverente, ante ese trono de tus bondades que para Tí se alza en el centro de la Península. Todas las razas que la habitan, todas las naciones que la integran, han constituido, en la sucesión de los siglos y a través de comunes

---

Escúchalo, Satanás  
y en tu rencor furibundo  
jamás lo olvides, ¡jamás!  
¡Reinaré en España y más  
que en todo el resto del mundo!

//

Trama, pues, planes siniestros;  
Ordena ya, Belcebú  
los infernales aprestos...  
¡El vencido serás tú!  
y los vencedores... Éstos

Tu infernal furor no intente  
dar ni un solo paso más,  
que éstos avanzan de frente  
en nombre de Dios [Adelante!  
en nombre de Dios ¡Atrás!

De tus dardos al abrigo  
pues van de Jesús en pos  
Ellos serán tu castigo...  
Más con ellos está Dios.

azares y mutuas lealtades, esta gran Patria española, fuerte y constante en el amor a la Religión y en su adhesión a la Monarquía»<sup>34</sup>.

Desde esta fecha crucial de 1919, cada año, en todas las diócesis españolas, y desde luego en Málaga, se conmemoraba este acontecimiento como «un día glorioso para la Religión y para la Patria», para lo que se recomendaba a todos los párrocos que

«(...) se haga una bandera grande de España en cuyo centro estampen bordado o pintado el escudo del Sagrado Corazón de Jesús, y el 29 de mayo, a las 12 del día, en medio de un repique general de campanas enarboleen esta bandera, símbolo de la Patria consagrada al Corazón de Jesús en uno de los balcones de la torre de sus iglesias, y allí la dejen ondear hasta el toque de oraciones del día 30, en que, con el mismo acompañamiento de repiques la recojan»<sup>35</sup>.

#### **4. Otras manifestaciones públicas y multitudinarias del clericalismo**

En otras muchas ocasiones los grupos más intransigentes del catolicismo malagueño «se echaron a la calle» para defender derechos o prerrogativas eclesiales, o simplemente para afirmar sus ideales y creencias, a veces sin el pretexto de un culto público. Así ocurrió en diciembre de 1906 ante la posibilidad de que se aprobase la ley de asociaciones propiciada por el ministro Dávila ante el gobierno López Domínguez<sup>36</sup>.

Entre febrero y marzo de 1910 la reapertura de las escuelas laicas por el gobierno Canalejas originó una nueva oleada de mítines profesionales por toda España, incluyendo a Málaga entre las capitales más destacadas por número de asistentes. Sus organizadores fueron las fuerzas políticas católicas: Defensa Social, tradicionalista y luises<sup>37</sup>. En octubre del mismo año se renovó la campaña anticanelejista en toda España. Los actos litúrgicos -comuniones generales, rogativas,

<sup>34</sup> *BEOM*, 1924, pp. 171-172.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> JOSÉ ANDRÉS CALLEGO, *La política religiosa...*, p. 295.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 371-372.

rosarios- en unas diócesis se entremezclaron con manifestaciones y mítines antigubernamentales en otras <sup>38</sup>.

En Málaga tuvo lugar el 2 de octubre una misa por la mañana y el rezo del rosario por la tarde, ambos actos realizados en la Catedral. Las fuentes oficiales del Obispado indican una asistencia entre tres mil y cinco mil personas a estas celebraciones, que concluyeron con el envío de exposiciones de adhesión a la persona del prelado, tanto de la Junta de Acción Católica, como de las «damas católicas del Sagrado Corazón». No faltó tampoco los telegramas de protesta al Gobernador Civil y al Presidente del Consejo de Ministros

«(...) por la conducta que el Gobierno de SM sigue en la llamada cuestión religiosa, autorizando la fundación de escuelas neutras; proyectando la reducción de las Órdenes monásticas, permitiendo los signos exteriores de los cultos disidentes y enfriando las relaciones con la Santa Sede».

No faltaron los vivas al ¡Papa Rey! Y gritos de *Tu reinarás* dirigidos al Santísimo <sup>39</sup>.

Resulta preciso, no obstante, completar esta visión grandilocuente de la protesta confesional con la que proporciona la prensa republicana. *El Popular* viene a criticar fundamentalmente el corto apoyo social con el que contaba el clero a la hora de dejar sentir su peso con actos multitudinarios. Así, su versión de los hechos es muy otra, reduciendo el número de asistentes a los actos litúrgicos de protesta a cuatrocientas personas en lugar de las cinco mil de las fuentes eclesíásticas. De esta corta capacidad de movilización de la opinión pública en términos cuantitativos, deduce la nula representatividad de las posturas clericales en el cuerpo social español, y, por tanto, su ilegitimidad para frenar el programa secularizador:

«El efecto que se proponían causar con la *gran jornada* del día dos, como ellos decían, ha resultado contrapuesto a las intenciones. Quisieron probar que son alguien, y han demostrado no ser nadie. La enorme cifra de adeptos que soñaban exhibir, se ha trocado, en realidad, en un número vergonzoso por lo insignificante. De sus actos con los que creían revolucionar España

---

aa La relación de los mismos a través de los datos que proporciona la prensa confesional, fundamentalmente *Revista Popular* y *El Universo*, en José ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa...*, p. 389.

<sup>39</sup> BEOM, 1910, pp. 381-388.

en sentido regresivo no quedará huella alguna en la opinión del país ni en el ánimo del Gobierno»<sup>40</sup>.

Ésta era la profunda realidad de todas las campañas confesionales contra el anticlericalismo representado mayoritariamente por republicanos y un sector del liberalismo dinástico: su falta de sostén social, su exclusivo apoyo en el corto número de elementos carlistas, integristas y neocatólicos alfonsinos. Una fracción importante de la oligarquía de la Restauración concurría a estos actos, y algunos de sus elementos más jóvenes y radicales constituían la fuerza de choque dedicada al enfrentamiento violento con los grupos de republicanos más radicalizados. Pero no había un verdadero respaldo popular con el que sí contó el movimiento anticlerical durante toda esta época, especialmente en los grandes núcleos urbanos como Málaga o Barcelona.

---

<sup>40</sup> «La lección del fracaso», en *El Popular*, 5 de octubre de 1910.

# *Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939*

*Manuel Delgado Ruiz*

## **I. Lo explícito y lo implícito en el anticlericalismo contemporáneo español**

Si las formas hasta tal punto destructoras que adoptó el anticlericalismo popular en la década de los treinta en España han constituido un punto ciego para la historiografía política, que con frecuencia las ha exiliado al campo de lo anacrónico o al de lo simplemente demencial, ha sido, en gran medida, por la negativa a contemplar el fenómeno como directamente complicado en dinámicas que son esencialmente de índole cultural. No se ha querido reconocer, salvo excepciones, la presencia de factores inconscientes, o cuanto menos implícitos, que situarían hechos como éstos en el campo de las inercias, las repeticiones, las invariancias, las pervivencias y las resistencias que una sociedad presenta en las tecnologías de que se vale para controlar y comprender el universo, ese mismo universo que previamente ha inventado. No se han querido aplicar las evidencias en las que muchos historiadores y antropólogos fundan la convicción de su mutua dependencia: que la historia es ordenada por la cultura y la cultura por la historia; que se impone asociar la contingencia de los sucesos con lo recurrente de las estructuras, y que un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta significadora que subyace.

Esa vía explicativa, que otorgaría un papel de importancia a los esquemas latentes que orientan a los actores históricos, ha sido sistemáticamente ignorada en favor de lecturas dispuestas a aceptar ingredientes explicativos procedentes sólo del ámbito estrictamente políti-

ce-institucional, económico o de clase i. Esto ha provocado que las violencias iconoclastas de la España del siglo XX no hayan sido asociadas con los sistemas de representación y acción a los que interpelaban agresivamente y que eran los que, ajenos y hasta cierto punto indiferentes a la lucha por la conquista y el control del Estado, recibían el encargo de presentar como sobrenaturalmente inspirados, y, por tanto, inalterables e inquebrantables, los axiomas que organizan las conductas y las experiencias humanas en sociedad. Por su parte, los antropólogos se han mostrado demasiado ocupados en estudiar las filias religiosas tradicionales -procesiones, romerías, fiestas populares, etc.- como para atender esa dimensión tan espectacular, y no menos tradicional, del paisaje que contemplaban como eran las fobias: los incendios, las destrucciones, las decapitaciones... Es decir, las violencias contra aquello mismo cuya devoción parecía ser su única competencia, como si la jurisdicción del etnólogo fuera la reverencia hacia lo sagrado y no su aniquilamiento. La renuncia de los historiadores a plantear cuestiones como éstas en términos de *cultura* ha ido fatalmente pareja a la de los antropólogos de la religión a tratar cualquier cosa que desalentara su visión integradora, funcional y feliz de las conductas religiosas.

Señalar que, con pocas salvedades, se ha mantenido cerrado un camino que hubiera sido sobremano fértil en la explicación de los acontecimientos de violencia anticlerical, no quiere decir que esa interpretación socio-culturalista que se ha echado en falta tuviera que dejar de atribuir a los factores político-económicos un papel fundamental. Se trata, tan sólo, de advertir de la insuficiencia insalvable que este último tipo de análisis presentaría en orden a clarificar acontecimientos que lo trascienden. Dicho de otro modo, la complicidad de la Iglesia con el latifundismo, los carlistas, el absolutismo, la burguesía, la monarquía, el Estado o la insurrección militar de 1936 no son suficientes —o al menos no lo han sido hasta ahora— para dar cuenta del aspecto desmesurado e irracional que adoptó el anticlericalismo español en los siglos XIX y XX.

Apenas algunos contemporaneístas <sup>2</sup> han percibido la necesidad de

---

<sup>1</sup> Véase al respecto un inventario reciente: M. P. SALOMÓN, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, núm. 19, primavera-verano 1994, pp. 113-128.

<sup>2</sup> Pienso, por ejemplo, en G. RANZATO, «Dies Irae: la persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento Operario e Socialista*, núm. 2, 1988, pp. 195-220.

conectar ordenadamente los hechos e ideas anticlericales con otros dispositivos e instancias culturales, de *mettre en système* uno de los fenómenos más intrigantes e inexplicados de la reciente historia española, aplicando aquellas «explicaciones paradójicas» que singularizan, según Thomas, la manera etnológica de conocer. No se ha atendido el contenido simbólico de los motines iconoclastas, a pesar de que era ostensible de que lo que agredían eran precisamente símbolos. No ha existido voluntad de instalar el antagonismo contra la religión católica, que parecía parasitar cualquier acontecimiento y aprovechar no importa qué coartada para actuar, en una racionalidad estructurante. Sabemos que se incendiaban iglesias, se despedazaban altares, se arrastraba por las calles cristos, vírgenes y santos y se asesinaba en condiciones muchas veces atroces a sacerdotes, pero los historiadores han hecho bien poco para relacionar estos acontecimientos con lo que los antropólogos les podían decir que eran significativamente una iglesia, un altar, una imagen o un sacerdote, cuál era el sentido oculto que podían tener aquellas actuaciones tanto para sus ejecutores como para sus víctimas, así como los tipos culturales que mimaban o combatían, o quizás ambas cosas a la vez.

El presupuesto que cualquier análisis de los fenómenos iconoclastas debería reconocer como innegociable es que su objeto es el trato que han recibido determinados símbolos sagrados. Su tarea, por tanto, no puede ser en esencia distinta ni se debe valer de instrumentos analíticos diferentes de la que resulta de explicar o interpretar tanto su significado como su función en unas coordenadas socioculturales concretas. El referente teórico mayor debe ser siempre el que los símbolos que una sociedad determinada sacraliza no son resultado de una selección arbitraria, sino que responden a un orden estructurado de significados, en que éstos aparecen jerarquizándose, oponiéndose unos a otros y constituyéndose en, a la vez, determinante principal de la inteligibilidad del universo y condición básica para la comunicación entre sus componentes individuales. El sistema religioso es, por ello, el lugar en que se resume lo más inmovible y fundamental del conocimiento que una sociedad tiene sobre el mundo, pero también dónde se demuestra el carácter *activo* de ese conocimiento, como ha señalado Pierre Bourdieu<sup>3</sup>. Ese orden simbólico-representacional que rige una sociedad, casi siempre bajo la forma de lo que denominamos comúnmente una

---

<sup>3</sup> P. BOURDIEU, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales ESe*, XXXII/3, 1977, pp. 405-411.

*religión*, debe ser considerado a la luz de su doble dimensión: instrumental y funcional, por un lado, expresiva e intelectual, por el otro. O, lo que es igual, relativa, en primer lugar, a qué y para qué significan los simbolismos rituales y, en segundo lugar, a cómo llegan a ser significativos, es decir, cuáles son las cualidades lógico-formales que los hacen eficaces.

Tal necesidad de estudiar los símbolos sagrados, también en las condiciones de su violabilidad, sin separar su aspecto de instrumentos de un orden social y de su labor como productores y distribuidores de sentido, ha propiciado algunas estrategias explicativas que bien podrían servirnos para el caso de los motines iconoclastas en la España contemporánea. Por ejemplo, el análisis dinámico y procesual de los símbolos religiosos, tal y como Víctor Turner nos ha sugerido, también para considerar las situaciones en que son destruidos y violentados<sup>4</sup>. Esta línea interpretativa parte de que no se puede perder de vista la pluralidad de significados que afecta a los simbolismos sagrados, su polisemia o *multivocidad*, cuyos elementos constituyentes pueden proceder de todo tipo de fuentes y propiciar diferentes interpretaciones por parte de quienes se relacionan con ellos. El concepto se parece al que la glosemática conoce como *concomitancia*, para referirse a esa copresencia de diferentes programas narrativos en el interior de un estado o discurso determinado.

El análisis de los símbolos sagrados es lo que no se ha tenido en cuenta por parte de quienes han pretendido comprender los sentidos últimos y más profundos de las violencias anticlericales. Si los hubieran considerado, hubieran podido reconocer las eficacias y los fracasos de ese sistema de representación y el conjunto de dispositivos de fiscalización en que su objeto de conocimiento estaba organizado y cobraba significado, y que no se limitaba a los planos políticos y económicos a que el discurso ideológico del anticlericalismo liberal los remitía, sino que iba bastante más allá, a un nivel al que los protagonistas no estaban en condiciones de acceder plenamente. A su vez, las propias actuaciones iconoclastas, su gestualidad, su repertorio formal, la misma ritualidad que practicaban habría podido ser incorporada a un sistema simbólico preexistente, que estaba proveyendo a los iconoclastas de lo que Geertz hubiese llamado *modelos de y para* la agresión, que iban

---

<sup>4</sup> V. TURNER, *La selva de los símbolos*, Madrid, 1981, pp. 55-58, Y V. TURNER y E. TURNER, «Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimage», *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, 1978, pp. 140-171.

desde los ritos de violencia disponibles por la cultura tradicional –las fiestas cruentas, las agresiones simbólicas, los carnavales, etc.– hasta las experiencias históricas de progromos contra grupos estigmatizados, en particular contra los judíos 5.

La violencia iconoclasta respondió en España, a partir de finales del XVIII, a la creciente necesidad que amplios sectores sociales experimentaron de liquidar las viejas formas de organización social, al tiempo que se modificaba y redefinía la totalidad del orden ideológico-cultural existente, en la dirección de incorporarse a los principios de la Modernidad, y hacerlo además en el sentido de los intereses del capitalismo. La interpretación de esa estructura socio-religiosa a desactivar imperativa e inaplazablemente no sólo partía del conocimiento que las muchedumbres tenían de sus dispositivos ni del entrenamiento que habían recibido en su seno, sino no menos de construcciones especulativas externas a la propia tradición cultural, procedentes de la literatura «cultivada» y de las teorías sociales, a las que segmentos crecientes de las clases populares tenían acceso gracias a los avances de la vulgarización escrita e incluso por medio de una predicación oral de inconfundibles resonancias misionales. Lo que los anticlericales más intelectualizados escribían y divulgaban –de los clásicos del ateísmo filosófico a los folletines baratos–, se había incorporado al estilo cultural de quienes componían las muchedumbres, orientaba y perfilaba su experiencia del mundo, confirmaba, desbarataba o proveía de argumentos racionalizadores a quienes practicaban el incendiarismo y el martirio de curas y frailes.

Eso implica que no había tanta diferencia como se supone entre la ira anticlerical de las turbas y el anticlericalismo más o menos moderado de los intelectuales y los políticos reformistas. Las multitudes anticlericales no hacían sino propiciar soluciones expeditivas e irre-

---

Es el sentido de trabajos antropológicos como los de T. J. MITCHELL, *Violence and Piety in Spanishfolklore*, Minessotta, 1988; B. LINCOLN, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History*, XVII, 2, abril 1985; D. D. GILMORE, «The anticlericalism of the Andalusian Rural proletarians», en C. ÁLVAREZ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA, eds., *La religiosidad popular. J. Antropología e historia*, Barcelona-Sevilla, 1989, y M. DELGADO RUIZ, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, 1992, y *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, 1993. Sobre la analogía entre anticlericalismo y antisemitismo, ya sugerida por Poliakov, me remito a M. DELGADO RUIZ, «La cam dels infants. La usurpació de menors en la imaginació persecutoria», *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, núm. 9, 1992-1993, pp. 171-187.

versibles a cuestiones para las que la cultura política -fuera de liberales, de constitucionalistas, de federalistas, de radicales lerrouxistas republicanos o de frentepopulistas- sólo podía destinar la lentitud de las iniciativas legislativas o, como mucho, de una vigilancia más estrecha. Los iconoclastas sólo se anticipaban liquidadoramente -los disturbios de 1834 con respecto a la desamortización de Mendizábal, por citar un ejemplo- a una reforma de las estructuras socio-religiosas que los gobiernos modernizadores ya preparaban y que la propia Iglesia, consciente de la necesidad de reconvertir su exceso de ritualidad, también iba a acabar por asumir como inevitable. Las turbas estaban ejecutando inconscientemente un plan lógico para resolver para siempre y del todo la «cuestión religiosa» en España. Andreu Nin escribía en 1936: «Había muchos problemas en España que los republicanos burgueses no se habían preocupado de resolver. Uno de ellos era el de la Iglesia. Nosotros lo hemos resuelto totalmente yendo a la raíz: hemos suprimido los sacerdotes, las iglesias y el culto.» O: «La clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia, sencillamente no dejando una en pie»<sup>6</sup>.

## 2. El anticlericalismo como antisacramentalismo

El primer malentendido de que ha sido víctima el análisis político de las violencias iconoclastas es el de que el enemigo a batir por el anticlericalismo era aquel que sus discursos explícitos reconocían, esto es la Iglesia romana y el ascendente despótico que parecía ejercer sobre la sociedad. En realidad, una observación de los desencadenantes y desarrollos de los motines sacrílegos y un análisis un poco más atento de los discursos que urgían a acabar con el poder del clero pondrían de inmediato de manifiesto que el objetivo a desactivar no era tanto la Iglesia, en tanto que institución vinculada a poderes políticos o económicos detestados, como la institución religiosa de la cultura, tal y como se suele registrar en las sociedades tradicionales o todavía en proceso de modernización. Puede establecerse entonces que la religión interpelada agresivamente por los anticlericales y los iconoclastas no era tanto la religión teológica, emanada por la Iglesia oficialmente, como la religión real, es decir, lo que Ioan Prat ha identificado con

---

<sup>6</sup> *La Vanguardia*, 8 de agosto de 1936, para la primera cita, y 2 de agosto, para la segunda.

la experiencia religiosa ordinaria, el «conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto -espacial y temporalmente- sustentan unos individuos también concretos». O lo que Gutiérrez Estévez ha denominado *sistema religioso de denominación católica*, aquel en que, al margen de cuál sea su procedencia, teológica o tradicional, «todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad»<sup>7</sup>.

Fijar que la religión era una institución cultural básica en las sociedades tradicionales supone establecer que era desde ella que se legitimaban, se ordenaban y se fiscalizaban los principios que regían la acción y el pensamiento tanto individuales como colectivos. Como ha escrito Berger, «el mundo que una institución religiosa definía era *el mundo*, que no se mantenía solamente por los poderes mundanos de la sociedad y sus instrumentos de control social, sino fundamentalmente por el "consenso" de sus miembros». Esto implica que la institución religiosa de la cultura, en sociedades no modernizadas, se constituye en un marco referencial mucho más amplio que el que definirían los dogmas y operaciones de las religiones políticamente instituidas. Como intuía Richard Wright en su *España pagana*, «el ámbito de la religiosidad española *traspasa* las fronteras de la Iglesia»<sup>8</sup>. Lo que los antropólogos reconocerían como *la religión* incluiría un amplio conglomerado de prácticas y creencias que trascenderían el marco estricto de la liturgia y la doctrina oficiales, pero que la Iglesia transgredía en patrocinar a pesar de las dificultades o incluso de la imposibilidad de homologación teológica que presentaban. La voluntad de la institución política de la Iglesia de confundirse con la sociedad la llevó a ponerse al servicio de las comunidades en que se asentaba, que, al contrario de lo que se apreciaría superficialmente, la convirtieron enseguida en instrumento de *sus* necesidades de simbolización, a cambio de prestarle el simulacro de su sumisión. La identificación entre *Iglesia* y *religión* no ha sido, por otra parte, sólo la consecuencia del predominio de los prejuicios

---

<sup>7</sup> I. PRAI, «Religió popular o experiencia religiosa ordinária?», *Arxiu etnografic de Catalunya*, núm. 2, 1983, p. 63, Y M. GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, «En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 27, 1984, p. 154.

<sup>8</sup> P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1976, pp. 194-195, Y R. WHIGHI, *España pagana*, Buenos Aires, 1972 [1955], p. 297.

teológicos, sino, ya en el marco de las ciencias sociales, el resultado de una cierta sociología autoentendida como una ciencia de las instituciones sociales, congruente con una determinada tradición del positivismo teórico.

Es éste el ámbito en que se producen las convulsiones anticlericales en la España contemporánea. Un ámbito del que la Iglesia y su clero eran protagonistas subrogados, vehículos de una autoridad que parásitaban a cambio de dejarse instrumentalizar por ella, y que no era otra que la de las formas de control propias de las sociedades tradicionales, basadas en una consciencia o sistema de mundo compartido y de las que la tarea principal era garantizar que cada cual ocuparía el lugar previsto para él en la estructura societaria. Es contra ese modelo de sociedad que se erige el gran proyecto modernizador, y es para desarticular las funciones estratégicas que en dicho modelo desempeñan los dispositivos de sacralización que la politización, la urbanización y la industrialización se hacen acompañar de una lógica paralela de secularización, con la que mantienen una relación dialéctica y bidireccional. Por secularización entendemos, en primer lugar, el proceso que lleva a los individuos a sustraerse de la dominación de símbolos e instituciones sagradas, haciendo que la religión se repliegue del vasto territorio hasta entonces bajo su control en las sociedades tradicionales -**la** vida de la comunidad en su totalidad- a ese nuevo espacio restringido que era la propia conciencia personal, y ya no bajo la forma de rituales externos sino de la vivencia emocional de lo sobrenatural. La secularización es, entonces, idéntica al proceso de acuartelamiento de lo sagrado en lo que Hegel llamaba el *ser consigo mismo* del individuo, esto es, en el sujeto y su subjetividad, que quedan eximidos de la obediencia hasta entonces debida a los principios que la religión vehiculaba en sus ritos y mitos. Secularización es, así pues, subjetivización.

La subjetivización, la inmanencia de los sentimientos íntimos y la búsqueda de una autenticidad personal son los factores discursivos que cimentan los valores del individualismo, sistema jurídico-filosófico propio de las sociedades modernizadas que coloca al individuo psicofísico como fundamento y fin de todas las leyes y relaciones morales y políticas. La premisa de la individualización es, desde el Renacimiento, la de que la persona debe dirigir su conducta al margen de los presupuestos morales heredados de la tradición y cuya obediencia la comunidad a la que pertenece vigilaría. Para que se diese ese proceso de subjetivación e individualización, del que dimanará la figura moderna del

*ciudadano*, era indispensable que lo sagrado –es decir, el determinante último de la existencia humana– abandonase el que había sido su carácter factible y objetivo, ya que su realidad no podía resultar de un acuerdo intersubjetivo, cuyo tema era el cosmos social, sino de una vivencia puramente íntima, cuyo asunto fundamental iban a ser ahora los estados de ánimo personales. La creencia se despliega en un nuevo territorio: el de la psicología o ciencia de la *vida interior*, aquella cuyas necesidades y requerimientos pasarán a ser la nueva competencia de la piedad religiosa. La religión en el plano de lo público se reduce a una pura retórica o, como mucho, a un humanismo secular, mientras que sólo es reconocida como significativa y pertinente en su nueva localización: la «experiencia del corazón». La dicotomía *sagrado/profano* pasa a equivaler a la de *privado/público*, o mejor, *intimo/público*.

Fue así que eso que llamamos proceso de secularización de las masas europeas no consistió sino en el envío al exilio de la «superestructura» de la religión practicada, que era también la trascendentalización de la vida cotidiana. Los edificios, objetos, personas y rituales que los anticlericales atacaban en España eran representaciones de un cosmos social pensado como sagrado, de cuyos imperativos el nuevo individuo debía emanciparse. La renuncia de la religión a continuar llevando a cabo lo que había sido su tarea en los sistemas sociales no modernos, aglutinar a los miembros de una comunidad en torno a determinados valores y pautas para la acción, dejaba en libertad a los individuos para elegir sus propias reglas morales, puesto que la vida social había dejado de tener un sentido único y obligatorio. Se rompía con la identificación comunidad-religión, ya que esta última aparecía restringida a producir estructuras de plausibilidad fragmentarias y con una eficacia que sólo podía funcionar a nivel individual o, como mucho, familiar o de comunidades muy restringidas y encapsuladas, pero nunca del conjunto de miembros de una sociedad cada vez más globalizada.

Es contra esa institución religiosa de la cultura que el movimiento anticlerical actúa en la España contemporánea, con lo que se conduce como una versión contemporánea de aquella misma violencia que el proceso de secularización había desplegado en tantas ocasiones como había sido preciso contra las formas premodernas de religiosidad, basadas en los ritos públicos, en el culto a las imágenes y en la autoridad de los sacramentos. Es más, en cierto modo el anticlericalismo no sería

sino una ideologización politizante de la lucha contra los sacramentos emprendida tanto por la Reforma como por sus precedentes medievales, incluyendo ahí la propia revolución islámica, que eran ya de algún modo *anticlericales*, por mucho que el término fuera acuñado por el librepensamiento burgués del XIX<sup>9</sup>. De igual modo, el anticlericalismo violento español de los años treinta anticipa el que despliegan actualmente en América Central las sectas pentecostalistas y sus aliados gubernamentales en países como Guatemala, también ellos convencidos de que es urgente acabar con el poder del papismo y sus ritos si se quiere merecer la incorporación de sus respectivas sociedades a la Modernidad.

Podemos afirmar, por tanto, que la oposición clericalismo-anticlericalismo no es sino una expresión contemporánea de la oposición sacramentalismo-antisacramentalismo. Este último se constituye a partir del divorcio entre lo *interior/anímico* y lo *exterior/sensible* que es común a la teología protestante y al pensamiento racionalista. Es ese corte lo que provoca un desprestigio creciente del pensamiento simbólico que, por su dependencia de las operaciones analógicas, no puede sino recurrir una y otra vez a la naturaleza para nutrirse de repertorio. Aplicado al campo de las relaciones con la divinidad, la analogía no puede sino resultar enfermiza, puesto que una forma de conocer que afirma que algo santo *está* en un objeto del mundo -personas, sitios o cosa- aleja al hombre de la inmanente verdad de Dios, percible sólo a través de la experiencia interior directa. La mediación de lo visible para hacer accesible lo invisible es, por definición, blasfema. Esto implica que los sacrílegos no fueron nunca los iconoclastas, como pudiera parecer, sino justamente los no reformados, ya que eran ellos quienes ensuciaban lo sagrado al negar su inefabilidad.

Para el cristianismo no reformado los sacramentos pretendían ser lo que San Agustín llamaba «la forma visible de la gracia invisible». La lógica de la sacramentalización se traducía dogmáticamente en el misterio de la transubstanciación eucarística y se ampliaba a los otros seis sacramentos oficiales. Pero esa tipificación eclesial era abundantemente sobrepasada por la práctica religiosa consuetudinaria, que generalizaba esa misma capacidad de las representaciones de encarnar literalmente lo representado a la globalidad de individuos, objetos, situaciones o lugares devocionales. En efecto, la religiosidad tal y como

---

<sup>9</sup> Así lo ha reconocido N. COHN, que titulaba un artículo sobre la revolución anabaptista «Anticlericalism in the German Peasants War», *Past & Present*, núm. 83, mayo 1979, pp. 3-31.

era practicada bajo denominación católica, amplió el principio de la presencia real de lo simbolizado al conjunto de imágenes de santos, vírgenes y cristos, a las reliquias, a los sitios, los sujetos y los momentos litúrgicos, etc. Todo ello pasaba a ser prueba palpable de cómo la materia y la forma sacramental, aplicadas con la debida intención y sin defecto de forma; conferían gracia *ex opere operato*, es decir, al margen de la dignidad moral del oficiante.

Esto lleva a matizar las visiones que vinculan el pensamiento y la acción reformadora con lo que Mary Douglas ha llamado *el rechazo del ritual* o Nicole Belmont el desprestigio de la *religiosidad extrínseca* <sup>10</sup>, una hostilidad contra los excesos de la piedad religiosa al que la misma Iglesia oficial no sería ajena. Es cierto que el proceso de secularización llevó pareja una insistente denuncia de los rituales vacíos, y hasta del ritual en cuanto tal, en nombre de la exaltación de la experiencia íntima y la denigración de su expresión uniformada, así como de la preferencia por una forma de conocimiento intuitiva e instantánea y el rechazo de instituciones de mediación entre lo visible y lo invisible. Pero no sería del todo exacto plantear el movimiento anticlerical como un movimiento de rechazo a la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos.

La historia de la dinámica modernizadora está repleta de ejemplos de cómo los movimientos revolucionarios y los nuevos poderes seculares asumieron la necesidad de las ceremonias públicas y las teatralizaciones, aunque sólo fuera para una didáctica de las nuevas formas de cohesión civil, ya no fundamentadas tanto en la comunidad de conciencias como en la comunidad de experiencias y emociones. Entre los motores más activos del anticlericalismo burgués estuvieron sociedades secretas que, herederas del inmanentismo hermético y neognóstico de cierta Ilustración –**la** masonería, por ejemplo-, practicaron formas sofisticadas de ritualismo. La impugnación contra las prácticas religiosas vigentes en la España en el siglo XX tenía que ver no con los ritos en sí, sino con su pretensión de eficiencia, es decir, contra lo que lo que Lévi-Strauss llamaba la *eficacia simbólica* o Bourdieu la *magia social*: el poder que la acción ritual se autoatribuye de actuar sobre lo real actuando sobre sus representaciones. La desaprobación del ritual es, por tanto, la desaprobación de una cosmología, pero sobre todo de la virtud que

---

<sup>10</sup> M. DOUGLAS, *Símbolos naturales*, Madrid, 1988, pp. 20-38, Y N. BELMONT, «Superstición y religión popular en las sociedades occidentales», en M. IZARD y P. SMITH, eds., *Lafunción simbólica*, Gijón, 1989, pp. 55-74.

los ritos se arrojan de transformar la realidad al margen del mérito personal de los sujetos implicados en ellos. La violencia con que la negación de los sistemas de sacramentalización se exprese será el síntoma a la vez de la urgencia en destruirlo o modificarlo y de la resistencia que en cada circunstancia socio-histórica presente a ese destino fatal que se le depara.

En el caso español, al desbaratar el entramado mito-ritual, los anticlericales violentos estaban contribuyendo estratégicamente a modificar, desestructurándola de forma contundente, toda la mecánica de obediencia a lo que Schleiermacher llamaba «el espíritu de la sociedad». Dicho de otro modo, estaban haciendo lo mismo que Davis<sup>11</sup> planteaba refiriéndose a la iconoclastia hugonote del siglo XVI francés: replantearse globalmente sus relaciones con lo sagrado. En España, la Iglesia era identificada con las ceremonias que albergaba mucho más que con los principios teológicos que decía sostener, y que respondían a los intereses de una burocracia administrativa y una élite de poder, incapaces de procurar estructuras simbólicas eficaces y obligadas, por tanto, a depender de las ya socialmente en vigor, a las que, con mucho, conseguía sobreponerles sus denominaciones y algunas de sus fórmulas externas. Todas las monografías etnográficas han señalado esta circunstancia que en las comunidades no plenamente modernizadas hacía de las celebraciones religiosas -entre las que la misa era sin duda la menos importante- el centro neurálgico de toda la vida social. Este principio de intercambio entre la capacidad figurativa de las imágenes y símbolos religiosos y las dinámicas grupales es extensivo a toda la práctica religiosa consuetudinaria que la Iglesia usufructuaba y su aplicabilidad afecta a un desarrollo histórico que, en ese aspecto, no ha visto modificarse tal función básica. En el marco de la religiosidad medieval, Peter Brown ha subrayado cómo las imágenes de los santos dejaban oír «la voz grave de la comunidad». Ya en el siglo XX y en relación a la religiosidad popular en un pueblo santanderino, W.A. Christian llamaba la atención acerca de cómo «los imperativos de la acción eran, por tanto, imperativos religiosos»<sup>12</sup>.

Como decía que el cristianismo empezaba a encontrar su «esencia en el examen individual de las enseñanzas bíblicas», y que esto debía

---

<sup>11</sup> N. Z. DAVIS, «Los ritos de la violencia», en *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, 1993, pp. 149-185.

<sup>12</sup> P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993, p. 265, Y W. A. CHRISTIAN, *Religiosidad popular*, Madrid, 1979, p. 38.

enfrentarlo con el «juicio social» propio de la vieja religiosidad. Ésta, a su vez, vendría definida por lo que ya Erasmo, precursor de lo que hoy son las tesis antiritualistas de la propia Iglesia de Roma, llamaba las «simples ceremonias de los ventrilocuos que profanan los libros en los que la palabra celestial vive y respira»<sup>13</sup>. La función de las personas, objetos y lugares agredidos por los iconoclastas había sido la de consagrar, es decir, sancionar y dar a conocer de una manera incontestable, un estado de cosas *cultural*, y, por tanto, transpolítica. Ese orden a desbaratar debía ser ocupado por otro cuya autoridad no se vehicularía ya por la acción ritual, sino por medio de interiorizaciones éticas que prescindirán para su cumplimiento de cualquier fiscalización que no proceda de la propia conciencia personal y del ejercicio del libre arbitrio.

Desde la antropología simbólica escribía Leach: «El ritual sirve para recordar a los presentes qué posición ocupa cada uno de ellos exactamente en relación con los demás, así como en relación con un sistema más amplio.» Los rituales «consisten en información que debe ser almacenada y transmitida de una generación a otra, y que, por otra parte, puede ser de dos clases: la información sobre la sociedad, concerniente a las relaciones de los hombres entre sí, y la de la naturaleza de los grupos sociales, las reglas y los contratos que hacen posible la vida social»<sup>14</sup>. Esta tipificación del ritual como una pauta de símbolos que hace patente la estructura social conduce a una comprensión alternativa de las hasta ahora ofrecidas respecto del fenómeno anticlerical e iconoclasta español, conceptualizado ahora como una modalidad en especial virulenta del impulso antiritualista y antisacramental que caracteriza en los últimos siglos el paulatino advenimiento de la Razón Moderna. Los anticlericales habían recibido de la lógica histórico-dialéctica instrucciones para atacar el lugar más neurálgico de todo el sistema de representación desde el que partían y se aplicaban los preceptos de la vida social y donde éstos se mostraban como sobrenaturalmente originados.

No era únicamente la Iglesia, como institución oficial y como aparato del viejo Estado, lo que estaba sufriendo los embates demoleedores de

---

<sup>13</sup> A. COMTE, *Système de politique positive*, París, 1980, III, p. 550. De Erasmo, las palabras que dedicó a León X en su *Nuevo Testamento*.

<sup>14</sup> La función del ritual en E. R. LEACH, «Ritual», *Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales*, Madrid, 1969, IX, p. 386. La definición en E. R. LEACH, «La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement cultures et social», en J. HUXLEY, ed., *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, París, 1969, p. 246.

los anticlericales. Más bien se debería reconocer que la institución eclesial se había mostrado incompetente para constituirse en vehículo de inculcamento del orden político entre las capas populares. Como reconocía *La Batalla*, órgano del POUUM, el 19 de agosto de 1936, de lo que se trataba, antes que nada, era de destruir la Iglesia «como institución social». Ortega afirmaba que el poder de la Iglesia «no era, en verdad, suyo, suscitado y mantenido exclusivamente por sus fuerzas...»; El «poder» que la Iglesia ejercía en la vida social, es cierto, no era suyo, pero tampoco se correspondía, como Ortega daba por supuesto, sólo al de los intereses económicos, políticos o ideológicos de las clases dominantes, sino que en gran medida le venía de las relaciones de parasitamiento que debía mantener -entre otras cosas, por la propia ineptitud del clero para otra cosa- con esa misma dinámica social, de la que, al prestarle toda su infraestructura sacramental y su panteón, acaba por resultar indistinguible. Dilthey había señalado: «Los lugares santos, las personas sagradas, las imágenes divinas, los símbolos, los sacramentos son casos particulares en los que se expresa una potencia de excepcional energía»<sup>15</sup>. Esa «excepcional energía» no era otra que la de la sociedad, que empleaba el aparato que la Iglesia le prestaba para mostrar sus axiomas en tanto que inalterables y perpetuos.

He ahí lo que apremiaba destruir: los ritos, sus símbolos, sus escenarios... y sus oficiantes. Esto explica la lógica de la masacre de los miembros del clero parroquial, eliminados por su condición de lo que Hobsbawn llamaba «personas rituales»<sup>16</sup>, funcionarios encargados de realizar públicamente los ritos de paso y de presidir la práctica cultural. De igual manera, la preocupación de los iconoclastas por destruir los archivos parroquiales reflejaba su voluntad de eliminar lo que no eran sino registros de iniciaciones, lugares en donde se podían encontrar, una por una, las mareas de irreversibilidad de todas las secuencias que cualquier sujeto debía dar públicamente en su proceso de socialización: su nacimiento, su introducción a la pubertad, su matrimonio, su muerte, etc.

Tenemos entonces que la desactivación del sistema simbólico vigente en las sociedades tradicionales, del que la Iglesia prestaba su aparato, su funcionariado y su imagen exterior, era un requisito indispensable

---

<sup>15</sup> J. ORTEGA y GASSET, «Escritos Políticos, II (1922-1933)», en *Obras Completas*, Madrid, 1969, VI, p. 408, Y.W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, 1974 [1911], pp. 52-53.

<sup>16</sup> E. J. HOBSBAWN, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, 1976, p. 396.

en orden a hacer viable el pasaje de una organización basada en posiciones sociales heredadas y objetivables, la tradicional, a otra, la moderna, fundada en el contrato personal y voluntario y del que la subjetivización era requisito principal.

### 3. Anticlericalismo y desterritorialización

Escribe Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*: «"Toda cosa sagrada debe estar en su sitio", remarcaba con profundidad un pensador indígena. También se podría decir que era eso lo que la hacía sagrada, puesto que, suprimiéndola, aunque sólo fuera del pensamiento, el orden entero del universo resultaría destruido»<sup>17</sup>.

Esta reflexión nos advierte de cómo los acontecimientos que los historiadores agrupan bajo el capítulo de *anticlericalismo* fueron, en gran medida, acontecimientos relativos a lugares, sonidos y trayectos. Se trató, así pues, de fenómenos espaciales, no sólo en el sentido de que actuaron *en* el paisaje, sino sobre todo de que lo hicieron *sobre* él. Puesto que el territorio y su administración simbólica fue uno de los asuntos que pareció concernir a los anticlericales con mayor intensidad, sus actuaciones tanto legislativas como violentas podrían ser contempladas como objeto de conocimiento por parte de la antropología del espacio, esa subdisciplina que atiende el paisaje brindando una visión cualitativa de sus texturas, de sus accidentes y regularidades, de las energías que lo recorren, de sus conflictos y problemáticas, de los principios que lo organizan... El espacio, desde tal perspectiva, puede ser considerado, con respecto de las prácticas sociales que alberga y que en su seno actúan, a la manera de una presencia pasiva, un decorado, un telón de fondo, acaso sólo un marco. Pero también como un agente activo, ámbito de acción de dispositivos que determinan y orientan lo que acontece en la sociedad, a los que ésta se pliega de una forma más o menos dócil. Es el espacio, eso que las sociedades organizan pero que a su vez las somete, lo que aparece privilegiadamente en litigio en el conflicto antieclesial en España. La lógica anticlerical es, así pues, en muchos sentidos una lógica topográfica.

Lo que los anticlericales habían decidido sentenciar a muerte eran mecanismos espaciales directamente comprometidos en tareas de terri-

---

<sup>17</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *El pensament salvatge*, Barcelona, 1971, p. 28.

torialización. Ese principio sería aplicable a todos y cada uno de los edificios incendiados, a las cruces derribadas, a las imágenes despedazadas, cada una de las cuales era protagonista central de desplazamientos rituales cuya función era sacramentalizar el espacio social. En todos los casos, la inquina se dirigía contra lo que sobrenaturalmente fundaba y refundaba las marcas sociales del suelo, el conjunto de retóricas espaciales en que se expresaba la identidad de la comunidad y que le servían a esa comunidad para referenciar su defensa contra las amenazas externas e internas. Esos puntos o itinerarios del plano estaban asociados a un conjunto de potencialidades, de normativas y de interdicciones sociales, de tal forma que resultaban ser proveedores estratégicos de organicidad. Los elementos agredidos aparecían jerarquizando el espacio, zonificándolo a la vez social y místicamente, imponiendo sobre él, a la manera de una malla, una serie organizada de contrastes y complementariedades, levantando fronteras y puentes, y todo ello dando por incontestable una inspiración celestial que no podía ser destacada, puesto que en ella se expresaba la voluntad divina.

Esa función desterritorializadora que asume el anticlericalismo contemporáneo en España permite una comparación inédita. Se ha visto en las algaradas antieclesiales de los años treinta una especie de manifestaciones tardías del estilo de revuelta que caracterizara el siglo XIX, incluso expresiones rezagadas del espíritu iconoclasta del milenarismo medieval y de la reforma protestante, cuya labor de demolición de los sistemas de mundo premodernos todavía no se había aplicado en la sociedad española. Pero las violencias iconoclastas podrían ser interpretadas también como precursoras de corrientes recientes de acción sobre lo real, definidas precisamente por haber hecho de la desterritorialización su preocupación nodal. Ése sería el caso de los situacionistas europeos de los años cincuenta y sesenta, que habían hecho de la supresión de los lugares de culto uno de sus elementos programáticos principales. En su subversivo proyecto de embellecimiento de París, publicado en la revista *Potlach* en octubre de 1955, Debord y Michéle Bernestein sugerían que los edificios religiosos fueran destruidos radicalmente, «que desapareciesen sin dejar rastro, a fin de que el espacio liberado pudiera ser utilizado». Wolman propuso desproveer las iglesias de cualquier uso religioso, para que los niños pudieran jugar. Jacques Fillon, por su parte, proponía que los templos fueran convertidos en *casas de los horrores*, para no desaprovechar su atmósfera lúgubre. Todos coincidían en la necesidad de suprimir la totalidad de

«nombres repugnantes» del callejero parisino, como, por ejemplo, *Rue de l'Évangile* o todos aquellos que empezaran por *saint*. En 1961, Constant, uno de los fundadores del movimiento, y todo el grupo holandés fueron expulsados de la Internacional Situacionista por haber contruido una iglesia <sup>18</sup>.

Una vez instaladas las violencias anticlericales en la jurisdicción de las ciencias sociales del espacio, ¿pueden los estudiosos de la violencia anticlericales en la España contemporánea prescindir de lo que se ha escrito, desde la antropología del espacio y del territorio, acerca de la función simbólica de los objetos del paisaje que iban a ser destruidos, arrasados e incendiados entre 1931 y 1936, o antes? ¿Pueden ignorar lo que se ha escrito sobre la misión que asumen las procesiones y las romerías que se desautorizan durante el período republicano, sobre el papel en las dinámicas sociales de los lugares tan violentamente interpelados por los iconoclastas? Es obvio que difícilmente se podría desatender todo lo producido por una amplia tradición que, en antropología social, se ha consagrado a analizar cómo los lugares y las manipulaciones espaciales del culto religioso de denominación católica eran, y son todavía, puestos al servicio de esas lógicas de territorialización, o lo que es igual, de esas formalizaciones cualitativas de un espacio que era de esa manera socializado y culturalizado, dotado de valores semánticos <sup>19</sup>.

Desde una perspectiva morfogenética, es decir, relativa a los procesos de formación y de transformación del espacio edificado o urbanizado, ya se ha considerado la importancia del enajenamiento a la Iglesia de sus posesiones territoriales. Las desolaciones iconoclastas fueron en muchos casos justamente eso, creación de solares, que no dejaban de practicar una suerte de desamortización radical, versión apremiante y expeditiva de la que ejecutara legalmente Mendizábal en el XIX. Las masas anticlericales se convertían de este modo en algo así como brigadas espontáneas de derribo, al servicio de la culminación de un proyecto urbanístico que había beneficiado de forma extraordinaria a la especulación capitalista. En efecto, la demolición legal o turbulenta de igle-

---

<sup>18</sup> En L. ANDREOTTI y X. COSTA, eds., *Teoría de la deriva i altres textos situacionistes*, Barcelona, 1996, pp. 56-57, Y109.

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología social de Galicia*, Madrid, 1971; I. 1., CARCÍA, *Antropología del territorio*, Madrid, 1976; J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA, *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid, 1984; y F. SÁNCHEZ PÉREZ, *La liturgia del espacio*, Madrid, 1990.

sias y conventos -**con** sus huertos, colegios o locales parroquiales anexos- a lo largo de todo el siglo XIX había hecho posible, a partir de la transferencia de la propiedad de los terrenos de la Iglesia a la burguesía, que el crecimiento demográfico pudiera ser absorbido por los propios centros urbanos <sup>20</sup>. Fue lo que pasó en Zaragoza con el cabildo del Pilar y sus huertos, con una cuarta parte de lo que era la Málaga de principios del siglo pasado, con las 1.150 pertenecientes al clero en Sevilla, con la huerta del convento de San Francisco en Almería, o con grandes parcelas de lo que luego serían barrios enteros de Valladolid o Granada. Laureano Figuerola celebraba la supresión de las órdenes religiosas en tanto que «acontecimiento ventajosísimo para Barcelona». Mesonero Romanos apuntaba la conveniencia de que el huerto del convento de Jesús, cercano a El Pardo, en Madrid, se transformase en «un barrio entero con una plaza y varios mercados. Lo mismo podría decirse de plazas como las del Progreso y de Pontejo en Bilbao (Capuchinos de la Paciencia, Mercedarios Calzados, San Felipe del Real), la Real y la de Medinaceli en Barcelona (Capuchinos y San Francisco), la plaza de España en Zaragoza (huerta de San Francisco), la de la Trinidad y del Carmen en Granada (sobre los cimientos de los conventos del mismo nombre). Trabajos recientes han insistido en esa dirección, como el relativo a Ciudad Real, Almagro o Villanueva de los Infantes. Allí la venta de bienes urbanos originó consecuencias claves, como la salida al mercado de una buena cantidad de espacio o el propiciamiento de cambios urbanísticos que implicarían la paulatina conformación de modernas ciudades burguesas en La Mancha <sup>21</sup>.

Pero más allá de esa dimensión puramente instrumental, los acontecimientos afectaban otro nivel acaso más estratégico todavía. El objetivo de las agresiones era, por encima de todo, la eliminación o la desactivación de los elementos del paisaje considerados incompatibles con un orden civilizatorio en proceso de construcción. Los lugares y momentos a aniquiliar eran interpretados como focos desde los que actuaban, más allá de la política y la economía, los niveles más profundos y determinantes del sistema de mundo hegemónico todavía en un país por modernizar.

<sup>20</sup> Ver A. FOLCH, *Aspectes de la desamortització (segle XIX)*, Barcelona, 1973.

<sup>21</sup> L. FIGUEROLA, *Estadística de Barcelona en 1849*, Madrid, 1968 [1867]; R. DE MESONERO ROMANOS, *Proyecto de mejoras generales de Madrid*, Madrid, 1846, reproducido en *Información Comercial Española*, núm. 403, 1967, pp. 225-239, Y A. RAMÓN DEL VALLE, *Desamortización y cambio social en La Mancha, 1836-1859*, Ciudad Real, 1996.

¿Qué significaban esos sitios sagrados que eran objeto de saqueo, incendio y demolición, y que podían ser desde magníficas catedrales urbanas a las más modestas capillas o a perdidas ermitas de montaña? 22 La respuesta debe empezar reconociendo cómo esos puntos de la topografía estaban destinados a devenir nudos en los que se unía sacramentalmente el pasado con el presente, el cielo y la tierra, la voluntad divina y la acción humana, lugares de referencia para una actividad ritual de la que la misa era sin duda el elemento menos relevante, puesto que era la distribución de los sacramentos, es decir, de los rituales de paso sociales (bautizos, primeras comuniones, bodas, entierros, etc.), y el ciclo de la liturgia popular lo que les otorgaba su función principal. Esa voluntad de borrar lo sagrado se pudo percibir incluso en la concienzuda acción sobre la toponimia. La onomástica espacial es, en efecto, otra de las estrategias de territorialización que permite convertir los sitios identificados en identificadores: los nombres de santos santifican los lugares, en tanto los cargan de la fuerza carismática y salvífica de sus poseedores originales. El lugar mismo que presiden las iglesias incendiadas, la plaza principal de la ciudad, del barrio o del pueblo, es ya significativo, puesto que en la sociedad tradicional las actividades principales de la comunidad tienen su escenario allí. Las iglesias son, como señala Zulaika en relación a las vascas de ahora mismo, «una síntesis del espacio social del pueblo» 23.

Una de las manifestaciones del urbanismo insurreccional desplegado por la clase obrera en la Semana Trágica fue, como se sabe, la quema de iglesias, escuelas religiosas y conventos. Pere López, que ha analizado los hechos de 1909 en Barcelona desde la geografía crítica, se equivoca, no obstante, cuando diagnostica, de una manera un tanto reduccionista, que los proletarios atacaron en esos edificios «signos urbanos extraños a la comunidad y localizados en sus territorios» 24. En realidad, dejando de lado la simplificación que implica plantear el contencioso anticlerical como un avatar de la guerra de clases, lo cierto es que la lógica iconoclasta se ensañó con los lugares de culto no porque fueran ajenos

---

22 Piénsese, por ejemplo, en el caso de los santuarios, oratorios y ermitas del Pirineo catalán: Catllar, Vinyoles, Mogrony, Núria, la Salut, Vidabona, el Remei..., todos ellos saqueados por destacamentos dedicados en exclusiva a esa tarea de «higienización» de espacios abiertos. Ver. D. PI I TRAMUNT, *Santuaris muntanyencs del Ripollés*, Barcelona, 1985.

23 J. ZULAIKA, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, 1988, p. 26.

24 P. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Un verano con mil julios y otras estaciones*, Madrid, 1986, p.236.

a la comunidad, sino precisamente porque pretendían encarnarla, y hacerlo además sacramentalmente, es decir, no representándola, ni simbolizándola, sino pretendiendo ser idénticos a ella, *ser ella misma*. He ahí la razón por la cual vemos reaparecer una y otra vez ese figura del *extraño* como protagonista de las destrucciones. En la inmensa mayoría de casos, las agresiones contra los objetos, lugares y servidores del culto en zonas rurales son sistemáticamente presentadas como incursiones de «personas llegadas de fuera», «intrusos», cuyo origen se supone que son poblaciones industrializadas cercanas y que, se dice, se dedican a ir de pueblo en pueblo destruyendo las iglesias, asesinando a los párrocos, ordenando a los vecinos que entreguen los objetos de culto para su quema en público<sup>25</sup>. Su papel dramático parece ser muchas veces el de auténticos embajadores de exterminio que representan vicariamente la sociedad ya urbanizada, un destacamento destructivo que sintetiza los aspectos más traumáticos del proceso de industrialización y anuncia su inevitabilidad. En las ciudades, en cambio, el personaje central de las agresiones no es ya el forastero, sino más bien ese protagonista de la sociabilidad específicamente urbana que es el *deseonoculo*, el individuo anónimo aludido por el discurso político como *el incontrolado*, al que parece casi siempre imposible identificar. Otro «culpable» puede ser también esa otra figura del imaginario urbano que es la *masa*, la turbamulta, la muchedumbre que es descrita por racionalizaciones de todo signo como «enfebrecida», «frenética», «sedienta de sangre». *Forastero, desconocido o masa* se constituyen aquí en reversos categoriales del valor *comunidad*: sólo a ellos puede corresponderles las destrucciones de aquello en que la colectividad tradicional obtiene su reificación absoluta.

Este tipo de operaciones de desterritorialización no afectó sólo a los espacios urbanizados o urbanizándose. No se insistirá lo bastante en que el movimiento anticlerical no fue un fenómeno específicamente urbano, por mucho que aparezca directamente comprometido en la estructuración material y simbólica de las ciudades burguesas y en

---

<sup>25</sup> Por supuesto que la inmensa mayoría de agresiones iconoclastas contaron con la complicidad activa o pasiva o, en todo caso, con la indiferencia de una parte importante del vecindario. No obstante, la convicción de que las destrucciones de los símbolos de la religiosidad local sólo podían ser cosa de extraños derivó en episodios tan trágicos como la muerte de seis personas a las que los habitantes de la población granadina de Atarfe confundieron, en mayo de 1931, con una de esas supuestas brigadas móviles de iconoclastas. Ver J. A. ALARCÓN-CABALLERO, *El movimiento obrero en Granada en la II República (1931-1936)*, Granada, 1990, pp. 362-363.

el proceso de urbanización. Los ámbitos rurales conocieron actuaciones de violencia antisacramental de intensidad, que también pretendieron la desarticulación de territorializaciones consideradas incompatibles con el porvenir moderno<sup>26</sup>. Es más, es bien conocido la insistencia de los anticlericales del verano de 1936 de acabar con elementos religiosos situados en puntos recónditos, como las cruces, las ermitas o los oratorios, que cumplían un papel fundamental como indicadores de áreas que las comunidades locales consideraban propias, y que deslindaban estas de aquellas otras que eran tenidas como no territorializadas o correspondientes a otras comunidades. Así, en la comarca de Osona, un testigo de la época relata: «La tarea destructiva es sistemática: vehículos con gente armada recorren pueblos y aldeas de Osona a la búsqueda de las ermitas y parroquias más aisladas y perdidas. Se llega al paroxismo con la destrucción de cruces de cima y de término, por pequeñas que sean»<sup>27</sup>.

Otro de los ámbitos predilectos de actuación del anticlericalismo contemporáneo español es el festivo. Los rituales festivos sirven justamente para instaurar y reinstaurar cíclicamente un código tanto sobre tiempo social como sobre el espacio social, vinculando para ello nociones que atañen tanto a los territorios como a los momentos. En tanto que instrumentos de la didáctica social su tarea es la de interiorizar, en un sentido trascendente, la puesta en valor que esa distribución de las cosas en el espacio y en el tiempo implica. El tema común de estas categorías o nociones espacio-temporales es siempre y en cualquier caso la comunidad y su voluntad de objetivarse, de, por así decirlo, «hacerse carne y teatralizar como la más incontestable de las verdades su propia ficción». Las agresiones contra las fiestas religiosas, tanto populares como oficiales previamente folclorizadas, y la ilegalización oficial de un buen número durante la 11 República se colocaban en la misma dirección apuntada con respecto de las manifestaciones iconoclastas. Su objetivo: suprimir los recursos espaciales de santificación que, aportándoles un marco escénico y una estructura de auto sacra-

<sup>26</sup> Un último desmentido del tópico sobre la condición rural exclusiva del anticlericalismo violento: A. Boscn, «Agrocitats i anticlericalisme a la 11 República», *L'Avenc*, núm. 204, junio 1996, pp. 6-11.

<sup>27</sup> Sobre la función de las cruces y los oratorios, ver SÁNCHEZ PÉREZ, «Confines de identidad», en *La liturgia del espacio...*, pp. 177-198. Del dietario personal de Antoni Basas i Cuní, citado por M. SALA Y A. Esouís, *La revolta anticlerical a la comarca d'Osona*, Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, inédito, 1989.

mental, organizaban significativamente los ciclos y los episodios de la vida comunitaria, inscribiéndolos en un orden cósmico inalterable y trascendente.

Ése es el sentido de la preocupación anticlerical por suprimir las expresiones de culto que tenían lugar fuera de los templos, es decir, las manifestaciones que implicaban algo así como incursiones hacia (romerías, peregrinaciones) o de (procesiones, viacrucis) lo sagrado más allá de sus santuarios, y que implicaban traslaciones por espacios así socializados, tales como calles, plazas o caminos. En estas actividades la distribución de los actores y de los repertorios formales no es nunca arbitraria. La disposición de cada uno de los elementos concurrentes -público, sacerdotes, autoridades, imágenes, emblemas- es el resultado de una tarea discriminatoria de la que la fuente es una determinada organización de las posiciones, una morfología, que remite no a lo que ocurre sólo dentro de la concentración religiosa estática o ambulatória, sino fuera de ella, en el plano de las relaciones sociales reales o ideales, en ese contexto en que se ubica y del que es, a un tiempo, emanación y modelo maquetado. Todos y cada uno de los participantes, cada objeto, cada lugar específico por el que se transcurre..., son sometidos a una clasificación que los jerarquiza de acuerdo con criterios que se inspiran en cómo són o cómo deberían ser las relaciones sociales en el seno de una determinada comunidad. Las imágenes que luego habrían de ser arrastradas por los suelos, ultrajadas o quemadas en las plazas públicas fueron las mismas que habían sido sacadas en procesión<sup>28</sup> o a las que había ido a visitar cada año en romería. Eran esos objetos en los que se resumía poderosamente tanto la comunidad como los principios ideológicos que la habían fundado y que la regían. Esa preocupación por «limpiar» el espacio público de presencias sagradas es la misma que orienta la destrucción de las pequeñas imágenes expuestas en hornacinas en las calles de cualquier pueblo o ciudad, pero también de los colosales monumentos que dominan grandes extensiones de pai-

---

<sup>28</sup> Véanse dos trabajos relativamente recientes sobre las tareas socio-espaciales asignadas a las procesiones religiosas: H. VELASCO, «El espacio transformado, el tiempo recuperado», *Antropología*, núm. 2, marzo 1992, pp. 5-30, Y R. SANMAHTÍN, «Identidad y experiencia ritual. ¿Qué hay en una procesión?», en *Identidad y creación*, Barcelona, 1993, pp. 83-108. Piénsese, por ejemplo, en la saña con que fueron destruidas las Avenradas imágenes de la Semana Santa almeriense. Ver, M. I. GAHÍA SÁNCHEZ, «La destrucción artística de Almería en la guerra civil: imágenes de la tradición almeriense», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, núms. 11-12, 1992-1993, pp. 229-244.

saje, como el del Cerro de los Ángeles en Madrid o el Tibidabo en Barcelona, «fusilados» por los iconoclastas en el verano de 1936.

Semejante fobia hacia lo que era entendido como una idolatría y un ritualismo inaceptables no fue ni mucho menos un objetivo exclusivo de las «turbas» iconoclastas de 1936. Los legisladores laicistas de la II República ya se ensañaron contra las expresiones externas del culto que implicaban la utilización sacramental del espacio público. Superados los primeros meses desde el inicio de la persecución contra la clerecía en 1936, el culto público continuará estando prohibido en España y sólo en un último período se tolerará a nivel privado. Cuando se legisla bajo la presión anticlerical, las principales víctimas de la interdicción son las expresiones de la exterioridad ceremonial. Ése fue el caso de las grandes batallas laicistas emprendidas desde 1931 contra los funerales y entierros religiosos, como en la tradición legislativo-anticlerical mexicana había sido, desde la Constitución de 1917, la prohibición de las ceremonias fuera de los templos o de que los sacerdotes se exhibieran en sotana por la calle. O, mucho antes, en 1791, la interdicción parecida --de mostrarse con traje eclesiástico fuera de la liturgia y de celebraciones religiosas fuera de los templos- emitida por la Asamblea Legislativa francesa. Relativo a la España de 1933 -el año en que aparece promulgada la Ley de Confesiones y Congregaciones-, José Mariano Sánchez narra:

«En Sevilla, dos sacerdotes fueron detenidos por encabezar un entierro y acusados de violar una ley que prohibía las manifestaciones religiosas públicas. Uno fue multado, por decir misa en una iglesia, cuyo tejado había sido destruido por un rayo, pues se le acusó de desplegar en público los signos del culto. Se multó a sacerdotes por permitir que se tocara música "monárquica" en la iglesia, al aludir al "reino de Dios", lo que igualmente ocurría en todas las alusiones en los sermones a Cristo Rey. En algunas localidades se fijaron impuestos al tañer de las campanas y en otras se prohibió llevar crucifijos como joyas de adorno»<sup>29</sup>.

La voluntad radicalmente antiritualista de los anticlericales no podía quedar más manifiesta y explícita que en la misma resolución del congreso que la CNT celebra en Zaragoza en 1934. Allí, para que no hubiera dudas sobre la intención de los nuevos reformadores de apostar por

---

<sup>29</sup> J. M. SÁNCHEZ, *Reform and Reaction: The Political-religious Background of the Spanish War*, Chapel Hill, 1964.

la religiosidad interior y de detestar hasta la liquidación la extroversión ritual, se contiene una sola y breve consideración relativa a la llamada «cuestión religiosa»:

«La religión, manifestación puramente subjetiva del ser humano, será reconocida en cuanto permanezca relegada al sagrario de la conciencia individual, pero en ningún caso podrá ser considerada como forma de ostentación pública ni de coacción moral ni intelectual. Los individuos serán libres para concebir cuantas ideas morales tengan por conveniente, desapareciendo todos los ritos.»

Esto coincidía con el punto de vista liberal-reformador que encamaba la masonería. La logia barcelonesa Manuel Ruiz Zorrilla, perteneciente al Gran Oriente de España, dirigió en 1931 un escrito a las Cortes Constituyentes, que fue objeto de una masiva difusión pública. En él, entre otras medidas anticatólicas, se exige taxativamente, en su punto 16: «No permitirse en ningún caso manifestaciones de índole religiosa en las calles»<sup>30</sup>.

El proyecto antifestivo de los anticlericales venía a constituirse así en una suerte de iconoclastía desplegándose en un eje no espacial, sino temporal, cuyos objetivos a suprimir eran períodos y momentos sagrados. Un trabajo ya clásico a puesto de manifiesto cómo las celebraciones falleras en la ciudad de Valencia estuvieron sometidas a actuaciones guiadas por esa voluntad de secularizar el tiempo urbano, paralela de la que estaba afectando a los nuevos conceptos de espacio público. En Martorell, tres semanas después de proclamada la República, el Ayuntamiento, que ya había ordenado cambiar la denominación de calles y barrios con nombres de santos, prohíbe, por motivos de orden público, que la procesión de Corpus y cualquier otra manifestación religiosa se celebre fuera de los templos. A pesar de la nueva normativa, numerosos balcones y ventanas estaban engalanados siguiendo la tradición, lo que llevó a las autoridades municipales a multar con 500 pesetas a todas las viviendas que presentasen signos públicos de celebración<sup>31</sup>.

De igual forma que las procesiones y las romerías eran mucho más exasperantes para los anticlericales que una liturgia oficial cuyo segui-

---

<sup>30</sup> Sobre la CNT, J. PEIRATS, *La CNT en la Revolución Española*, Toulouse, 1951, 11. El punto 16, citado en J. A. FERRER-BENIMELLI, *Masonería española contemporánea. 2. Desde 1868 hasta nuestros días*, Madrid, 1987, p. 85.

<sup>31</sup> Sobre las Fallas, A. ARIÑO, *La ciudad ritual*, Barcelona, 1990. Para las multas, ver F. BALANZA, «Anticlericalismo i iconoclastía a Martorell. Dels primers precedents

miento resultaba más bien minoritario, es significativo que la ira iconoclasta pareciera mucho más preocupada en destruir los exponentes locales y zonales de la religiosidad que los grandes monumentos religiosos. Trabajos recientes relativos al anticlericalismo violento en zonas relativamente poco afectadas por las destrucciones, como fue el País Vasco, han puesto de manifiesto la obsesión por atacar templos parroquiales y ermitas. En 1933 y 1934 se producen atentados en la zona minera de Vizcaya contra las ermitas de Santa Lucía, la Trinidad, en Las Carreras y San Pedro y contra la iglesia de Santa Juliana, en Abanto; contra la ermita de La Magdalena, en Urallaga; la ermita de San Bernabé de Castaño, en Galdames; la iglesia de Ntra. Señora de la Asunción, en La Rigada; la ermita del barrio minero de San Justo..., muchas veces en las vísperas de fiestas patronales o romerías. Esto no deja de ser coherente con el razonamiento planteado hasta ahora. La parroquia y la ermita eran los centros de la actividad religiosa de la comunidad, mucho más que los grandes centros catedralicios, en los que la Iglesia oficial proclamaba su propia grandeza. La situación no habría cambiado desde la Edad Media, en la que, tal y como describe Richard Sennet, el lugar religioso de mayor importancia era la parroquia, a la que el nacimiento, la vida y la muerte del habitante de las ciudades estaban inextricablemente unidas. Es cierto que la Iglesia elaboró todo un simbolismo con el fin de legitimar un dominio de vocación universal, y que para ello dispuso todo un colosal sistema figurativo y teológico, pero en la práctica, en lo que era la religiosidad verdaderamente vivida por las masas y no por una paupérrima élite, el catolicismo vino a soportar ante todo, tal y como señala de nuevo Sennet, «vínculos profundamente locales»<sup>32</sup>.

Eran de igual modo ocupaciones acústicas del espacio lo que odiaban los anticlericales. Renan había dicho, recordando sus experiencias romanas:

«Cuando las campanas de Roma y sus trescientas iglesias suenan a la vez, no hay filosofía que valga, es como si trescientas ninfas se metieran con San Antonio... ¡Oh!, es tan fácil entender que este pueblo se haya adormecido

---

a 1936», Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia i Historia, Universitat de Barcelona, inédito, 1996, pp. 17-19.

<sup>32</sup> Los atentados en I. I. HOMoBoNo, *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, Bilbao, 1994, pp. 150-152. La parroquia en R. SENNET, *La carne y la piedra*, Madrid, 1987, p. 187, Ylos vínculos, en p. 170.

en la devoción sensual que sólo es un placer, que sólo exige en apariencia renuncia y sacrificio.»

En su trabajo sobre el obrerismo catalán de principio de siglo, Romero-Maura informa de «la desesperación que de súbito sentían ciertos anticlericales en los pueblos cuando tañían las ancestrales campanas de la iglesia»<sup>33</sup>. Recuérdense todos los esfuerzos legislativos por acabar con su sonido, las tasas y las multas con las que muchos ayuntamientos intentaron hacerlas callar. Es una revista comarcal de orientación libertaria se escribía con alivio, en septiembre de 1936:

«Si salís a las afueras, echad un vistazo a la ciudad y, enseguida, notaréis una tan gran transformación que os parecerá imposible. Como por arte de encantamiento, han desaparecido aquellas campanadas que, durante siglos y más siglos, habían sido la llamada matinal... De pronto, los campanarios han enmudecido. ¿Qué ha pasado? Ha pasado que el pueblo, el verdadero, levantando el puño ha hecho saltar la venda que cegaba los espíritus apagados, y les ha dicho: ¡Campanas, no! ¡Sirenas! Y este pueblo inflamado por un sentimiento de progreso ha escalado decidido y entusiasta los treinta y pico campanarios y de un empujón ha tirado las campanas de arriba a abajo; bajaban por el espacio dando repiques, hasta que su pesado cuerpo sordo y amortiguado apagaba su clamor para siempre, aquel clamor que, hasta ayer, lo mismo servía para tocar a fiesta que a duelo»<sup>34</sup>.

Ese mismo proyecto de liberación del espacio de presencias sacramentalizadoras fue aplicado a la esfera doméstica, como antes lo había sido por ley sobre los interiores de las escuelas públicas, de las que las legislaciones laicizantes ya habían suprimido cualquier signo confesional. Se destruyeron los crucifijos, las estampas religiosas, las imágenes de santos o de vírgenes, las últimas cenas, los sagrados corazones, los niños Jesús, los altares familiares y cualquier objeto de significación religiosa que presidiera los domicilios particulares. Las habitaciones privadas fueron objeto del mismo mecanismo de purificación que había afectado a los grandes espacios urbanos o rurales. En Martorell una circular del Comité Antifascista ordenó entregar todos los objetos reli-

<sup>33</sup> La cita en sangrado en E. RENAU, *Voyage en Italie*, Paris, 1927 [1850], Y J. ROMERO MAURA, «La rosa de fuego», *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, 1989, p. 522.

<sup>34</sup> *L'Hora Nova*, Vic, 3 de septiembre de 1936, citado por SALA y Esouís, «La revolta anticlerical.c.».

giosos domésticos a los llamados *matasants*, una suerte de brigada de requisa que recorría las calles del pueblo. Los vecinos debían lanzar las imágenes y los cuadros religiosos desde los balcones o las ventanas sobre los camiones o carros de recogida, que conducían su carga al campo de fútbol, donde era amontonada en una pira y quemada en un acto público<sup>35</sup>. Ese mismo procedimiento se habría de seguir en otras muchísimas poblaciones, en que fueron entregados a la hoguera todos aquellos objetos destinados a sacramentar el devenir de lo cotidiano en las casas, un ámbito que sólo relativamente podía ser considerado como *privado*, si se lo comparaba con el nuevo sagrario en que se había convertido la subjetividad personal. La inclusión de objetos sacramentados en la decoración doméstica cumplía idéntica función que la de edificios o monumentos religiosos en los espacios públicos: recordar imperativamente en todos y cada uno de los momentos del día a sus usuarios, en este caso a las familias, cuál era su lugar en la red de las relaciones sociales, inscribir sobre ellas una cosmovisión y una identidad, convertirlas en partícipes de un patrimonio simbólico, obligarlas a no olvidar bajo ningún concepto los aspectos más estratégicos del sistema de representación que compartían con su comunidad.

#### 4. La politización del espacio

La voluntad de suprimir físicamente o cuanto menos de desactivar los usos sacramentales del espacio público, fueran edificaciones, monumentos, elementos de la decoración doméstica u ocupaciones protocolizadas en forma de desplazamientos o concentraciones, culminaba un proceso que arrancó en el siglo XVI y que todavía está por completarse en muchas naciones, sobre todo en América Latina, en las que la religiosidad popular de denominación católica continua obstruyendo no sólo los intentos de reforma encarnados por las corrientes protestantes, sino también a los esfuerzos de la propia Iglesia católica por redimir una exterioridad ritual de la que su teología abomina. Ese proceso no es otro que el de modernización-secularización, que ha sido también un proceso de politización.

---

<sup>35</sup> Sobre la significación de las decoraciones domésticas me remito a M. RAUTENBERG, «Déménagement et culture domestique», *Terrain*, núm. 12, abril 1989, pp. 54-66, o M. PERROT, «Habiter et se déployer en Margeride», *Ethnologie française*, XI/1, 1982, pp. 61-72. La brigada de requisa, en BALANZA, «Anticlericalisme i iconoclastia...», p. 22.

La culminación de los grandes procesos de modernización y urbanización, que tanto habían urgido el dismantelamiento de los rituales nominalmente católicos en España, no tardaron en aceptar la necesidad de protocolos que proclamasen la legitimidad del nuevo orden. Un nuevo aparato litúrgico vendría a atender los requerimientos de los imaginarios modernos centrados en la nación, la cultura, la clase o la ideología. Dejando de lado el rigorismo antifestivo que demostraron eventualmente los anarquistas, rechazando los carnavales y hasta las celebraciones del Primero de Mayo, la secularización no implicó en absoluto una renuncia a los ritos y a los mitos. Hemos visto como la laicización del espacio implicó una desterritorialización, pero ésta fue seguida casi de inmediato, en todos sitios, por una reterritorialización. Se repitió el mismo proceso que habían conocido las ciudades medievales como consecuencia de las revoluciones puritanas: las iglesias, las catedrales y las ermitas, los signos de puntuación territorial más destacados de la jerarquía premoderna de los lugares, cedieron su espacio a las expresiones espaciales de la autoconsciencia de la burguesía y de los Estados centralizados, lo que Lortz llamaba «los nuevos monumentos urbanos»<sup>36</sup>. En los siglos XIX y XX habría de suceder algo parecido aquí. Los mercados de Santa Catalina y de la Boquería en Barcelona están donde estaban el monasterio de Jerusalén y el de Santa Catalina. El Instituto de Enseñanza Media de Almería era antes el convento de Santo Domingo, de igual forma que el lugar del Gobierno Civil y de la Diputación había sido antes el del convento de las Claras. El Congreso de los Diputados de Madrid está sobre lo que antes había sido el espacio de la iglesia y convento del Espíritu Santo. Y el terreno donde se erige el Liceo, máximo emblema de la burguesía catalana, lo había sido del monasterio de los Trinitarios Descalzos. Por doquier veremos, en 1936, a las masas primero y luego a las autoridades municipales reunidas en pleno, derribando los focos de la vieja religiosidad comunitaria para levantar en su lugar lonjas, espacios para el comercio, almacenes.

Que objetivamente, y en casi todas sus manifestaciones, la iconoclastia reformadora primero y el anticlericalismo más adelante se colocasen al servicio de los propósitos económicos y gubernamentales de las nuevas clases dirigentes no tiene porque extrañar, ni siquiera a la luz de la asunción por parte de los sectores más espontaneistas de las clases populares de los principios del antisacramentalismo. Líde-

---

36 J. LORZ. *Historia de la Reforma*, Madrid, 1962, 1, p. 54.

res y teóricos del obrerismo más politizado (Pablo Iglesias, Jules Valles, Jules Guesde, Lenin) insistieron desde un principio en denunciar la condición reaccionaria y contraproducente de la idea, según la cual el enemigo principal a batir era la Iglesia católica. El anticlericalismo aparecía como una estrategia banalizadora y de distracción promocionada por la burguesía, con el fin de aprovechar para sus intereses las energías populares y dispensar de cambios estructurales de verdad revolucionarios. El caso español no tenía porque ser, de hecho, esencialmente distinto del que conoció el México de aquella misma década de los treinta. Allí el jacobinismo en materia religiosa del gobierno de Elías Calles, con expresiones tan radicales como el mandato de Tomás Garrido en Tabasco, fue la más sólida garantía de que el proceso de modernización no se iba a apartar de los patrones sociales y culturales del capitalismo. Estudiosos como Rémond, en relación con el anticlericalismo francés del XIX, Connelly Ullman, en el caso de la iconoclastia lerrouxista de 1909, o Álvarez Junco con respecto del anticlericalismo anarquista han sugerido lo mismo. No existió una forma específicamente anarquista de anticlericalismo, de manera que éste no fue otra cosa que una versión extremista del librepensamiento reformista y burgués del XIX<sup>37</sup>. En cuanto a los socialistas, la radicalización tardía de su anticlericalismo fue a remolque del de los anarquistas, como se ha puesto de manifiesto recientemente para el caso de la Andalucía rural de los años treinta<sup>38</sup>. Bien podría decirse que los ataques contra el catolicismo desde la razón anticlerical se debían no a que la Iglesia sirviera a los intereses políticos y económicos del capitalismo, sino a que había demostrado su incompetencia absoluta para ello. En lugar de llevar a cabo la misión para la que había sido patrocinada en un momento dado por el Estado, la de constituirse en uno de sus aparatos ideológicos, la Iglesia parecía incapaz de desembarazarse de las inaceptables formas de religiosidad que le imponían sus propios fieles. *Squatterizada* por las comunidades a las que teóricamente debía educar en la ideología dominante -no la que dominaba, sino *la de los dominantes*-, el aparato litúrgico y funcional católico aparecía a disposición del hipostatamiento de los viejos modelos de sociedad y como

---

<sup>37</sup> Ver C. MARTÍNEZ ASAD, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI, México, DF, 1991. Sobre el tema del anarquismo, ver P. SÁNCHEZ, «Maçoneria, republicanisme i anarquisme», en I. TERMES, *et al.*, *Les Jornades sobre moviment obrer a l'Amis*, Barcelona, 1991, pp. 31-39.

<sup>38</sup> G. A. COLLIER, *Socialistas de la Andalucía rural*, Barcelona, 1997, pp. 174-175.

factor de resistencia frente a los grandes propósitos del proceso modernizador: secularización, subjetivización y politización.

Esas tres dimensiones que se acaban de citar son en realidad una sola. La secularización es subjetivización, en la medida que implica la renuncia de lo sagrado a encontrar otro espacio para manifestar los territorios que la psicología reclamará como su jurisdicción: la vivencia emocional e íntima de lo sobrenatural. A su vez, la subjetivización es el requisito más innegociable de la politización. La supresión de los lugares y las conductas sacramentalizadoras, que hacían incontestablemente reales la comunidad, sus límites y sus leyes, era fundamental para transitar de la vieja congregación de las conciencias a la moderna congregación de las emociones y las experiencias, un vínculo éste último que no vulneraba el principio cristiano reformado, adoptado por la moral política secular, de la autonomía de las conciencias en la fe y la gracia. El individuo quedaba liberado así de las cadenas que el ritual le imponía, quedando a merced de la elección de su propio camino moral y a la espera de merecer esa luz interior con que el Espíritu Santo alumbra el corazón de los elegidos.

La desactivación de la eficacia simbólica permitía el proyecto de disolución de aquel reino espiritual de Cristo que espacial y temporalmente se encarnaba en las figuras intercambiables de la comunidad social y de la comunidad de los fieles. Es más, que hacía de la comunidad social la expresión visible, transustanciada, de la presencia de Cristo en la tierra, a la que los individuos psicofísicos debían plegarse sumisamente, negando incluso una inmanencia subjetiva de la que el despotismo de la costumbre impedía la emancipación. La iconoclastia de los reformadores, y su expresión laica contemporánea, el anticlericalismo, dirigía toda su energía destructora contra el principio sacramental que la práctica religiosa ordinaria había extendido a la totalidad de los objetos, lugares y funcionarios sagrados. Esas cosas, esos sitios y esas personas veían arrebatada su capacidad salvífica y se veían limitados, en el mejor de los casos, a ser reconocidos como signos visibles de una fe trascendente que, puesto que sólo puede ser interior, ellos estaban contribuyendo a profanar. Ese Reino de Cristo ya no se reconocería más en la comunidad, considerada como un todo objetivado, sino sólo en la privacidad del corazón humano sólo ante Dios. La congregación de los creyentes pasaba de ser la presencia física sacramental de Cristo, para devenir una mera reunión de sujetos solitarios que buscaban consuelo ante la intangibilidad absoluta de la divinidad.

Los ceremoniales de la sociedad secular, incluso aquellos que conservarán una denominación o a veces tan sólo un *look* religioso, no recojerán la antigua pretensión de resultar eficientes *per se*. Serán ritos sin eficacia ritual, símbolos sin eficacia simbólica, puesto que se resignarán a asumir su condición puramente conmemorativa o representacional. Serán *sólo* ritos, *sólo* símbolos. Dentro del brutal divorcio racionalista impuesto a la vida entre dos esferas antagónicas e incompatibles, la religión debe someterse al ámbito claramente segregado de lo intangible, lo expresivo, lo metafísico, lo ideal, lo trascendente..., es decir, de todo aquello que sólo puede ser experimentado, pero no representado sino pálidamente, a la manera de una aproximación puramente metafórica o del reflejo que pueda prestarle la alegoría. Lo destruido había sido encontrado culpable de la peor de las faltas que la razón moderna podía hallar en las relaciones entre mente y mundo: haber trascendido su iconicidad o su naturaleza puramente simbólica, para reclamar una superación absoluta de la ilusión referencial, pasando de la ficción a la literalidad, del discurso a la manifestación.

Planteándolo en los términos de la semiótica de Peirce, bien podríamos decir que los iconos y los símbolos de la religiosidad popular de denominación católica eran sacrílegos, puesto que no se conformaban con parecerse a su objeto, ni con traducirlo por un signo convencional. Proclamaban, por contra, su naturaleza de *indicios*, en tanto pretendían participar de la naturaleza misma del referente, como el humo respecto del fuego. La lógica sacramental del catolicismo, que el uso popular había extendido a la globalidad de sus prácticas, había hecho que los procedimientos constitutivos de toda figurativización, a saber la actorialización (los sacerdotes, los fieles), la espacialización (los templos, las cruces, las imágenes) y la temporización (las fiestas, los ritos, las procesiones), vieran cumplirse la pretensión de todo pensamiento simbólico, tal y como lo ha descrito Lévi-Strauss: convertir las metáforas en metonimias.

Los usos sagrados del espacio eran, por ello, un asunto de vital importancia en ese drama civilizatorio del que el anticlericalismo español contemporáneo no dejaba de ser un episodio más. En efecto, lo santo no podía reconocer una dimensión espacial, tal y como los rituales y enclaves católicos pretendían. Lo inefable no tiene, no *puede* tener un lugar, a no ser por la vía de lo alegórico-representacional. Por definición el espacio y el tiempo pertenecían, en el dualismo cartesiano y en la teología protestante, al campo categorial de lo exterior, asociado

al cuerpo, al mundo, a la materia, es decir, a aquellas vías por las que lo único sobrehumano que podría manifestarse serían potencias malignas. La comunidad espiritual no puede materializarse, la Iglesia es invisible e inefable y los creyentes deben aceptar que el mundo objetivo y sensible es un dominio sometido a la constante amenaza del pecado, el desorden y las pasiones, amenaza que sólo la obediencia al Estado puede mantener a raya. El poder de Dios ya no sería más un poder geográfico. Actúa en y sobre el espacio, pero *no está, no puede estar* en el espacio.

El espacio público, puesto que es mundo, y parafraseando a Lutero, no puede ser más que espacio del Demonio, cuyo domeñamiento, es decir, cuya territorialización, debe corresponder al Estado, única salvaguarda que la debilidad humana encuentra frente a Satanás y frente a sus propias inclinaciones antisociales. La secularización es entonces, repitámoslo, politización del espacio, en el sentido de que las comunidades locales se ven desposeídas por la violencia de su dominio espacial, que ejercían a través de la territorialización sacramental llevada a cabo desde los lugares y las deambulaciones rituales. El paisaje pasaba ahora a quedar sometido a las lógicas de organización y fiscalización territorial ejecutadas ya no desde el poder divino, es decir, desde las propias comunidades reificadas y objetivadas, sino desde el poder estatal, el Leviatán hobessiano a cuyo gobierno un mundo desacralizado debía someterse.

«Sofía Loren, sí; Montini, no».  
*Transformación y crisis  
del conflicto anticlerical*

Rafael Cruz

*«La extraña y absurda unidad entre sacerdotes progresistas y los católicos que les siguen con elementos socialistas y aun declaradamente comunistas, provoca el desconcierto entre la población que, poco a poco, desconfiada y recelosa, va camino de no saber discernir dónde está lo malo y dónde lo bueno, ni a qué disciplina ni en qué campo debe situarse»*

*(De la alcaldía de Tarrasa al Gobernador Civil, 1966?)* <sup>1</sup>

Tanto el encabezamiento del título <sup>2</sup> de este texto como la cita de Tarrasa expresan parte de las transformaciones que se operaron en el conflicto anticlerical durante los años sesenta y setenta hasta desen-

---

<sup>1</sup> Citado en Carmen MOLINERO, Javier TÉBAR y Pere YsAs, «Comisiones Obreras de Cataluña: de movimiento sociopolítico a confederación sindical», en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras* (1958-1988), Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 82.

Aprovecho para agradecer a mis alumnos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM, en el curso «El anticlericalismo en la España del siglo XX», la atención, paciencia e ideas casi decisivas que aportaron en 1996 a las reflexiones de este texto. Además hicieron que el curso fuera para mí muy grato. Estoy también en deuda con Fernando del Rey y Manuel Pérez Ledesma por la lectura extremadamente atenta del texto que ellos hacen como pocos. Quiero dedicar este trabajo a Pilar Martínez Lampreave y a José Antonio Cruz.

<sup>2</sup> A Sofía Loren -la actriz de cine- y a Montini --el Cardenal, futuro Pablo VI- los mentaron de esa manera en una pancarta desplegada durante una manifestación convocada por el falangista SEU (Sindicato Español Universitario) y celebrada en Madrid ante la embajada italiana en 1962, como protesta ante la intervención del Arzobispo de Milán pidiendo la conmutación de unas penas de muerte dictadas en España contra

cadena su crisis. Es algo relativamente lógico constatar la inexistencia, o de forma más prudente, la pérdida de relevancia política, del conflicto anticlerical en los procesos y enfrentamientos sociales que se desarrollaron en la España de la transición, y hasta el momento se ha escrito poco acerca de las posibles razones que provocaron tan importante ausencia. Destacable más si cabe, cuanto que treinta años antes el conflicto anticlerical estaba en su fase culminante.

Los analistas que han lanzado hipótesis en esta dirección relacionan los cambios operados en la Iglesia católica española y las transformaciones estructurales de la sociedad en España durante las décadas de los años cincuenta y sesenta. Sus enfoques serán más o menos modernizadores-secularizadores, pero todos argumentan como si la esfera de los conflictos políticos dependiera de las esferas económicas, ideológicas o sociales, y «lo político» no tuviera relevancia alguna <sup>3</sup>.

En este texto, en cambio, se sugiere el interés que suscita la comparación de la significación política de los escenarios religiosos en 1931 y, por ejemplo, en 1971: de su quema y destrucción en la primera fecha, y el papel de cobijo y protección frente a la restricción y represión políticas, en la segunda. Junto con el estudio de los significados políticos cambiantes de las iglesias y conventos, de las casas rectorales y escuelas católicas en dos épocas bien diferentes, se prestará atención también a la función de la oportunidad política de los escenarios religiosos en los conflictos y movilizaciones.

---

unos anarquistas (citado en Feliciano BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia*, 1936-1975, Madrid, Trotta, 1991, p. 152).

<sup>3</sup> Me refiero sobre todo a los trabajos realizados por los sociólogos Víctor PÉREZ DÍAZ, «Iglesia y religión en la España contemporánea», en *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987, Capítulo 15; José Ramón MONTERO, «Iglesia, secularización y comportamiento político en España», en Iván C. IBÁN, coord., *Iglesia católica, regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1987, pp. 205-235, Y Juan J. LINZ, «Religión y política en España», en R. DÍAZ SALAZAR y S. GINEH, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 1-50. Distinto enfoque es el utilizado por Gunther y Blough que, para explicar el diferente tratamiento que afrontaron las Constituciones de 1931 y 1978 sobre el papel público de la Iglesia, no incluyen -ni mencionan- la quema de conventos en mayo de 1931 ni la experiencia católica y antifranquista en la política española de los años setenta (Richard GUNTHEY y Roger A. BLOUGH, «Conflictos religiosos y consenso en España: historia de dos constituciones», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 14, enero-abril 1980, pp. 65-109).

## I. El conflicto anticlerical

Los significados y oportunidades se entremezclan al analizar la acción colectiva de los conflictos sociales en general, y del anticlerical en particular<sup>4</sup>. Este último se produce por la confrontación pública entre al menos dos partes, que solemos llamar católicos o clericales y anticlericales, en torno al lugar que la Iglesia católica española puede ocupar en la distribución existente de poder, durante diferentes épocas. Los anticlericales españoles han actuado para adquirir poder con relación a la Iglesia, bien reduciendo o anulando el poder relativo de ésta en las relaciones sociales, bien incrementando el propio; y los clericales, por su parte, se enfrentaron a sus oponentes con el mismo fin, bien para mantener o aumentar el poder de la Iglesia, como organización social distinta a cualquier otra, bien para reducir el poder de los anticlericales.

La historia del anticlericalismo español es la de una dilatada trayectoria de un conflicto de enorme importancia social y política en algunos períodos de los dos últimos siglos, al producir enfrentamientos dramáticos, en ocasiones violentos, y logrando reunir a numerosos partidarios de una u otra parte, para quienes, en determinados momentos, no había otro motivo de movilización social tan importante como el que enfrentaba a clericales y anticlericales. En España, pocos conflictos

---

4 En este trabajo se utilizan particularmente dos perspectivas analíticas de la acción colectiva, esto es, la que tiene en cuenta la cultura, es decir, un conjunto de herramientas para pensar y actuar colectivamente, y la que hace hincapié en el factor de oportunidad política. Aunque cada perspectiva puede integrarse dentro de diferentes enfoques teóricos, existen analistas que las utilizan de forma combinada o indistintamente. Cabe destacar algunos trabajos en cualquiera de las dos líneas: Peter K. EISINGER, «The Conditions of Protest Behavior in American Cities», *The American Political Science Review*, vol. 67, núm. 1, 1973; Herbert KITSCHELT, «Political Opportunity Structure and Political Protest: Antinuclear Movements in four democracies», *Bruish Journal of Political Science*, núm. 16, 1986, pp. ; Bert KLANDERMANS, «The Formation and Mobilization of Consensus», en B. KLANDERMANS, H. KRIESI Y S. TARRÜW, eds., *International Social Movements Research. Supplemerü to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, vol. 1, Greenwich, Connecticut, JAI Press, 1988; H. KRIESI, R. KOOPMANS, J. W. DUYVENJAK y M. G. GIUGNI, eds., *New Social Movements in Western Europe A Comparative Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Doug McADAM, *The Political Process and the Development of Black Insurgency*, Chicago, Chicago University Press, 1982; Sidney TARRÜW, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action y Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, y Charles TILLY, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978.

sociales se han mantenido activos durante tanto tiempo y con intensidad parecida como el anticlerical. Aunque ya se produjeron manifestaciones vigorosas del conflicto en dos ocasiones anteriores, la primera durante la década de los treinta del siglo pasado, y la segunda en los primeros doce años del siglo XX, basta recordar aquí los rasgos y las repercusiones de la confrontación anticlerical durante la I República. Un mes después del comienzo del nuevo régimen político y hasta la Guerra Civil, al final de la década, los enfrentamientos de esta índole constituyeron una constante en todos los ámbitos de la vida pública, tanto en la esfera parlamentaria, con el debate constitucional y de las leyes sobre la Iglesia en el primer año del régimen republicano, como alrededor de los rituales católicos en los pueblos y ciudades de media España, así como los asesinatos de religiosos en los primeros meses de la Guerra Civil y las acciones sacromilitares en la zona franquista durante todo el período bélico.

Las movilizaciones que estaban produciéndose a la par en México con dosis parecidas de violencia, las que se habían desarrollado a principios de siglo en Italia y, sobre todo, en Francia, imposibilitan considerar como excepcional el caso español<sup>5</sup>. Esta comparación, sin embargo, también obliga a pensar que la cuestión religiosa lleva aparejada en todos estos países situaciones de conflicto, de enfrentamiento, incluso del grado de una guerra y revolución, como en el caso mejicano -*la «Cristiada»*-, y en el español, la guerra de 1936.

La confrontación anticlerical dividió a la sociedad española de los años treinta, por lo menos tanto como el más importante de los conflictos sociales que pudo desarrollarse, y lo hizo mediante la disputa entre

---

<sup>5</sup> Para los casos mexicano, francés e italiano, véase David BLACKIOLJHN, «The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A Review Article», *Comparative Studies in Society and History: An International Quarterly*, vol. 33, núm. 4, octubre 1991; el texto de Gregario DE LA FUENTE en este mismo número de la revista *AYFR*; Jacques GADILLE, «Un French Anticlericalism: Some Reflections», *European Studies Review*, vol. 13, núm. 1, enero 1983; Jacqueline LAIOUETTE, «Dimensiones anticlericales de la culture republicaine. 1870-1914», *Histoire, Economie et Societe*, vol. 1, 1991; el texto de J. LAIOUETTE en este mismo número de la revista *AYFR*; John LYNCH, «La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930», en 1. BETHELL, ed., *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, tomo 8, Barcelona, Crítica, 1991; Adrian LYTTTELTON, «An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876-1915», *European Studies Review*, vol. 13, 1993; Jean MEYER, *La Cristiada, el Estado y el pueblo en la revolución mexicana, México, Siglo XXI*, 1973, 3 vols., y J. Salwyn SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy; and Spain*, Princeton, Nueva Jersey, D. Van Nostrand Company Inc, 1967.

católicos y anticlericales por la representación y significado de oficiantes, escenarios, símbolos y rituales católicos. En esa época fue algo relativamente frecuente la existencia de enfrentamientos alrededor de religiosos, iglesias y conventos, imágenes y objetos litúrgicos, ritos de paso y rituales católicos en general. A pesar de un despliegue importante de asociaciones, partidos, concentraciones y otras formas de acción que podríamos calificar de «civiles», la Iglesia invitó a sus partidarios a movilizarse con sus recursos tradicionales, es decir, con sus redes y rituales religiosos, como parroquias, peregrinaciones, apariciones, procesiones, misas, rosarios, actos de desagravio, etc. <sup>6</sup> Junto con la búsqueda de votos en las campañas electorales, los grupos católicos actuaron para reponer crucifijos en las escuelas, protestar contra el artículo 26 de la Constitución y demostrar fuerza y cohesión políticas con multitudinarias presencias y adhesiones a sus símbolos y rituales <sup>7</sup>.

Las procesiones alcanzaron un significado de movilización política -actos de afirmación católica, se les denominaba, en pie de igualdad con actos de cariz anarquista o republicano-, ya antes de la Segunda República, pero en los años treinta, su celebración (en Semana Santa, *Corpus Christi*, Sagrado Corazón...) fue en ocasiones altamente conflictiva pues su sola convocatoria producía actitudes de rechazo, que podían derivar en intentos de enfrentamiento por parte de grupos anticlericales, por ejemplo, al lanzar la convocatoria de una contramanifestación en el mismo lugar y a la misma hora que la celebración de la procesión religiosa. Podían también producirse enfrentamientos simbólicos y físicos. Al pasar una procesión a la altura del centro republicano de un pueblo de Teruel, una señora que iba en ella gritó «¡Viva la Virgen!». Esa espontánea y provocadora intervención fue respondida por supuestos republicanos con «muera al clero, la virgen, viva la libertad y [el

---

<sup>6</sup> Pueden destacarse ejemplos puntuales, como el de la peregrinación al Cristo de Limpías en Cantabria «<Telegrama del Gobernador interino al Ministro de la Gobernación, 29-8-1931», AHN, Sección de Gobernación, Serie A, legajo 5, exp. 6); o a Roma, a cargo de los jóvenes de Acción Católica (*Albores*, abril 1934). El uso político de apariciones milagrosas a cargo del tradicionalismo político a principios de la 1ª República, en William CHIUSTIAN, *Las visiones de Azkoga. La Segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997.

<sup>7</sup> La protesta contra la ley de crucifijos en las escuelas, en AHN, Sección Gobernación, serie A, legajo núm. 53, exp. 12; contra la Constitución, en M.ª del Carmen FRIAS GARCÍA, *La jerarquía eclesial española ante la legislación secularizadora del primer bienio de la Segunda República*, tomo 1, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral, pp. 559-573.

comunismo- y, a la manera de una imagen que se enfrentara con la de la Virgen que con seguridad escoltaban los católicos en la procesión, enarbolaron un retrato de los héroes de Jaca, Galán y García Hernández.

En otras ocasiones, era la misma jerarquía eclesiástica la que realizaba presión a través de una política de retraimiento que dio sus frutos en la no celebración de las procesiones del Corpus en 1932, y de la Semana Santa sevillana en ese mismo año: «¿Cómo voy a sacar tranquilo a la calle un Cristo que se lo quitan a mi niño de la escuela» 8.

Algo similar a lo sucedido en las procesiones ocurrió también con los ritos de paso, es decir, bautizos, bodas y enterramientos y funerales. En concreto, la celebración de estos dos últimos ritos podía representar un enfrentamiento social, ya que había un serio rechazo anticlerical a la participación en los ritos católicos que provenía del siglo XIX. Si el fallecido había sido anticlerical en vida, sus correligionarios procuraban que fueran dignificadas sus ideas en los rituales funerarios. Los funerales no católicos expresaban también un rito de identificación social, de comunión entre todos aquellos que no practicaban la religión católica y representaba, por último, una acción significativa de rivalidad con el adversario católico y clerical. Los ritos funerarios de uno u otro signo, en definitiva, planteaban una seria brecha de división social. Como indica este párrafo, el interés por el tema se prestaba a su divulgación:

«Se anunciaban los bautizos, las comuniones, los entierros religiosos en la prensa católica; y la inscripción de nacimientos, matrimonios y entierros laicos, en la socialista y anarquista. En una prensa de mayor tirada tendría menor importancia, pero en localidades pequeñas alimentaba la animadversión y el enfrentamiento entre sus habitantes» 9.

---

8 Isidoro MORENO, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, 3.<sup>a</sup> ed., Sevilla, Ayuntamiento y Universidad, 1992, pp. 180-212.

9 Las noticias sobre procesiones, en «Telegrama del Gobernador Civil de Gerona al Ministro de Gobernación, 31-5-1931» y «Telegrama del Gobernador Civil de Teruel al Ministro de la Gobernación, 15-9-1931» (AHN, Gobernación, Serie A, legajo 4, exp. 4, y legajo 5, exp. 6). Sobre los conflictos derivados de la celebración de ritos funerarios en España no existe ninguna monografía, a pesar de las múltiples referencias a ellos en la prensa de la época. Para el caso francés hayal menos dos: Thomas KESELMAN, «Funeral Conflicts in Nineteenth Century France», *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly*, vol. 30, núm. 2, abril 1988, pp. 312-332, y Jacqueline LALOUETIE, «Les enterraments civils dans les premières décennies de la Troisième République», *Ethnologie Française*, XIII, núm. 2, 1982, pp. 111-128. La cita en sangrado,

Una movilización menos frecuente y extendida que las dos anteriores fue el ataque contra los escenarios religiosos, como la que sucedió en la ciudad de Málaga en mayo de 1931, justo un mes después de comenzar la República su andadura. En opinión del Gobernador Civil de la provincia los hechos comenzaron bastantes horas después de conocerse los acontecimientos del motín de Madrid. Por la noche, un grupo de unas 200 personas se dirigió hacia un convento de monjas y se cruzó con fuerzas de seguridad y militantes socialistas y republicanos. Mientras que parlamentaban para lograr la disuasión de los amotinados, otro grupo quemaba un convento de los jesuitas, y uno más, el Palacio Episcopal. Ante una nueva negociación, esta vez con fuerzas de ejército incluidas, se produjo la ocupación, destrucción e incendio del Colegio de los Maristas, el Convento de los Agustinos, las iglesias de Santo Domingo, de la Merced, etc. En pocas horas sólo habían quedado indemnes 12 iglesias de las 39 que poseía la ciudad.

Para estos grupos anticlericales los escenarios religiosos debían ser purificados, limpiados de toda corrupción con un arma escogida entre las históricamente más adecuadas para ese cometido como es la quema. Antes de su intervención purificadora, los templos eran «inmundas madrigueras, albergue de vagos, focos de sensualidad, centros de vicio y corrupción». La gran atención que los amotinados mostraron a los escenarios católicos estaba relacionada con su importancia social, al constituir los lugares de ritos, es decir, donde se representaban los momentos más importantes de la vida social de los españoles:

«••. Lo que los iconoclastas estaban demoliendo, incendiando, arrasando, era el escenario de su propio proceso, ininterrumpido a lo largo de la vida, de iniciación y confirmación socializadora, esto es, el marco de su progresiva integración en lo social y en el que habían sido instruidos y entrenados en las leyes de la convivencia y en la ideología cultural»<sup>10</sup>.

La reacción católica al ataque a los escenarios religiosos en mayo de 1931 y el asesinato masivo de sacerdotes y frailes en 1936 fue el incremento de la movilización política. En el primer caso, aumentó

---

en Josefina OTEHO OCHAÍTA, *Modernización e inmovilismo en la Mancha de Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación, 1993, p. 206.

<sup>10</sup> Lo de la inmundada madriguera se publicó en *La Traca* y lo reproduce José ÁLVAREZ JUNCO, en «El anticlericalismo en el movimiento obrero», *Octubre* 1934, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 299. La cita sobre el lugar de ritos, en Manuel DELGADO, *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*, Barcelona, Muchnik, 1993, p. 145.

notablemente el asociacionismo de talante católico a través de Acción Católica, que extraía su base social en las parroquias. En 1936 las noticias sobre el asesinato masivo de religiosos y la destrucción de los bienes eclesiásticos en la zona republicana, así como la repugnancia por las exhumaciones y el fusilamiento de la estatua del Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, en Madrid, desembocaron nuevamente en movilización católica, y un mayor entendimiento de las fuerzas políticas franquistas en torno a la significación religiosa de la guerra <sup>11</sup>. Por eso tuvieron tanto auge las bendiciones y consagraciones de banderas, cuarteles y ciudades, «la movilización de las vírgenes», actos de desagravio, campañas pro iglesias devastadas, proliferación de insignias «De-tente» con el emblema del Sagrado Corazón de Jesús, la existencia de milagros, los rosarios colectivos por el Caudillo, los rituales de postulación del ejército ante la Iglesia, etc. <sup>12</sup>

De todas estas formas de acción desplegadas en los años treinta, procesiones, funerales e iglesias tuvieron un protagonismo esencial en la configuración del conflicto anticlerical. Aunque quizá sea adelantar acontecimientos que tendrán importancia más adelante en este texto, es verdad que si se modifican las significaciones sociales de esos rituales y escenarios católicos, esto es, cambian de identificación en la cultura política de algunos grupos sociales, puede transformarse también el conflicto, incluso hasta su posible desaparición.

Punto y aparte sí que hubo tras la victoria del ejército franquista en la Guerra Civil. Debido al apoyo social y político que Franco había recibido de la Iglesia y el papel simbólico y ritual que había jugado el catolicismo en la formación de una identidad colectiva entre los seguidores del bando franquista, los nuevos gobernantes no iban a permitir nuevos ataques contra la Iglesia. De la «victoria» en 1939 emergió una Iglesia muy poderosa, a la vez que el anticlericalismo anterior

---

<sup>11</sup> Algunos de los mejores estudios sobre la violencia anticlerical producida en la zona controlada por el Gobierno republicano pueden encontrarse en Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, cap. 7; Richard MADIÖX, «Revolutionary and hegemonic processes in an Andalusian town, august 1936», *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, febrero 1995, y Manuel DELGADO, *La ira sagrada*, Barcelona, Editorial Humanidades, 1992.

<sup>12</sup> Algunos detalles de este despliegue, en Giuliana DI FEBBO, *La Santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988; y en Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.

se hacía pedazos. Pero la historia no termina ahí, porque fue como si el mundo se volviera loco y en las décadas siguientes todo funcionara al revés de como se había representado hasta entonces: vamos a contemplar una fotografía en la que, después de restregarnos los ojos ante una sensación de escepticismo, podremos observar a los antiguos aliados de los clericales (franquistas) enfrentándose ahora con el clero; y los tradicionales anticlericales buscando refugio en las iglesias y participando en funerales católicos, con la tolerancia, cuando no en comunión, con los clericales. Y todos unidos contra los nuevos enemigos de la Iglesia.

## 2. La transformación del anticlericalismo

Un poco antes de que esto sucediera, la Iglesia había prestado a los dirigentes franquistas su personal -con una buena sección de héroes y mártires incluida-, estructura, escenarios, rituales, símbolos, definiciones de la guerra y sus protagonistas, para un enredo absoluto entre lo sagrado y lo militar en la zona conquistada durante la Guerra Civil. La jerarquía eclesiástica se disponía en 1939 a recoger los frutos de tal iniciativa y, como consecuencia, consiguió un poder social parecido al que disfrutara en el Antiguo Régimen. En los años cuarenta, «de la alcoba a la plaza pública», como ubica Santos Juliá, la Iglesia despliega su poder político y una abrumadora presencia social

«suministrando miembros a la clase política, reprimiendo cualquier manifestación ideológica ajena o contraria al catolicismo, ocupando sistemáticamente el espacio público para sus ceremonias, penetrando en los espacios interiores de las conciencias y las conductas personales» 13.

---

13: Santos JULIÁ, «Obreros y sacerdotes: cultura democrática y movimientos sociales de oposición», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, p. 157. Sobre las variadísimas parcelas de la vida social española de los años cuarenta afectadas por la intervención eclesiástica, puede consultarse Cuy HERMET, *Los católicos en la España franquista*, tomo 1, Madrid, CIS, 1985, pp. 140-151; Juan José RUIZ RICO, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco. 1936-1971*, cap. 11, Madrid, Tecnos, 1977, y V. PÉREZ DÍAZ, «Iglesia y religión en la España contemporánea...», pp. 426-433. Una caracterización del régimen de Franco como una dictadura militar y eclesiástica de tipo tradicional que recogió Manuel Azaña, a cargo de Manuel PÉREZ LEDESMA, «Una dictadura "por la gracia de Dios», *Historia Social*, núm. 20, 1994, pp. 188-190.

Pese a la probabilidad de que esta labor de «recatolización» de la sociedad española incluyera acciones superficiales y provocara adhesiones ficticias, el poder social eclesiástico en la España de posguerra es inconmensurable, tanto con relación a la época precedente, como si se compara con otras organizaciones sociales de los años cuarenta. Puede parecer, por ejemplo, como si la organización nacional más poderosa en España no fuera la estatal, dirigida por los nuevos gobernantes franquistas y muy resquebrajada tras los tres años de «soberanía compartida» por los dos bandos en disputa. El Estado aparentaba constituir el «brazo armado» de la organización eclesiástica que, por otra parte, era capaz de desplegar, casi miméticamente con respecto a un Estado ideal consolidado, su propio funcionariado -incluido un gobierno fuera y dentro de España-; su propia estructura organizativa, sobre todo compuesta por una tupida red de centros asociativos y parroquiales desde donde operaba por casi todo el territorio español; su propia liturgia -muy antigua y conocida, por cierto-; sus propios ingresos, escasos pero acompañados por una cantidad pactada con los gobernantes; su propia bandera e himnos; sus propios centros educativos en todos los niveles de la enseñanza; su propio fuero, jurisdicción y legislación, sobre todo con los ritos de paso obligatorios para todos los españoles; sus propias fechas festivas y conmemorativas; su propio calendario; sus propios héroes, santos casi todos y algunos mártires; su propia historia, plagada de datos que rezuman esplendor terrenal y, sobre todo, espiritual; su propio lenguaje e idioma <sup>14</sup>.

Al mismo tiempo que se producía el encubramiento de «lo clerical» en 1939, sucedió inevitablemente el descalabro de «lo anticlerical». El conflicto anticlerical constituía una relación cambiante de al menos dos partes, cada una de ellas dependiente de su poder relativo, y la victoria militar sobre los integrantes del bando que los franquistas habían calificado como el de los enemigos de Dios produjo un serio desbaratamiento del entramado anticlerical, incluida la suerte de sus protagonistas. De ahí que, en los años posteriores a 1939, pudiese originarse algún tipo de anticlericalismo en la población española, más de tipo oculto e indirecto, al estilo de la «bomba de los débiles», de las que habla James Scott, consistente en hurtos de cepillos y objetos litúrgicos,

---

<sup>14</sup> Obsérvese que todas estas competencias, propiedades y características que atribuyo a la Iglesia, lo son también, cuando menos reivindicadas, de los Estados llamados Nación. Sin embargo, la Iglesia no representaba un Estado por mucho que se le pareciera, porque entre otras cosas no reivindicaba el monopolio del ejercicio de la violencia.

pequeños sabotajes y negativas encubiertas en los rituales, e inhibiciones, oposición y desafíos invisibles en las relaciones con lo sacro<sup>15</sup>. Pero concluyeron, al menos por un tiempo, los ataques colectivos y abiertos a los oficiantes, escenarios, símbolos y rituales católicos del tipo que se había desarrollado antes de la Guerra de 1936. Se produjo, incluso, una tendencia contraria, la de manifestar de manera ostentosa obediencia y sumisión respecto del clero y la religión. La necesidad, por ejemplo, de hacerse con avales, partidas de bautismo o certificados de buena conducta que, además de otras organizaciones, suministraba la Iglesia, con el fin de proteger la vida, la libre circulación de las personas o un trabajo en la esfera estatal, podía implicar actitudes de deferencia y el ejercicio de prácticas religiosas sin que mediaran unas excesivas convicciones personales de relación con Dios, los santos o los curas.

El resultado de la guerra había transformado por completo la correlación de fuerzas entre desafiantes y oponentes en el conflicto anticlerical. Mientras que la Iglesia y sus partidarios, los católicos en general, se encontraban con una posición de poder social muy acrecentado, sus oponentes se encontraban muertos, en la cárcel, en el exilio, o con amplias restricciones para el despliegue de una acción colectiva como en años anteriores. Esta situación, sin embargo, que podría haber redundado en la desaparición definitiva del anticlericalismo, cambió de tal manera veinte años después que nos sitúa ante la transformación, pero no el fin, del conflicto.

En los años sesenta, en efecto, se produce una transformación de la confrontación a partir de los cambios que se operan en la relación entre dos organizaciones que desde 1936 habían sido aliadas: la Iglesia y el Estado, este último dirigido por políticos franquistas. Las dos partes que, hasta entonces, se habían apoyado una a otra para aniquilar a

---

<sup>15</sup> Las bombas de los débiles, en James C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985. Era frecuente, por ejemplo, que en los rituales algunos de los testigos directos permanecieran fuera del escenario religioso. Los chistes también constituían un ejemplo de hostilidad anticlerical hacia los oficiantes católicos durante el franquismo. Uno de ellos, que reproduce D. Gilmore, dice así: «¿Qué es un cura? Un hombre al que todos llaman "padre", excepto sus propios hijos que le llaman "tío"» (David D. GILMORE, «The Anticlericalism of the Andalusian Rural Proletarians», en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. Buxó y S. RODRÍGUEZ BECERRA, coords., *La religiosidad popular. Antropología e Historia*, tomo 1, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 491). En este mismo texto podrá encontrarse bibliografía sobre la peculiar resistencia popular contra la Iglesia después de la Guerra Civil.

sus enemigos comunes, entablaron una relación de progresiva disputa, consistente en los intentos del Gobierno de controlar, en el sentido de limitar, la independencia de la Iglesia, cada vez más visible en un sinnúmero de actividades de signo antifranquista. Esta relación conflictiva, que a la postre desembocaría no sólo en la falta de acuerdos sino en el enfrentamiento abierto, se situó en un marco político de grandes cambios en ambas instituciones. La Iglesia de los años sesenta no era idéntica a la de la «victoria», así como el Estado, tampoco. Si bien es verdad que la organización eclesiástica adquiere más influencia conforme avanzan los años, al acometer tareas y actividades que antes no llevaba a cabo, como en el ámbito laboral, sin embargo, al final de esa década, contuvo su desarrollo y presencia pública en la vida social<sup>16</sup>. Diferente es el ritmo de la evolución del Estado, porque no fue hasta los años sesenta, justo al detener la Iglesia su tendencia anterior, cuando la organización civil experimentó una fase de crecimiento y consolidación sin precedentes. Ya no representaba en esencia a un ejército, ya no era una institución que prestara una tímida atención y enclenques recursos a unas áreas civiles en constante crecimiento. A la par que el desarrollo de procesos demográficos y económicos que contribuyeron a este empuje, el conjunto de organizaciones estatales aumentó de manera considerable en presupuesto, personal, competencias y áreas de actuación, en suma, en obligaciones que atender para con la sociedad.

Crecimiento múltiple del Estado, de la economía, de las demandas sociales, y aunque fuera anterior, también de la Iglesia. Tales modificaciones ofrecían un marco diferente para los conflictos, a la vez que se creaban nuevos y los existentes se alteraban. El anticlericalismo, en particular, se transformó, al incurrir la Iglesia y el Gobierno en una nueva versión de la pugna de siempre. Como sucediera en la década de los treinta del siglo XIX, justo un siglo después, en la II República,

---

<sup>16</sup> Si existen estudios sobre alguna de las partes del conflicto anticlerical en España es sobre la organización religiosa, los cambios operados en ella y el despliegue de sus actividades. Entre la numerosísima y reiterativa bibliografía se destacan los trabajos ya citados de Feliciano BLÁZQUEZ, Guy HERMET, Juan J. LINZ, Víctor PÉREZ DÍAZ y Juan J. RUIZ RICO, además de los de José ANDRÉS GALLEGO, Antón M. PAZOS Y Lluís DE LLEHA, *Los españoles entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*, Madrid, Unión Editorial, 1996, y Javier DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985. En este texto no se pretenden explicar los cambios sufridos por la Iglesia española, sino las transformaciones del anticlericalismo.

y poco antes, a principios de siglo xx, los gobernantes y la Iglesia se enzarzaron en una lucha por la mutua autonomía; de tal manera que los dirigentes de la organización estatal no consentían actitudes y actividades eclesíásticas que pudieran horadar la primacía del Estado y socavar la legitimidad del régimen franquista, es decir, contribuir a una oposición al mismo. Entre otras direcciones del conflicto, la Iglesia se defendía de las cada vez más frecuentes intromisiones estatales en sus privilegios concordatarios, y la movilización anticlerical de sus partidarios franquistas.

El proceso social del conflicto constituye una sucesión ininterrumpida de choques entre católicos, es decir, una parte de los religiosos y creyentes, por un lado, y franquistas, esto es, los seguidores de algunas fuerzas políticas y religiosas que apoyaban al Gobierno. En el marco de los «derechos» que disfrutaba la organización eclesíástica en un sistema político de amplias restricciones generales a la libertad de los individuos para emitir ideas, reunirse, manifestarse, asociarse y elegir a los gobernantes, una parte de los religiosos y creyentes participaba en movilizaciones que eran consideradas por los dirigentes del Estado como subversivas. Este tipo de actitudes y acciones políticas antifranquistas, o desde otro prisma, en defensa de la independencia de la Iglesia, consistieron en encierros, homilías, artículos de prensa, peticiones, asambleas, planificación de huelgas, manifestaciones, huelga de misas, de hambre, algaradas en la celebración de rituales católicos, despliegue de reivindicaciones, asociaciones, símbolos, eslóganes y programas, es decir, una amalgama de diferentes combinaciones de formas de acción que corresponden a lo que puede considerarse un movimiento social, en este caso, el católico, uno de los más importantes que se desarrollaron en la España de los años sesenta.

Sus protagonistas, los desafiantes, procedían del muy diverso entramado jerárquico de la Iglesia, pero sobre todo de curas y miembros de órdenes religiosas, así como de seculares creyentes que actuaron colectivamente como tales <sup>17</sup>. La movilización que se desplegó en los

---

<sup>17</sup> Algunos Obispos también se sumarán, generalmente de forma más moderada. Ejemplo de moderación, sin embargo, no es el caso del Obispo Añoveros, que en febrero de 1974 escribió una homilía leída en numerosas iglesias de Vizcaya, en la que se pronunciaba por la defensa del «derecho del pueblo vasco a conservar su identidad», con el fin de ponerle, como expresó él mismo después, «el trapo rojo a ver si embestía» al toro de la reforma de Arias. Éste tenía preparado el decreto por el que se expulsaba de España a Añoveros, y ante la respuesta popular, en general favorable al Obispo,

años cincuenta y sesenta partió de la activación de múltiples redes sociales de comunicación eclesiástica, empezando por las parroquias y terminando por las asociaciones especializadas de Acción Católica y de la Compañía de Jesús <sup>18</sup>. De estas organizaciones surgieron otras asociaciones con las que la Iglesia pretendía acercarse al mundo obrero, reduciendo la enorme distancia que había existido entre ambas esferas sociales antes de la Guerra Civil. No fue una casualidad, sino resultado de la competencia, que dos de las principales agrupaciones especializadas en el ámbito laboral se crearan a la par en 1947: la Hermandad Obrera, de Acción Católica, y las Congregaciones Marianas, de los jesuitas. Fueron miembros de ambas agrupaciones los que instituyeron los círculos y grupos de estudios, las escuelas sociales y los ejercicios espirituales alrededor de los que, sobre todo jóvenes obreros, comenzaron su apostolado laboral y, más tarde, su labor sindical. A través de estas redes, los desafiantes pudieron dar continuidad, sostener y extender la acción colectiva que llevaban a cabo.

Para este despliegue de movilizaciones y asociaciones, los católicos antifranquistas aprovecharon las oportunidades para asociarse, reunirse y difundir sus ideas con algunas restricciones, que los gobernantes sólo ofrecieron a la Iglesia, ya que el Concordato de 1953, firmado por la Santa Sede y el Gobierno español, garantizaba el ejercicio de las actividades propias de la institución eclesiástica. Tanto el derecho

---

y la reacción episcopal de excomulgarle, tenía también preparada la ruptura con la Santa Sede. Pero Franco lo impidió, al sopesar negativamente un enfrentamiento con la Iglesia. Entre otras referencias, puede consultarse este asunto, en *Cambio* 16, 4 de marzo de 1974, y más globalmente, en I. ANDRÉS GALLEGO, A. M. PAZOS y L. DE LLERA, *Los españoles entre la religión...*, pp. 213-214. Se recuerda que había creyentes y clérigos tanto entre los desafiantes clericales como entre los oponentes anticlericales, y que la Iglesia era una organización que albergaba distintas tendencias políticas entre sus miembros.

<sup>18</sup> Se cuenta con referencias más o menos incompletas de la ACNOP, AC, HOAC, JOC, JAC, Vanguardia Obrera, USO, AST y otras muchas siglas de menor importancia. Sería muy prolijo citar todas estas historias, pero se recuerdan las de J. Domínguez, F. Blázquez, G. Hermet y las no citadas hasta ahora, de I. CASTAÑO COLOMER, *La loe en España. 1946-1970*, Salamanca, Sígueme, 1978; Izumi KANZAKI, «Vanguardia Obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo», *Sociedad y Utopía, Revista de ciencias sociales*, núm. 4, septiembre 1994; Feliciano MONTERO, «Los movimientos juveniles de Acción Católica: una plataforma de oposición al franquismo», en I. TUSELL, A. ÁLTED y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen...*, y Abdón MATEAS, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994.

de asociación, de reunión y de manifestación, como la libre emisión y circulación de ideas estaba limitada para la mayoría de la población. A pesar de la promulgación en 1945 del «Fuero de los españoles», que en su artículo 16 admitía el derecho de «reunirse y asociarse libremente para fines lícitos y de acuerdo con lo establecido en las leyes», y en el artículo 12 reconocía que se podían «expresar libremente [las] ideas mientras no atent[aran] a los principios fundamentales del Estado», un conjunto de leyes anteriores y posteriores restringían estos derechos, dejándolos circunscritos a actividades dirigidas desde el Estado; el resto necesitaba la autorización previa de los gobernantes. Sólo el Partido, la Iglesia y la Administración podían ejercer, en la práctica, derechos políticos 19.

Parte de los católicos y del clero que estaba participando en acciones antifranquistas se aprovechó, además, de otra oportunidad como la representada por el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma entre 1962 y 1965. De las decisiones conciliares salieron propuestas de defensa del pluralismo político, la libertad religiosa y la independencia respecto de instituciones y opciones políticas, lo que, en primer lugar, impulsó al tiempo que dio cobertura a dinámicas antiautoritarias que ya se hacían paso en la Iglesia española y, en segundo lugar, convenció a numerosos religiosos de que debían participar también en el cada vez más vasto movimiento social por la defensa de la independencia de la Iglesia y en oposición al régimen franquista 20.

Con este respaldo político, parte del clero y de los cristianos españoles se incorporaron o redoblaron su participación en una serie de movilizaciones en solitario o en alianza con sectores laicos, sobre todo nacionalistas, obreros y estudiantiles, que sirvieron para divulgar sus reivindicaciones entre un cada vez mayor número de personas y grupos. Para ello, emplearon los recursos propios de su actividad religiosa, esto es, el aprovechamiento de oportunidades que representaba la infraestructura de la Iglesia (seminarios y parroquias), y la celebración de rituales católicos ordinarios y extraordinarios (misas y procesiones),

---

19 El Fuero de los Españoles, en *Leyes Fundamentales*, Madrid, BOE, 1975, pp. 29 Y30. José Luis LÓPEZ GONZÁLEZ, *El derecho de reunión y manifestación en el ordenamiento constitucional español*, Madrid, Ministerio de Justicia e Interior, 1995, pp. 79-82; Elisa CHULIÁ RODRIGO, *La evolución silenciosa de las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*, Madrid, Instituto Juan March.

20 Muchas referencias a los resultados del Concilio en los escritos del clero, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones Obreras...*, pp. 258, 297.

como la huelga de misas en Asturias y Madrid, en 1970-1971 y 1975, respectivamente; la exposición de quejas y objetivos durante las homilías dominicales y las cuestaciones para cubrir las cajas de resistencia sindicales; los encierros y huelgas de hambre en los seminarios; las denuncias y quejas transmitidas en los boletines diocesanos; las formas de llamar la atención en las procesiones; las asambleas y reuniones en las parroquias, etc. Pero también los católicos antifranquistas hicieron uso de formas de acción que implicaban el empleo de recursos ajenos a la Iglesia, como las marchas pacíficas de curas en Bilbao y Barcelona en 1966; las peticiones a las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, respaldadas con miles de firmas; los escritos y comentarios periódicos sobre los acontecimientos religiosos con relación a la política en la prensa de información general; la participación en manifestaciones y concentraciones protagonizadas por grupos laicos; la integración en asociaciones -partidos políticos y sindicatos sobre todo-, compuestas mayoritariamente por laicos, etc. <sup>21</sup>

Enfrente se encontraron sus oponentes, esto es, las autoridades, los funcionarios y los seguidores franquistas que ofrecieron la réplica a la acción colectiva católica, con la inestimable ayuda de parte del clero y de los creyentes enfrentados a sus correligionarios. Este conglomerado social respondió utilizando los resortes legales para restringir o reprimir la actividad católica antifranquista, con multas, prohibición y suspensión de publicaciones, rituales y asambleas católicas, expulsiones y detenciones del clero, juicios a algunos de sus integrantes,

---

<sup>21</sup> Sobre la huelga de misas, *Triunfo*, 22 de marzo de 1975; G. HERMET, *Los católicos en...*, tomo 11, p. 424, Y J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 389-392. Son centenares las homilías denunciadas por las autoridades franquistas de las que pueden servir dos ejemplos que se comentaron en *Cambio* 16, 4 de marzo y 25 de noviembre de 1974; unas reflexiones globales, en G. HERMET, *Los católicos en...*, tomo 11, pp. 425-426. Los encierros de curas y seminaristas, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 304-307, Y en *Posible*, 26 de febrero de 1976. Los incidentes protagonizados por curas en la procesión del Corpus en Pamplona, en *Cambio* 16, 24 de junio de 1974. Colecta a la puerta de la iglesia y marchas de curas, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, pp. 129-130 Y 145, respectivamente. La «operación Moisés», una recogida de firmas por toda España, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, p. 272. Los comentarios periodísticos corrían a cargo semanalmente de E. MIRET MAGDALENA en la revista *Triunfo*, de J. M. GONZÁLEZ RUIZ en la revista *Sábado Gráfico*, y también se hablaba de la Iglesia y de la religión más esporádicamente en *Cuadernos para el Diálogo* y *Cambio* 16. Las manifestaciones, en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 175. La participación en sindicatos, en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras*.

desalojos de parroquias y casas de religiosos. También los seguidores del Gobierno emprendieron acciones extralegales, al enfrentarse violentamente al clero y los creyentes, a través de invasiones de iglesias, ataques y destrucción de librerías católicas, atentados personales, etc. Se sirvieron, para todo ello, de organizaciones ya existentes, como las de la propia administración pública, o creadas para los efectos, como la Hermandad Sacerdotal, en 1969, y los guerrilleros de Cristo Rey, en 1970. La primera de ellas se constituyó como una asociación de los religiosos que quisieran sacar a la Iglesia de la «noche oscura» en la que se encontraba. La segunda se formó como una organización para la ocupación y el desalojo de las iglesias, ya que el Concordato impedía actuar a la policía sin permiso eclesiástico.

Estos oponentes representaron en la escena pública un verdadero contramovimiento social, que podemos llamar anticlerical, aunque en este caso signifique un anticlericalismo franquista, de «derechas», a diferencia del anterior a la Guerra Civil, cuyos protagonistas compartían rasgos ideológicos de «izquierda». A pesar de todas las inexactitudes que soportan tales designaciones políticas, lo más importante es considerar que el anticlericalismo es un fenómeno político autónomo respecto de otras etiquetas; con independencia del origen ideológico y de las creencias generales de sus protagonistas y al margen de otras consideraciones, lo que lo define es el rechazo y el enfrentamiento con la Iglesia. Los líderes y seguidores franquistas hicieron gala de sus convicciones católicas, pero promovieron un enfrentamiento con buena parte de la jerarquía, del clero y de los católicos militantes <sup>22</sup>.

y tanto los desafiantes como sus oponentes en este movimiento social definían de igual manera su confrontación colectiva. En un informe elaborado por militantes clericales y dirigido al Vaticano en diciembre de 1967, sus redactores expresaban la significación social de la protesta:

«También es tónica general el anticristianismo violento. Los militantes han sido escarnecidos precisamente por ser cristianos; con ataques, además, a los curas y a los Obispos (<<sois tontos, os engañan los curas; que se desprendan

---

<sup>22</sup> Como es el caso de Napoleón III en la Francia del Segundo Imperio (J. Salwyn SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy, and Spain...*, pp. 54-55), el de Perón, en Argentina, en 1954-1955 (Félix LUNA, *Argentina, de Perón a Lanusse, 1943-1973*, Barcelona, Planeta, 1972, pp. 83-85). En España sirven de ejemplo las políticas regalistas del católico Carlos III, las reformadoras y desamortizadoras de los católicos liberales en Cádiz y en las décadas sucesivas, así como el caso de los católicos y clero franquistas, que nos ocupa.

primero los Obispos de sus riquezas», le dijeron a uno). En uno de los casos uno de los Congregantes se vio obligado a hacer a gritos una declaración de que sería fiel a Cristo hasta la muerte ante el acoso constante de ocho policías que se burlaban de su cristianismo».

En otra ocasión fueron las mujeres y madres de unos detenidos las que identificaron a los desafiantes de la misma manera: «por fidelidad y amor a Cristo es por lo que nuestros maridos e hijos se hallan en esta situación...»<sup>23</sup> ¿Existen diferencias sustanciales entre unas declaraciones como éstas, y otras escritas en 1835, 1909, 1931 ó 1936? Se habla de lo mismo, del anticlericalismo que salpica la historia de la España contemporánea. Y en este caso concreto, se trata de la definición del enfrentamiento que estaban elaborando unas personas en nombre de un grupo social. La policía las consideraba sobre todo cristianas y, ante esa iniciativa de sus adversarios, ellas mismas se definían colectivamente como tales.

Las autoridades franquistas señalaban a estos religiosos y creyentes como protagonistas de las acciones que perturbaban el orden institucional, justificando de esta manera la existencia de un comportamiento anticlerical hacia ellos. Ya en 1951, el diario oficial *Arriba* interpretaba que la huelga de tranvías había sido provocada, entre otros, por «pseudocatólicos» de la HÜAC. En 1960, el Cardenal Pla i Deniel -con una dilatada biografía de lucha contra el anticlericalismo- se quejaba ante el ministro Solís de la molesta intervención estatal cerca de las actividades católicas, al investigar a la HÜAC, o multar a sus dirigentes por lo dicho en discursos efectuados ante un obispo. El momento culminante de la actitud de queja y crítica de las autoridades estatales hacia las actividades antifranquistas del clero y los creyentes se desarrolló nueve años más tarde, cuando el Gobierno comunicó a la Conferencia Episcopal su protesta por el despliegue de una acción pastoral que calificaba de violenta, preñada de juicios políticos, por la utilización política de lugares sagrados, la exhibición en manifestaciones callejeras, las negativas a cumplir con las tareas sacerdotales, la realización de funerales subversivos, etc.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Javier DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 267 (cita en sangrado), y 268, para la siguiente afirmación.

<sup>24</sup> *Arriba*, 24 de abril de 1951, cit. en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos en...*, p. 128. Pla i Deniel en una carta a José Solís Ruiz, en noviembre de 1960, en Florentino SANZ FERNÁNDEZ, «Algunos conflictos significativos de la juventud obrera

Quejas y críticas que se manifestaban a la vez que las acciones de rechazo del movimiento clerical. Un anticlericalismo de «derechas», en expresión del cardenal Tarancón, que toleraba mal en la práctica la vigencia legal de las disposiciones concordatarias sobre libertad de actuación eclesiástica. El Concordato firmado por la Santa Sede y el Gobierno español aseguraba a la Iglesia «el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y pleno ejercicio del culto»; de igual manera garantizaba la inviolabilidad de los escenarios religiosos y reconocía también el libre funcionamiento de las asociaciones de Acción Católica para ejercer sus actividades<sup>25</sup>. Las autoridades franquistas y sus partidarios emplearon, sin embargo, los medios policiales, legales y extralegales a su alcance para intervenir, y, en su caso castigar el ejercicio del apostolado católico. Algunas de esas respuestas recuerdan las emprendidas contra el clero antes de 1936, como si hubieran sido llevadas a cabo por los mismos protagonistas o sus herederos. Fue, por ejemplo, el asesinato de un hombre que repicaba las campanas de una Iglesia en Álava; o el incendio primero y, cuatro años después, el saqueo de un centro religioso, a cargo de grupos «ultras»; o la protesta contra un obispo, al que se refería una pancarta enarbolada por unos manifestantes en Madrid, en mayo de 1973: «Tarancón al paredón y justicia con los obispos rojos», y representaba una caricatura del prelado con una soga al cuello; o la intervención de las autoridades o de los guerrilleros de Cristo Rey

---

cristiana con el régimen de Franco (1947-1966)», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, p. 167. La enumeración de actividades subversivas reproducido, en J. J. RUIZ RICO, *El papel político de la Iglesia católica...*, p. 248.

<sup>25</sup> La afirmación de Tarancón es de 1973 y la reproduce Nestor LUIJÁN en «Los inquisidores por libre», *Sábado Gráfico*, 15 de junio de 1974; del mismo adjetivo se sirvió el Cardenal Jubany en una homilía del mismo año (en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 210). El mismo BLÁZQUEZ utiliza en diversas ocasiones (pp. 170 Y 186) la expresión «anticlericalismo» para referirse a la respuesta franquista a las actividades políticas del clero. Cuy HERMET emplea dos expresiones diferentes: «represión anticlerical» y «persecución contra el clero» -utilizada también por los desafiantes para designar la actitud franquista hacia ellos y equipararse a los primitivos cristianos-, que recuerda más el epíteto lanzado por cronistas del anticlericalismo de la II República.

Las referencias al Concordato (firmado el 27 de marzo de 1953) proceden de diferentes artículos reproducidos, en José C. M. CARVAJAL y Carlos CORRAL, *Relaciones de la Iglesia y el Estado*, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense y Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia «Comillas», 1976, pp. 448, 456 Y 462.

en actos que fueron definidos por los propios clericales como «estrictamente religiosos»:

«.. esta persecución se mantiene incluso para actos estrictamente religiosos: misas, asambleas litúrgicas, catequesis de adultos, etc. Sermones recogidos en magnetofón, petición de documentación a la salida de misa, acoso policial con presencia dentro del templo, detención dentro del templo, control telefónico, fotografías en actos litúrgicos, etc.»<sup>26</sup>

El mismo cariz tomó la irrupción de los guerrilleros de Cristo Rey, en diciembre de 1969, en la Iglesia de San Miguel, de Madrid, regida por el Opus Dei. Unos intrusos apalearon a los cristianos, pertenecientes a comunidades de base, que iban a celebrar allí una vigilia de oración, y destrozaron el recinto. La repercusión de la acción violenta fue enorme al no tratarse esta vez de una marginal iglesia de barrio.

Junto con ese tipo de movilizaciones, cuya significación se encuentra anclada en el tiempo, las autoridades y seguidores franquistas ejercieron otras acciones encaminadas como las anteriores a prevenir o contrarrestar el despliegue clerical. A pesar de los privilegios de la Iglesia instaurados por la victoria en 1939 y el Concordato en 1953, la censura, suspensión y secuestro de publicaciones de propiedad eclesiástica se produjo con notable frecuencia en los años sesenta. Pocas de ellas se libraron del conflicto y el choque con el Estado. *Ecclesia*, por ejemplo, fue objeto de censura hasta 1945, año tras el cual siguió su andadura mostrando, de manera moderada, sus diferencias con las autoridades civiles. Otras revistas como *Tú*, perteneciente a la HOAC, fue suspendida definitivamente; *Juventud Obrera*, de la roe, *Signo*, de la JAe, *Vida Nueva*, dirigida por el padre Martín Descalzo, fueron secuestradas de forma esporádica.

Los guerrilleros de Cristo Rey no sólo desalojaban y destrozaban iglesias como la del Opus Dei, en Madrid, sino que agredían a sig-

---

<sup>26</sup> El fatal repique de campanas y la represión de rituales católicos, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 266 Y 255, respectivamente. El incendio y saqueo es el del Casal de Montserrat en 1963 y 1967, respectivamente, citado en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, pp. 153 Y 180. El caso de Tarancón recuerda el asunto del Obispo Nozadela en 1904 y del Cardenal Segura en 1931 (J. ANDRÉS GALLEGO, A. M. PAZOS Y L. DE LLERA, *Los españoles entre la religión...*, p. 212). Otro slogan con compleja e histórica simbología fue el de «monjas rojas a Moscú», reproducido en *Cambio* 16, 4 de marzo de 1974. La actuación de los guerrilleros, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 405-406.

nificados líderes de organizaciones católicas y atentaban a sus propiedades y recursos, como en mayo de 1973 hicieron con el cura consiliario nacional de la roe y, en noviembre del mismo año, con la librería «Propaganda Popular Católica», de Barcelona. Además, la peculiar interpretación de la jurisdicción especial del clero formalizó la creación de un espacio carcelario exclusivamente para él. La prisión concordataria de Zamora fue inaugurada en agosto de 1968. Hasta entonces los miembros del clero detenidos o juzgados por el Estado eran internados en centros de carácter religioso -para el caso de Sevilla, por ejemplo, servía el Monasterio de Santiponce, de los lerónimos-, fijados para cada ocasión por la autoridad eclesiástica territorial. La cárcel de Zamora llegó a albergar a más de un centenar de religiosos a lo largo de su existencia y conoció la acción «purificadora» del clero que, imitando a sus oponentes en 1909 y 1931, se amotinaron, incendiando, entre otros enseres, un altar y los ornamentos litúrgicos a su alcance, como medio de presión para conseguir el fin de su situación:

«Los sacerdotes encarcelados en [la] prisión concordataria de Zamora, viendo que son inútiles los medios legales y las gestiones hechas oralmente y por escrito, nos hemos visto obligados a quemar y destrozarnos por nuestra cuenta esta vergonzosa cárcel, puesta por la Iglesia y el Estado en favor de sus intereses y en contra de nuestras convicciones más profundas (...) Nosotros sólo queremos estar en las mismas condiciones que los demás presos políticos y así lo estamos pidiendo hace bastantes años. Lo que no podemos soportar es que por un lado, nos niegan algo que nos concedía el mismo Concordato hecho por ellos (derecho al convento), y por otra parte, nos tienen separados de los demás presos políticos. Hace dos años estuvimos a punto de acabar con esta serie de cosas; hicimos un túnel de 16 metros por debajo de los cimientos (...) El agujero de nuestros desvelos sólo sirvió para enterrarnos más en el mismo. Por eso ahora, en este nuestro segundo intento, hemos decidido destrozarnos y darle fuego a la casa, a ver si de una vez para siempre se quema el sucio juego entre la Iglesia y el Estado.»

Al motín de 1973 en la cárcel de Zamora le siguió una huelga de hambre de los religiosos reclusos. Los encarcelamientos se producían por el impago de multas --once millones de pesetas, de 1972 a 1975-- a causa de las homilías y escritos denunciados, o por estar en posesión y distribución de propaganda ilegal, circunstancias delictivas en una

dictadura, por las que los clérigos podían ser sentenciados a ocho, diez o doce años de privación de libertad <sup>27</sup>.

Los choques entre clericales y anticlericales aumentaron con el paso de los años y el acercamiento de la crisis del régimen por la avanzada edad del dictador. El anticlericalismo franquista murió cuando lo hizo aquél, ya que los ataques y restricciones a las actividades clericales por parte de las autoridades estatales y los seguidores franquistas cesaron a principios de 1977, a la par que el derrumbe del sistema político surgido de la guerra de 1936.

Pero, a la vez que se desinflaba el anticlericalismo franquista, ¿por qué el «otro» anticlericalismo, el de antes de la Guerra Civil, no resurgía de las cenizas? Factores que hubieran facilitado la reaparición de ese anticlericalismo no faltaban: desde el recuerdo del apoyo de la Iglesia al bando franquista en la guerra y la posguerra, hasta la apertura de oportunidades que para ciertos grupos sociales suponía la competencia política del período transitorio entre dos regímenes. Hubiera sido posible la reactivación del conflicto anticlerical desde perspectivas tradicionales, al invocar una división social y política alrededor de la religiosidad, no sólo con la crítica a rasgos de la cultura católica -como hizo el grupo teatral Els Joglars o la revista satírica *El Paps-*, sino sobre todo si prosperaban las iniciativas de algunos líderes políticos, como las de la campaña electoral de marzo de 1979, en Sevilla, al aparecer propaganda electoral de Coalición Democrática, liderada por M. Fraga, con estos *slogans*: «Tus tradiciones. Tus creencias. Tus Cofradías. Tu Semana Santa. Para que nada se pierda, Coalición Democrática» <sup>28</sup>. Como uno más de los conflictos sociales que se suscitaron en la transición, ¿por qué no reapareció éste?

---

<sup>27</sup> Sobre las publicaciones, Francisco VERDERA, *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, Pamplona, Eunsa, 1995; I. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones Obreras cristianas...*, p. 213; Fernando GARCÍA DE CORTAZAR, «La cruz y el martillo. La resistencia obrera católica», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, pp. 135, Y *Triunfo*, 26 de diciembre de 1970. Sobre las cárceles, F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 190, Y *Posible*, 26 de febrero de 1976. Sobre el terrorismo «ultra», *Mundo Obrero*, 6 de junio de 1973, y *Agencia Popular Informativa*, Barcelona, núm. 37, noviembre 1973. La declaración de los curas presos, en *Agencia Popular...* Aunque la cárcel de Zamora quedara inservible, durante 1974 y 1975 los curas detenidos fueron reclusos en centros especiales (*Triunfo*, 31 de mayo de 1975). Sobre la cuantía de las multas, *Cambio*, 16, extra, noviembre de 1975, p. 74.

<sup>28</sup> En la misma página donde se cita este *slogan* político, el autor reproduce otro muy parecido de 1936 elaborado por la CEDA sevillana (Isidoro MORENO, *La Semana*

### 3. La crisis del anticlericalismo

Para averiguarlo, ninguno de los autores que se han ocupado de manera directa o indirecta en este tema ha hecho hincapié en la enorme extensión de la acción colectiva clerical a finales de los años sesenta y principios de los setenta. Se incluye en ella una participación católica cada vez mayor en movilizaciones, organizaciones y objetivos de otros sectores sociales, como nacionalistas, vecinos, obreros, estudiantes y de diferentes fuerzas políticas y sindicales, como la Asamblea de Cataluña, ETA, el Frente de Liberación Popular, la Organización Revolucionaria de Trabajadores, el Partido Comunista de España, la Unión Sindical Obrera, las Comisiones Obreras, etc. El término «crisis» se refiere a la desaparición del conflicto anticlerical en la década de los setenta, entre otras razones, debido al carácter de la acción colectiva antifranquista desarrollada hasta 1977 en España<sup>29</sup>. Esta acción colectiva consistió en una experiencia de movilización conjunta entre católicos y no católicos contra el régimen de Franco, que desembocó en una diferente significación cultural de los escenarios y los rituales religiosos en comparación con la que predominaba entre los anticlericales antes de 1936. La progresiva integración de clericales en actividades políticas laicas, así como la utilización generalizada de la infraestructura eclesial para esas actuaciones colectivas antifranquistas, representaron una oportunidad política para el despliegue de una oposición al régimen y produjeron nuevos significados sociales con los que repensar el papel público de la Iglesia, sus rituales y el protagonismo de sus oficiantes.

Las autoridades franquistas, a las que se enfrentaron católicos y no católicos, dirigían un régimen político que constituía una dictadura personal, esto es, un sistema basado en la concentración del poder en manos del dictador, en la escasez de mecanismos de control sobre su ejercicio y en las amplias restricciones para la práctica de derechos

---

*Santa de Sevilla. Conformación; mixtificación y significaciones*, 3.<sup>a</sup> ed., Sevilla, Ayuntamiento y Universidad, 1992, pp. 169-170.

<sup>29</sup> Para los diferentes análisis sobre el conflicto anticlerical, véanse en *infra*, nota 3. LINZ es el único de todos ellos que señala -aunque sea de pasada- algún aspecto relacionado con la acción colectiva antifranquista de los primeros años setenta (J. J. LINZ, «Religión...», p. 27). No se discute si durante el mismo período circulaban o no ideas clericales y anticlericales. De lo que se va a hablar es de la disolución de una acción colectiva anticlerical con repercusiones políticas.

políticos por la mayoría de la población. Como consecuencia de esta situación, prolongada por varias décadas, se produjo una politización crónica de todos los conflictos derivados de las relaciones sociales de la época. Las transformaciones económicas, las disputas laborales y las limitaciones políticas desembocaron en una serie de enfrentamientos protagonizados casi siempre por las autoridades estatales de un lado, y distintos sectores sociales, de otro, ya fueran obreros, estudiantes, católicos, nacionalistas o vecinos.

Esta confrontación se intensificó a raíz de la apertura de una serie de oportunidades, cuyos efectos se concentraron en los años sesenta y setenta. La ley de convenios colectivos de 1958, las repercusiones del plan de estabilización del año siguiente, las elecciones periódicas para delegados sindicales y la creación de organizaciones obreras estables, condujo a la emergencia y generalización de un movimiento obrero a partir de 1964. La existencia de cauces legales de sindicación limitada en la universidad y el aumento del número de estudiantes y de recursos universitarios colaboró en la creación de un movimiento estudiantil en la década de los sesenta. La contribución de los partidos políticos de oposición en el marco de un régimen autoritario, así como la participación de técnicos y profesionales titulados en ese período, impulsó el movimiento ciudadano en los primeros años setenta. La confluencia de una simbología religiosa y nacional, así como la adopción de una significación antifranquista del clericalismo en el País Vasco y Cataluña, activó allí el movimiento nacionalista en el mismo período. Y, como ya hemos visto, se erigió un movimiento clerical desde unos años antes, que tuvo en los privilegios políticos primero, y en las propuestas del Concilio Vaticano II después, su espaldarazo. Para toda la acción colectiva en su conjunto, constituyó además una oportunidad política la disponibilidad de escenarios y rituales religiosos para las organizaciones de los movimientos sociales, sobre todo desde la segunda mitad de la década de los sesenta.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Una visión sumaria y reflexiva de los conflictos en su conjunto, en Juan Pablo FUSI, «La reaparición de la conflictividad en la España de los sesenta», Josep FONTANA, ed., *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986, pp. 160-169. Acerca del movimiento obrero, sigue siendo útil la visión general de F. ALMENDROS Y otros, *El sindicalismo de clase en España (1939-1977)*, Barcelona, Ediciones Península, 1978. Sobre el movimiento urbano, véase Manuel CASTELLS, *Crisis urbana y cambio social*, Madrid, Siglo XXI, 1981, cap. 4. El movimiento nacionalista desde la perspectiva de la cultura religiosa y política, en Hank JOHNSTON, «Toward an Explanation of Church

En la construcción de esta acción colectiva participaron de manera sobresaliente grupos católicos que estaban desempeñando a su vez un papel destacado en el movimiento social que se ha descrito antes. La utilización de las redes y organizaciones religiosas y la experiencia que adquirieron en su propia dinámica de enfrentamiento con los anticlericales fue lo que permitió a una parte de los católicos contribuir a la intensificación de la acción colectiva contra Franco. Aunque el ámbito de actuación que concentró más recursos clericales fue el sindical laboral, los católicos antifranquistas intervinieron también en otras movilizaciones que se referían a pensionistas, estudiantes, vecinos, nacionalistas, mujeres, así como también a grupos políticos, como la ORT y el FLP. En este último caso,

«el "Felipe" nació en un otoño gris de 1958, en la *Iglesia* de San Antonio de la calle Bravo Murillo, de Madrid, cuando Julio Cerón convocó a un grupo de amigos... Cerón, *católico* de izquierdas... fue el primer aglutinado de aquel grupo germinal... constituido fundamentalmente por estudiantes *cristianos*, hijos de vencedores en la guerra civil, que pretendían compatibilizar *catolicismo* con marxismo».

Organizador católico... en una iglesia... catolicismo y marxismo... ingredientes todos ellos de esa participación cristiana en la acción colectiva contra el régimen. En el caso de la ORT ocurrió algo similar, porque este grupo político surgió en 1970 procedente casi por entero de la Acción Sindical de Trabajadores, un núcleo obrero católico surgido en 1964 y vinculado a los jesuitas de las Vanguardias Obreras. Lo «particular» del marxismo de su programa oficial, que se transformó en maoísmo enseguida, provenía de la militancia católica de origen. Entre sus principales dirigentes habrá curas obreros como Mariano Gamó, o dirigentes destacados de la AST como Amancio Cabrero <sup>31</sup>.

La participación clerical se extendió también a procurar cobijo o, si se prefiere, dotar de infraestructura, a unos pensionistas asturianos

---

Opposition to Authoritarian Regimes: Religio-Oppositional Subcultures in Poland and Catalonia», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 28 (4), pp. 493-508. Sobre el movimiento estudiantil, véase José María MARAVALL, *Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*, Madrid, Alfaguara, 1978.

<sup>31</sup> El «Felipe», en F. BLÁZQUEZ, *La traición...*, p. 137. Las cursivas son mías. Sobre «CT», Consuelo LUZ, *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1995, pp. 50-63. También, en I. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 84.

que en 1971 se encerraron en la Iglesia de San José, de Gijón, y más tarde en otras tres parroquias de aquella ciudad. A las mujeres que querían llamar la atención sobre la situación de sus maridos, detenidos en diferentes cárceles, la Iglesia «prestó» sus recursos en diferentes ocasiones. «Estaremos aquí hasta que se escuchen nuestras peticiones», exclamó alguna de las doscientas mujeres que se encerraron en el Palacio Arzobispal de Oviedo durante tres días. En 1969, veintiséis mujeres se encerraron en la Catedral de Madrid y fueron desalojadas por la policía con el consentimiento del arzobispo Morcillo. En ese mismo año y en la misma ciudad, unas mujeres

«solidarias con los presos políticos y sus familiares ayudan a éstos económicamente. En alianza con *sacerdotes y movimientos católicos especializados* celebran asambleas tales como la de Caño Roto, donde públicamente se pide la amnistía. Explican a los fieles de *cuatro iglesias* madrileñas los fines de las huelgas de hambre en las cárceles, los fines de los encierros en las *iglesias*...»

En el movimiento vecinal también estuvo presente la participación clerical porque los desafiantes de esta acción colectiva buscaron el apoyo de otras organizaciones sociales, como la Iglesia, porque utilizaron las parroquias y los centros religiosos para desarrollar sus actividades y porque los propios afiliados a asociaciones católicas, como la *loe* o la *HOAe*, e incluso religiosos, fueron protagonistas de la construcción del movimiento social.

La protesta nacionalista en el País Vasco y Cataluña contó con la inestimable colaboración de diferentes instancias eclesiásticas, como la homilía del obispo Añoveros, el compromiso de los monjes de la Abadía de Montserrat, las distintas acciones de curas vascos, y la utilización de iglesias para la organización del nacionalismo, como, por ejemplo, para la constitución de la Asamblea de Cataluña.

La movilización estudiantil, por último, también aprovechó la oportunidad que significaba la contribución de grupos de religiosos, con múltiples homilías en solidaridad hacia las reivindicaciones estudiantiles, como es el caso gallego de 1968, al facilitar locales para encierros de estudiantes o para la convocatoria de reuniones y asambleas, como la constitutiva del Sindicato Democrático de Estudiantes, celebrada en el Convento de los Capuchinos de Sarriá, en 1966. La manifestación pacífica protagonizada por curas en Barcelona en ese mismo año se convocó para protestar por las torturas a las que la policía había sometido a un estudiante. En los dos casos, la respuesta represiva de las auto-

ridades fue intensa; en Sarriá, la policía rodeó el local durante 44 horas sin proveer de luz ni alimentos a los congregados; en la Vía Layetana, donde se celebró la manifestación de sacerdotes, fue posible ver a éstos perseguidos, acorralados y golpeados por los policías. Ambos sucesos fueron representativos del proceso de deslegitimación que estaba sufriendo el Estado franquista ante los ojos de la Iglesia <sup>32</sup>.

En la mayor parte de estos ejemplos de irrupción católica en una acción colectiva conjunta con grupos laicos, se repiten los mismos ingredientes, como la utilización de escenarios religiosos, la participación de personas o grupos católicos en la creación de organizaciones y su inclusión en el despliegue de acciones de protesta antifranquista. Cada uno de estos elementos puede observarse de forma nítida en el caso particular de la construcción del movimiento sindical en la España de los años sesenta y setenta.

Como otros sectores sociales, las organizaciones y grupos obreros pusieron en público reivindicaciones, se movilizaron para adquirir el poder del que carecían, y se aprovecharon de algunas oportunidades en unas condiciones de restricción legal de las actividades encaminadas a esos objetivos. La posibilidad de reunir y asociar a los partidarios de determinados fines, así como manifestar y transmitir las ideas que se emplean para compartir identidades, tiene una importancia esencial en la acción colectiva. Si las autoridades impiden o permiten su realización, están influyendo en el sentido, carácter y dirección de la acción colectiva desplegada. La restricción parcial del ejercicio de esos dere-

---

<sup>32</sup> Sobre los jubilados, véase Rubén VEGA GARCÍA, «Cristianos en el movimiento obrero asturiano durante el franquismo. Un apunte», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, pp. 3-11. Sobre las mujeres, véase *Posible*, 27 febrero de 1976; *Hora de Madrid*, núm. 2, enero de 1969, y núm. 8, junio de 1969. La cita sangrada es de esta última publicación y la cursiva es mía. Referencias a la participación católica en el movimiento vecinal, en M. CASTELLS, *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1986 [1983], p. 335; Y la utilización de iglesias, en «Marginalidad, movimientos sociales, oposición al franquismo. Palomeras, un barrio obrero de Madrid, 1950-1980», en J. TUSELL y otros, *La oposición...*, tomo 11, p. 280, Y en *Cambio* 16, 2 de junio de 1975, p. 26. El caso Añoveros, en nota 12; El del Abad, en nota 20; los curas vascos, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 57; la Asamblea de Catalunya, en *Mundo Obrero*, 15 de noviembre de 1973. Acerca de los estudiantes, F. BLÁZQUEZ, *La traición...*, p. 189, Y en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 218 Y 145. Otro caso de ocupación de iglesias, en José Vicente IRIARTE ARESO, «Universidad y movimiento estudiantil en Navarra bajo el régimen de Franco», en I. J. CARRERAS ARES Y M. A. RUIZ CARNICER, eds., *La universidad española bajo el régimen de Franco (1939-1975)*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 610.

chos encaminó a unos grupos sociales, en el caso español, hacia el uso de otros recursos ilegales, dirigió hacia la utilización de la restrictiva legalidad a otros, y orientó hacia la inacción al resto.

No es mera casualidad que las asociaciones católicas -HOAe, roe, Vanguardia Obrera-, surgidas para acercar la Iglesia al mundo laboral, desarrollaran una importante actividad sindical a través de los privilegios que les otorgaba el Concordato. El «blindaje de la sotana» -término acuñado por la policía franquista para referirse a los privilegios católicos otorgados por el acuerdo de 1953- supuso que los obreros católicos pudieran -aun con vigilancia, cortapisas y cierta represión- asociarse de varias formas (escuelas sociales, agrupaciones religioso-laborales, etc.), reunirse y realizar asambleas en locales eclesiásticos (asociativos, parroquiales), y exponer y difundir de manera relativamente libre sus ideas en boletines y revistas. Y pudieron «prestar» estos recursos organizativos y movilizadores a otras asociaciones y a otros grupos obreros laicos, ante la imposibilidad de plantear por sí mismos demandas de manera legal.

Los militantes obreros católicos se significaron en la formación de algunas experiencias organizativas y coordinadoras de actividades sindicales, como fue la creación de la AST, como ya vimos, pero también, de la Solidaridad de Obreros Católicos de Cataluña, la Federación Sindical de Trabajadores, la Unión Sindical Obrera y las Comisiones Obreras. De todos estos sindicatos, los dos últimos permanecieron en el tiempo. La uso surgió en 1960 a partir de la acción de una serie de cuadros de la Juventud Obrera Católica, con el propósito de llenar el hueco que la CNT y la UCT no podían cubrir por la derrota de 1939, la represión y el exilio. Durante los primeros años de su andadura, la Unión Sindical se solapó con la roe, pero a partir de 1966 emprendió una trayectoria autónoma.

Pero la actividad más compleja y fructífera consistió en las iniciativas católicas que confluyeron en la formación de las Comisiones Obreras. Conforme a las diferentes experiencias laborales y movilizadoras en cada ciudad, sector, comarca o provincia, entre 1963 y 1966 fueron surgiendo buena parte de las comisiones obreras provinciales o de rama productiva en las que los militantes católicos coordinados a escala nacional, o de forma más o menos aislada, tuvieron una participación destacada. Del lado clerical fueron protagonistas miembros de HOAe y roe sobre todo, pero también de AST --como en Navarra y Álava-, de la uso --como en Cádiz-, así como también curas y religiosos, como

en la propia Cádiz o en Málaga. Parece ser que el mismo nombre de «Comisión Obrera» fue una ocurrencia originada en reuniones nacionales de afiliados a la HñAC<sup>33</sup>.

Aunque la intervención de militantes y grupos católicos, y hasta de religiosos y curas, fue muy influyente en el surgimiento de «las Comisiones Obreras», existió otra vinculación del entramado católico con grupos y actividades laicas que impulsó la acción sindical en España. En el marco de un régimen autoritario que limitaba las capacidades movilizadoras para el planteamiento de quejas, la creación y utilización de espacios legales o libres de la injerencia gubernamental constituía un recurso colectivo inestimable, en forma de oportunidad política. Era tan agudo el problema de la escasez de lugares para reunirse, cuando los locales de la empresa o del sindicato vertical se mostraban inaccesibles para los obreros, que éstos llegaron a hacerlo en campos de fútbol, en los muros de los cementerios o en plena calle.

Lo que José Babiano denomina «cultura asamblearia» se extendió conforme avanzaba la conflictividad laboral en la década de los años sesenta. Consistía en la convocatoria de asambleas como recurso organizativo, estrategia para legitimar las decisiones acordadas, requisito para la acción y elemento de identificación colectiva:

«La discusión asamblearia de los trabajadores es capital. Tenemos que esforzarnos por imponerlas en las empresas y en los tajos. Por hacer más intensa la utilización de los locales sindicales no permitiendo las provocaciones de los jefes verticalistas y huyendo nosotros mismos de planteamientos extremistas. En esta dirección cobra gran importancia las posibilidades de *locales* y *centros* que las *organizaciones católicas* ofrecen a la clase obrera.»

Los centros parroquiales y las iglesias representaron algunos de los más importantes de estos espacios. Hacia 1971, ante la incesante

---

<sup>33</sup> Sobre la uso, A. MATEOS, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera...», y Antonio MARTÍN ARTILES, «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera, 1960-1975). Origen de la USO», en I. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen...*, tomo II. La reconstrucción de los casos provinciales y regionales en la que los distintos autores resaltan de manera explícita la intervención de militantes católicos en la formación de las Comisiones Obreras aparecen en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras*, 1958-1988, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 69, 72, 113, 116, 118, 152, 222, 239, 265, 291 Y 434. El término, en Ángel ALCÁZAR, «Los cristianos en la creación de Comisiones Obreras», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, p. 120.

sucesión de experiencias de movilización, Santiago Carrillo los calificó de «zonas de libertad»:

«Si observamos la zona de libertad conquistada por el movimiento obrero, comprobaremos que ya es impresionante. De la huelga, delito de sedición, según la ley, hemos pasado a la huelga como práctica corriente. De la prohibición absoluta de toda reunión, de toda asamblea, a la imposición de asambleas y reuniones ya con frecuencia en empresas, sindicatos, *iglesias* (...) La zona de libertad así conquistada, impuesta en la lucha por la clase obrera, es muy extensa si se mira atrás, a años aún no tan lejanos.»

Con este párrafo, Carrillo se refería a la oportunidad que representaba la utilización de las «zonas de libertad» para la movilización obrera. Gregorio López Raimundo hacía mención, en otra parte, a la ayuda que prestaba la Iglesia al antifranquismo, sin la que «difícilmente hubieran podido llevarse a cabo las reuniones y asambleas... y explica en parte que en Cataluña la oposición se mueva en una singular zona de libertad»<sup>34</sup>.

Parte de estas asambleas realizadas en conventos, iglesias, casas rectorales y dependencias parroquiales sirvió para crear comisiones obreras en muy diferentes lugares, como la Comisión Obrera Central de Barcelona, en 1964, cuyas reuniones preparatorias tuvieron lugar en la Parroquia de San Miguel, de Comellá, y la constitutiva, en Sant Medir, con la asistencia de 300 trabajadores. En Galicia, por lo menos

---

<sup>34</sup> Las asambleas que se realizaban en otros lugares, en *Cambio* 16, 2 de febrero de 1976, pp. 26; *Tribuna del Partido, Boletín de Orientación Política del Comité de Barcelona del psuc*, 16 de febrero de 1975, p. 10; Y C. FUREADELL y L. MONTERO, «Del campo a la ciudad: Zaragoza en el nuevo sindicalismo de CCOO», en D. RUIZ, dir., *Historia de Comisiones...*, p. 326. La cultura asamblearia, en JOSÉ BABIANO, *Emigrantes, cronómetros y huelgas. Un estudio sobre el trabajo y los trabajadores durante el franquismo* (Madrid, 1951-1977), Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 307; la importancia de las asambleas, en *Madrid por la democracia*, Madrid, PCE, 1974, p. 22, Y en *Mundo Obrero*, 11 de abril de 1973. Las asambleas también fueron determinantes para la movilización estudiantil (Francisco FERNÁNDEZ BUEY, «Estudiantes y profesores universitarios contra Franco. De los sindicatos democráticos estudiantiles al movimiento de profesores no numerarios (1966-1975)», en J. J. CARRERAS Y M. A. RIJZ, *La universidad...*, pp. 475 Y 480. Las «zonas de libertad», en S. CARRILLO, *Libertad y Socialismo*, en *[par, Boletín vasco de información*, núm. 13, abril 1972, p. 7; G. LÓPEZ RAIMUNDO, «El desarrollo de la lucha de masas en Cataluña», en *Alternativa democrática y lucha de masas*, Pleno del ce del PCE, septiembre 1973, pp. 90-93, Y P. PÉREZ, «Ante la encrucijada», en *Horizonte*, portavoz de la UJCE, núm. 7, 20 de septiembre de 1972, p. 4. Las cursivas en las citas son mías.

la II Asamblea Nacional se verificó en un local parroquial de Sésamo, en 1971, y la I Asamblea General de CCOO se celebró en algún momento de julio de 1976, en un local de una pequeña iglesia de Barcelona, con 600 delegados, a los que no les brotaba el sudor «obrero» por la sempiterna explotación patronal, sino por el calor asfixiante de los muros religiosos.

Las reuniones y asambleas más frecuentes, sin embargo, que se desarrollaron en algunos escenarios religiosos tuvieron como fin dilucidar iniciativas y tomar decisiones sobre los conflictos laborales planteados, o protestar por las actitudes patronales o gubernamentales. Encierros, con o sin huelga de hambre, asambleas diarias durante las semanas que duraba un conflicto, contactos para preparación de propaganda, lugar de refugio contra redadas policiales, celebraciones del 1.º de Mayo, reuniones para la elaboración de plataformas reivindicativas, una de las cuales aprobó un anteproyecto de ley sindical en 1967<sup>35</sup>.

Existen decenas de pruebas de que esta acción colectiva se constituyó en una actividad sindical rutinaria, sobre todo, desde la segunda mitad de los años sesenta. Si parte de los organizadores de la acción colectiva desencadenada por un conflicto pertenecían a asociaciones católicas y tenían contactos con el clero, o pertenecían a él, era lógico que acudieran a los centros parroquiales, más fácil si resultaban inaccesibles otros lugares de reunión. Si los desafiantes, entre los que **hay** que insistir en **ello**- se encontraban militantes cristianos, querían llamar la atención y buscar aliados poderosos, ocupaban edificios religiosos más importantes, como los obispados y las catedrales. La respuesta jerárquica a ese desafío resultó desigual, debido a la variedad y complejidad de los argumentos esgrimidos por las autoridades eclesiásticas. Algunos obispos y párrocos rechazaban la utilización de locales religiosos por total ausencia de sintonía con los desafiantes al franquismo; a pesar de no comulgar con sus motivaciones e idearios, otros curas y prelados toleraban la acción colectiva de cristianos y laicos en sus centros porque con el permiso mostraban su irrenunciable actitud de independencia

---

<sup>35</sup> Las reuniones organizativas, en A. ALCÁZAR, «Los cristianos...», p. 120; José CÓMEZ ALÉN, «Las comisiones obreras de Galicia y la oposición al franquismo (1962-1978)», en D. RUIZ, dir., *Historia...*, p. 275, Y *Cambio* 16, 26 de julio de 1976, p. 23. Las asambleas diarias, en Ramón CARCÍA PIÑEIRO y Francisco ERICE SEBARES, «La reconstrucción de la nueva vanguardia obrera y las comisiones de Asturias (1958-1977)»>>, en D. RUIZ, dir., *Historia...*, p. 181. La propaganda, en R. VEGA CARCÍA, «Cristianos en el movimiento Obrero...», p. 10. El Primero de Mayo, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, p. 288. La ley sindical, en J. BABIANO, *Emigrantes...* p. 281.

frente al poder político; por fin, el resto de la jerarquía, y con especial mención del clero más en contacto con la comunidad, razonaba en términos de congruencia con las labores de apostolado y compromiso espiritual con los más débiles.

En 1967, a la vez que se iba conformando la crisis definitiva de la Acción Católica como germen organizativo del movimiento cristiano, y en el momento culminante de la acción sindical protagonizada por las Comisiones Obreras, previo al desmoronamiento producido por la represión judicial y policial, la práctica de ocupación de iglesias se hizo más constante y los cristianos y el clero más militante solicitaron a las autoridades eclesiásticas una actitud de permisividad para la utilización de escenarios religiosos con fines sindicales. Algún arzobispo incluso interrogó al clero de su diócesis, pidiendo a sus integrantes que reflejaran su postura por escrito. Un ecónomo de Barcelona argumentó su firme disposición favorable a la ocupación de centros en su amor a la Iglesia, al mundo obrero y en defensa del derecho de asociación. Un párroco recordaba que la petición de permiso para reunirse provino de un obrero católico militante de la HOAC y «otro, que después supimos que era comunista». Y, entre otros, un tercer cura reconocía la repetición de reuniones, su carácter tranquilo y el apoyo «moral» que concedía a los asistentes:

«Durante cuatro meses han venido reuniéndose regularmente en esta Parroquia, hasta los primeros días del mes de febrero en que las reuniones han quedado interrumpidas temporalmente por diversos motivos. Los sacerdotes de la Parroquia no hemos asistido a ninguna de estas reuniones por considerar que no era nuestra misión y sí prestarles el local y ofrecerles nuestra compañía y simpatía y comprensión, así como el apoyo moral en sus justas reivindicaciones sociales. Las reuniones, a las que asistían una docena de hombres, han transcurrido siempre dentro de la más completa normalidad sin que se originara ninguna alteración del orden» 36.

La ocupación y la utilización tanto protectora como asamblearia de los escenarios religiosos, por tanto, se convirtió a partir de entonces

---

<sup>36</sup> Esta cita, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 190. Las anteriores referencias sacerdotales, en pp. 169-170 Y 172. La solicitud de permiso al Obispo Morcillo, a cargo de 25 curas, en J. GEORGEL, *Le franquisme*, Paris, Seuil, 1970, pp. 288-289, cit. en G. HERMET, *Los católicos en la España...*, tomo 1, p. 301. Este último autor señala que es a partir de 1972-1973 cuando se desarrollan las ocupaciones (tomo II, p. 424).

en una constante rutinaria. «Es casi una imagen de tiempos medievales ver a los trabajadores de Authi recurrir al asilo de las catedrales para poder ejercitar el derecho de reunión». Los asilados podían ser una docena, como en el caso de la referencia anterior, o millares, como en el caso de los obreros de la construcción de Barcelona, en 1976. Pero en todo caso, las restricciones al ejercicio del derecho de reunión provocaron una situación que se parecía a un «éxodo parroquial», realizado por los trabajadores en búsqueda de «su iglesia» donde celebrar la asamblea. Y además, cuando los obreros conseguían entrar en una de ellas, nadie les garantizaba que podrían acabar su reunión, ya que los guerrilleros de Cristo Rey, en el caso de que el Obispo no ofreciera el permiso concordatario para la entrada de la policía, o ésta con permiso, podían desalojar el recinto:

«La asamblea elige el barroco marco de San Carlos, donde suelen celebrarse la mayoría de las bodas de la alta burguesía zaragozana. Unos trescientos trabajadores se concentran en el templo, mientras la policía lo rodea. Un sacerdote se dirige a los reunidos: la fuerza pública ha pedido permiso para entrar y el obispo, monseñor Cantero Cuadrado (procurador en Cortes y miembro de los Consejos del Reino y de la Regencia) intenta negociar que no se retire el carnet a los asistentes, pero no tiene éxito en sus gestiones. La Policía Armada penetra en la iglesia y obliga a desalojarla a los obreros. En la puerta, un agente retira el carnet a todos, consultando una lista; los que figuran en ella pasan al coche celular; los indocumentados, también. En pocos minutos los furgones se llevan a casi ochenta detenidos a la Jefatura Superior de Policía»<sup>37</sup>.

y aunque la dinámica de ocupación de iglesias casi siempre tenía, como se ha visto, fines pacíficos, hubo ocasiones en que la represión y la violencia ejercida contra los asistentes simbolizaron de manera dramática las relaciones entre las autoridades de una dictadura y parte de la población que planteaba sus demandas. Una de estas representaciones tuvo lugar el 3 de marzo de 1976. La escenografía, en el interior y alrededor de la Iglesia de San Francisco de Asís, en el barrio de Zaramoga, en Vitoria; los actores, trabajadores de diferentes empresas alavesas, el párroco de la iglesia y los miembros de la Policía Armada.

---

<sup>37</sup> El «asilo», en J. M. ARIJA, «Escalada de conflictos», *Cambio* 16, 17 de junio de 1974, p. 63. Los millares, en *Treball*, órgano del PSUC, 1 de marzo de 1976. El «éxodo», en *Posible*, 26 de febrero de 1976, p. 38. El desalojo, en *Cambio* 16, 20 de enero de 1975, p. 40.

El planteamiento de la tragedia alavesa comienza con el desarrollo de una situación rutinaria durante los últimos años del régimen franquista. Vitoria, que se ha incorporado a las ciudades con desarrollo industrial, vive una huelga de unos 6.500 obreros pertenecientes a una docena de empresas. El paro se prolonga ya por dos meses y los trabajadores se movilizan contando con un comité de cada empresa en huelga, elegido en asamblea, cada una de ellas celebrada en una iglesia diferente. Los distintos comités se reúnen en la de San Francisco y toman decisiones en nombre de una coordinadora, que además planifica y aporta iniciativas sobre la caja de resistencia y la búsqueda de aliados, entre los que se encuentra el clero.

En los días anteriores al 3 de marzo se había extendido el conflicto con enfrentamientos entre la policía y las mujeres que en una manifestación denuncian la situación de hambre en sus familias. En algunos puntos de la ciudad se levantan barricadas para impedir la circulación de la policía antidisturbios que con urgencia pide refuerzos y nuevos suministros de balas de goma. Además, un policía abre la cabeza a un párroco de la Iglesia de los Ángeles por haber permitido que escaparan por detrás unos obreros encerrados a los que se pretendía detener, y mientras se celebra una asamblea en la misma iglesia se descubren unos informantes de la policía a los que se expulsa. La tensión corta el aire y se tiñe de tragedia el día 3, al querer la policía desalojar a los congregados en la Iglesia de San Francisco que se encuentran deliberando en la 241.<sup>a</sup> asamblea desde el inicio del conflicto.

El desenlace se produjo al lanzar la policía unos botes de humo por las ventanas hacia el interior del recinto impulsando a los asistentes hacia las ventanas que resultan rotas en mil pedazos y, hacia las puertas, por las que salen a empujones, a la vez que comienzan los primeros disparos procedentes de la policía hiriendo mortalmente a cuatro personas, y a otras cuarenta y cuatro, de diferente consideración<sup>38</sup>. Dos días más tarde, el funeral celebrado en la Catedral de Vitoria al que acuden miles de personas, resulta ser una muestra irreplicable de formación de una identidad colectiva, moldeada por un «nosotros», en este caso, el pueblo trabajador de Vitoria, y un «ellos», las autoridades de la dictadura. En la homilía del párroco de San Francisco se encuentran

---

<sup>38</sup> Parte del encuentro entre asambleístas y policía quedó reflejado en una grabación de las conversaciones entre los propios policías a través de un transmisor de radio. La transcripción y las indagaciones posteriores, en Mariano GUINDAL y Juan H. GIMÉNEZ, *El libro negro de Vitoria*, Madrid, Ediciones 99, 1976.

los ingredientes para enmarcar el acontecimiento: «hermanos», «dolor», «nunca jamás», «La Iglesia de Cristo llora con el pueblo», «justicia»; de forma más concreta, resalta que la acción policial constituyó una «verdadera profanación», término que recuerda el utilizado para describir las acciones anticlericales anteriores a 1936, cuando la gente irrumpía en las iglesias sin consentimiento del clero.

En otros lugares, y en momentos anteriores y posteriores, se celebraron también funerales católicos por las víctimas de enfrentamientos con la policía en el transcurso de los más variados conflictos sociales. Los rituales funerarios resultaron ser ocasiones excepcionales de identificación del escenario **-una iglesia-** y el ritual católico **-un funeral-** con actos políticos protagonizados también por militantes laicos. El carácter reivindicativo y opositor al régimen político que se le otorgaba a los ritos católicos y al uso de escenarios cristianos queda resaltado más si cabe cuando los desafiantes les combinaban con otro tipo de movilizaciones «laicas», como en el caso de la muerte del militante de la Joven Guardia Roja, Javier Verdejo, a quien celebraron un funeral en Almería y, a la vez, numerosas manifestaciones, marchas silenciosas y misas en Madrid, Valencia y otras capitales. De la importancia política de estos rituales cristianos dio cuenta el «secuestro» del féretro a cargo de las autoridades. En Tenerife, el sepelio en sagrado de Bartolomé García concentró a más de cuarenta mil personas, después de que el día anterior su cadáver fuera velado por otros miles en la Iglesia de San Fernando Rey, en medio de la declaración de huelga general y los enfrentamientos entre policía y manifestantes <sup>39</sup>.

En la acción colectiva española de los años sesenta y setenta, realizada en el marco de un régimen autoritario y en nombre de diferentes sectores sociales, como trabajadores urbanos, estudiantes, vecinos, católicos, nacionalistas, etc., los desafiantes hicieron uso de una serie de oportunidades políticas, algunas de las cuales se encontraban en relación a los «derechos» otorgados por Franco a la Iglesia para el libre ejercicio de sus actividades religiosas. Los católicos contaban así con una relativa

---

<sup>39</sup> Dos informes de la HOAC, realizados en abril y octubre de 1976, señalan 38 muertes desde 1969, provocadas por los consabidos «disparos al aire» de las fuerzas de orden público (J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 360-372). Desde octubre hasta junio de 1977 debió aumentarse la cifra con algunos casos más. Lo que interesa no es que el número sea exacto, sino aproximado. El funeral almeriense, en *Cambio* 16, 30 de agosto de 1976, p. 20. El caso de Tenerife, en *Cuadernos para el Diálogo*, 2 de octubre de 1976, p. 25.

facilidad para actuar colectivamente, ya que podían reunirse, asociarse, manifestarse y expresar sus ideas, utilizando al menos los escenarios y rituales religiosos tradicionales.

Las distintas movilizaciones contra las bases políticas del franquismo se aprovecharon de una oportunidad política de procedencia católica en un régimen sin derechos para protestar. En particular, las iglesias se convirtieron en un espacio de cobijo político frente a la policía, y en un recurso organizativo de la acción. Los oficiantes religiosos y los militantes católicos se transformaron en poderosos aliados frente a un enemigo común<sup>40</sup>. A diferencia, también, de épocas anteriores, los rituales católicos se transmutaron en privilegiados actos de afirmación colectiva contra Franco.

Por otro lado, el ataque franquista contra la movilización católica antiautoritaria, y aún más, el encuentro de católicos y no católicos en las iglesias, participando en asambleas, realizando y facilitando encierros, o asistiendo a funerales por las víctimas del franquismo, transformó la significación social que una parte de la población podía conservar de esos escenarios, rituales y oficiantes religiosos. La experiencia conjunta de católicos y laicos en una acción colectiva contra el régimen político reconstruyó un marco de representación cultural de «lo católico» entre los laicos que resultó diferente a la construcción realizada en épocas precedentes y que entonces dio lugar a un anticlericalismo floreciente y con arraigo en una parte de la población española.

El núcleo de esa transformación cultural fue el distinto carácter simbólico de la ocupación de las iglesias. Antes de 1936, los escenarios religiosos fueron ocupados para quemarlos y destruirlos, ya que representaban los centros de poder opuestos a los del Estado, constituían las redes sociales de comunicación más importantes del clericalismo, y los lugares de ritos de la vida social de la población. Sus contrarios percibían las iglesias como escuelas y registros permanentes de vinculación entre la religión y la vida social. De la misma fuente cultural brotaba entonces el rechazo de los ritos católicos de paso, como los

---

<sup>40</sup> De tal carácter e intensidad fue la alianza que el lenguaje empleado en la época por los protagonistas induce al revoltijo más absoluto: por ejemplo, había *curas* que a la vez eran *obreros*, y *cristianos* que estaban *por el socialismo*. A pesar de ello, los comunistas -tanto del PCE como de otras ramas- conservaron ciertos recelos y miradas por encima del hombro, teniendo que explicar a menudo, por ejemplo, que el ser cristiano no era un obstáculo para ser progresista.

funerales, de los que los anticlericales deseaban prescindir, sustituyéndolos por unos ritos laicos de despedida. Y los oficiantes religiosos, así como sus seguidores católicos, componían el blanco social preferente de sus adversarios, al representar a los alguaciles y guardianes de esas escuelas y de esos ritos.

En los años sesenta y setenta, en cambio, en el transcurso de una movilización por la adquisición y libre ejercicio de derechos políticos en el marco de un régimen autoritario, las iglesias, los ritos funerarios, las homilías de los curas y la propia acción clerical constituyeron elementos con una honda significación política como antes de 1936, pero ahora integrados en una dinámica de alianzas, de ayuda mutua, de experiencia conjunta de confrontación con un enemigo común, como eran las autoridades y sus seguidores franquistas. El resultado de la acción colectiva española en este período fue la crisis del anticlericalismo como conflicto social, gracias a la desactivación de la cultura política que lo había configurado en épocas anteriores, más si cabe cuando eran los partidarios del dictador los que estaban imitando el anticlericalismo anterior a 1936. Actuar como antifranquista alrededor de 1970 resultaba incompatible con una significación anticlerical de la movilización.



# *Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio*

Rafael Cruz

En mitad de una conversación con un estudiante norteamericano, durante la presentación en un Seminario universitario de un *paper* sobre la transición española, sugerí que el análisis de las razones de la inexistencia del anticlericalismo como conflicto político importante en los años críticos de la proclamación de la Monarquía parlamentaria podía ser un bonito tema de estudio interdisciplinar, ya que se encontraba entre los puntos oscuros de la historiografía política sobre España. Claro que al estudiante norteamericano no le advertí sobre el tamaño, volumen y longitud de las oscuridades en el tema del anticlericalismo español en general. Además de intuir poco sobre su desaparición -junto con la del sindicalismo anarquista, por ejemplo-, apenas conocemos los entresijos de su dinámica histórica cuando se produjo, y de su aparición en escena.

La bibliografía existente sobre el conflicto anticlerical, quizá por eso, es a la vez sobresaliente y escasa. Lo primero, porque de manera independiente a su calidad literaria e investigadora, todo lo que aparece publicado sobre el tema arroja alguna luz sobre él, aunque sólo sea para recordarnos que existió, que parte de la población española se preocupó de él, y que muchos grupos además se pelearon con otros en su nombre. Lo segundo, porque en comparación con otros temas importantes, pero no tan duraderos e intensos, el número de monografías sobre anticlericalismo es muy reducido.

María Pilar Salomón <sup>1</sup> realizó en 1994 una excelente exposición

---

<sup>1</sup> La publicación que sigue al nombre del autor se encuentra en la relación bibliográfica situada al final de este texto.

del estado bibliográfico en el que se encontraba entonces el tema. Las líneas de actuación que se resaltaban en el recorrido son dignas de consideración pero resultan escasas en publicaciones y aportaciones. La autora del balance hacía hincapié en la mayor atención al anticlericalismo en otros países, pero yo no estoy muy seguro: salvo para el caso francés (la última incorporación general es la obra de Jacqueline Lalouette), me temo que la consideración del anticlericalismo ha sido también marginal. La propuesta comparativa, es decir, la puesta en común de los análisis de diferentes experiencias con algunas variables muy similares, es la idónea, pero nada se ha realizado hasta ahora, más allá de la publicación conjunta de estudios sobre diferentes países. En un número monográfico de *European Studies Review* se publican artículos de diferentes autores (Jacques Gadille, Adrian Lyttelton, Joan Connelly Ullman, etc.) sobre distintos países. Diversos análisis de aspectos demasiado institucionales de las experiencias española e italiana se agrupan en un volumen editado por Emilio La Parra y Jesús Pradells. Y hace ya bastantes años se publicó un libro sobre la cronología del clericalismo y anticlericalismo en tres países, a cargo de J. Salwyn Schapiro. Parece, en definitiva, que las lagunas españolas son muchas, pero se corresponden con una falta de teoría y análisis de casos en otros países, que no alientan a bucear por la experiencia española. Sabemos, sin embargo, que ésta fue riquísima en todos los aspectos, y no hay excusa para que continúe la sequía de trabajos.

No hay un desierto, a pesar de todo, en la oferta española. De forma paradójica, a diferencia de otros temas más cuidados, como instituciones, leyes, guerras y crisis económicas, los estudios sobre anticlericalismo español proceden de diversas disciplinas sociales. La antropología cultural ha dado pocos pero buenos estudios de detalle, que ojalá continuaran y completasen. Gracias a ellos sabemos cada vez más sobre la cultura (simbología, rituales, significados...) de la religiosidad popular y del anticlericalismo. El trabajo pionero de Bruce Lincoln, la publicación de los tres tomos editados por C. Álvarez Santaló y otros, los estudios de Richard Maddox, Manuel Delgado y William Christian, son exponentes de una visión antropológica del conflicto que nos permite encontrar sentido en la acción de los protagonistas, aunque muchas veces los análisis sean estáticos. A través de este tipo de estudios, los antropólogos colaboran en descartar la idea tantas veces asumida de incoherencia, sin sentido, pasional, instintiva, sujeta a la sinrazón... de las acciones anticlericales.

La sociología también ha hecho incursiones en el mundo del anticlericalismo, con los trabajos de Juan J. Linz, que como en otros trabajos suyos, se introduce en el anticlericalismo y las políticas eclesíásticas en períodos anteriores a la Guerra Civil. Pero, en general, los sociólogos investigan el tema durante el franquismo y la transición, como es el caso de Víctor Pérez Díaz, Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner, José María Díaz Mozaz o José Ramón Montero. Algunas veces se ciñen a la exposición e interpretación de encuestas, además de confiar también en exceso en las teorías de la secularización de las creencias, como motor y herramienta de los cambios de actitudes y actividades políticas de la población en relación con la Iglesia. Existe un trabajo realizado desde la ciencia política que intenta explicar, sin atender al contexto histórico-político, el predominio del consenso sobre el conflicto en materia religiosa durante el debate constitucional de 1978, a cargo de Richard Gunther y Roger Blough.

A pesar de estas aportaciones desde la antropología, la sociología y la ciencia política, es la historia la disciplina que ostenta la primacía en el número de investigaciones y en la consideración del anticlericalismo en la España contemporánea. Existen grandes recorridos por todo o gran parte del período y visiones generales, algunas de ellas no carentes de interés, pero que sufren de la insuficiencia general de examen de fuentes y de estudios locales y de casos. De todas formas, al conciso pero gran recorrido de Julio Caro Baroja por la historia de las críticas a la Iglesia y a los religiosos en la España moderna, y del anticlericalismo contemporáneo, se han sumado los trabajos de Juan J. Linz, Víctor Pérez Díaz, Manuel Delgado, que ceñidos al marco del siglo XX tratan de buscar explicaciones generales sobre el tema. También José Álvarez Junco y Demetrio Castro valoran la incidencia global del anticlericalismo desde perspectivas diferentes -culturales y políticas-, en sendos artículos que incitan a la reflexión y al debate. William Callahan y Frances Lannon, en trabajos sobre diferentes períodos, aclaran con su exposición casi todas las principales variables del conflicto. Por último, John Devlin realiza un recorrido por las obras literarias con algún contenido anticlerical, desde las de Pérez Galdós hasta las de Rafael Alberti.

Aunque las interpretaciones generales son de interés por la renovación de las preguntas que realizan y la sugerencia de debate que despiertan, los estudios de casos son, desde mi punto de vista, los de máxima atención, porque sólo a través de ellos puede descubrirse

y alimentarse la investigación de experiencias que permanecían ignoradas u ocultas. Podría afirmarse que el anticlericalismo existe y es relativamente importante allí donde logra investigarse con una labor de análisis de fuentes. Por eso, tesis doctorales como las de María Pilar Salomón y Julio de la Cueva Merino, sobre Aragón y Cantabria respectivamente, nos recuerdan que el conflicto anticlerical se extendió a lugares y momentos insospechados.

Como insospechadas son las posibilidades de la investigación y análisis de los motines, *bullanges* y otro tipo de formas de acción colectiva que clericales y anticlericales llevaron a cabo de forma intermitente durante más de un siglo: desde las muy escasas algaradas en la década de los veinte del siglo pasado hasta los años sesenta del siguiente. Sobre los motines de 1834 y 1835, en ciudades como Madrid, Reus, Zaragoza y Barcelona, existen publicaciones con perspectivas diferentes sobre los acontecimientos, a cargo de Salvador Camacho, Carlos Franco de Espés, Anna María Carcía Rovira, Jesús Longares y Josep M. Ollé, así como el estudio literario de Í. Rodríguez-Puértolas. Pero estamos a la espera de un par de obras que cuenten detenidamente los motines, como cualquier análisis de acción colectiva necesita. Acerca del período global en el que se inserta la violencia colectiva anticlerical, el libro de William Callahan es perfecto.

Las movilizaciones clericales y anticlericales durante las dos primeras décadas del siglo xx, en pleno período de la Restauración, han tenido un impulso en los últimos años. Además de las dos tesis doctorales mencionadas más arriba, cabe destacar los trabajos de Ramiro Reig sobre los radicales y clericales valencianos (contexto local en el que se desarrolla también el trabajo de Silvia Magenti), de José Álvarez Junco sobre Lerroux, de Josep María Prats sobre Tarragona y de Elías de Mateo, sobre el anticlericalismo malagueño. La Semana Trágica de Barcelona, en julio de 1909, con un motín anticlerical en su epicentro tiene ya los estudios clásicos de Joan Connelly Ullman y Joaquín Romero Maura. El libro de Salvador Forner, y en menor medida, el artículo de Manuel de Puelles, sobre Canalejas puede ser un buen comienzo para acercarnos a la relación entre anticlericalismo y sistema político. Acerca de los oponentes clericales, cada vez existen más estudios que dan la réplica a los desafiantes. Otro texto de Elías de Mateo, sobre las redes de comunicación y los rituales litúrgicos ordinarios y extraordinarios, así como los de paso, podría servir de referente. Distintos aspectos sobre asociacionismo, ideología y política católica abordan

los trabajos de Jean Francois Botrel, Alfonso Botti, Ramiro Reig y Jean-Michel Desvois.

El especial dramatismo que expresa el conflicto anticlerical en los años treinta impone la necesidad de una profundización de la que ahora se carece. Especialmente importante es la insuficiencia en la investigación sobre los motines y otras formas violentas de acción, especialmente en mayo de 1931. Solamente disfrutamos de los escritos de Miguel Maura, protagonista de un motín como Ministro de la Gobernación, sobre el caso de Madrid, de Antonio García Sánchez sobre el caso malagueño y de Diego Caro Cancela sobre los de Cádiz. Peñueñas referencias al caso de Sevilla, se exponen en el texto de Leandro Alvarez Rey. El Archivo Histórico Nacional, en su serie A de Gobernación, está esperando un vaciado completo. La riqueza de las fuentes en esta sección es tan grande que con su análisis seguramente se modificarán algunos estereotipos sobre la acción colectiva en la época republicana. Para la guerra civil, los estudios de Bruce Lincoln sobre las exhumaciones, y de Richard Maddox sobre la violencia anticlerical, son trabajos sin continuación. No es el caso de Manuel Delgado, que promete, con dos textos muy sugerentes, seguir analizando la violencia anticlerical española. Se produjo un debate sobre ese mismo tema en la revista italiana *Movimento operaio. e socialista*, entre Gabriele Ranzato, Enric Ucelay da Cal e Hilari Raguer, a raíz de un artículo del primero. Existen también compendios más o menos generales sobre el «problema religioso» durante la guerra, como los de José Mariano Sánchez e Hilari Raguer, y una exposición estadística, curiosamente asumida por casi todo el mundo, sobre el número de religiosos asesinados, en una publicación ya agotada de Antonio Montero Moreno.

Si es interesante investigar y abundar en la acción y movilización de los anticlericales, sobre todo en los primeros meses de la guerra, no anda a la zaga el interés por las formas de acción que se producen en la «zona clerical». Giuliana di Febo y Alfonso Álvarez Bolado se ocupan de analizar los rituales católicos utilizados por los franquistas para lograr cohesión política y una identidad colectiva entre la población conquistada que se basa en la preponderancia de la religión. Algo parecido a lo que nos cuentan William Christian y Isidoro Moreno, sobre el uso político de las apariciones y la Semana Santa respectivamente, a principios de los años treinta. El trabajo de Frances Lannon sobre todos estos temas, y sobre todo de las políticas eclesiásticas e institucionales, es una buena obra de resumen para los primeros cuarenta

años del siglo xx. Feliciano Montero ha realizado un resumen sobre el «movimiento» católico en los sesenta primeros años del siglo.

Con la derrota del bando republicano-anticlerical en la guerra de 1936, la Iglesia logró un triunfo extraordinario que pudo administrar durante los años siguientes gracias a que la sintonía con el nuevo régimen político era completa. Sin embargo, conforme avanzaban los años, a la par que muchos aspectos de la sociedad y del Estado, la Iglesia cambió. A partir de esta interpretación que no ha sido cuestionada hasta ahora, lo que más ha interesado saber y dar a conocer a los estudiosos del tema religioso-anticlerical son las razones de este cambio. Con diferentes exposiciones y argumentos, la mayoría de los sociólogos mencionados al principio de este texto, han sido los encargados de sostener esta línea de investigación. Otros estudiosos han realizado un relato, que sin discutir las interpretaciones anteriores, tiene ingredientes antropológicos sobre la religiosidad popular en la época, como en los libros editados por Álvarez Santaló y otros. Por fin, historiadores y otros estudiosos con distintos objetivos y perspectivas están buceando en la descripción de experiencias sociales a cargo de grupos religiosos y católicos en general que se enfrentaron y colisionaron con la dictadura franquista. Son los trabajos de Javier Domínguez, Feliciano Blázquez, José Andrés Callego, Antón M. Pazos y Lluís de Llera, Cuy Hermet, José Castaño Colomer, Juan José Ruiz Rico, y los artículos de Izumi Kanzaki, Antonio Martín Artiles, Abdón Mateas, Florentino Sanz Fernández, Feliciano Montero, Fernando Carda de Cortázar y Rubén Vega Carda. Además, existen unas posibilidades infinitas de rastrear las movilizaciones católicas en los estudios sobre organizaciones obreras durante los años sesenta y setenta.

y después, el conflicto anticlerical en España desapareció. Y nadie sabe como ha sido.

## Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- ÁLVAREZ JUNCO, José, «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en VV.AA., *Octubre 1934*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

- ÁLVAREZ REY, Leandro, *La derecha en la II República. Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Universidad y Ayuntamiento, 1993.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M." 1., y RODRÍGUEZ BECERRA, S., coords., *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 3 tomos, 1989.
- ANDRÉS GALLEGO, José; PAZOS, Antón M., y DE LLERA, Lluís, *Los españoles entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*, Madrid, Unión Editorial, 1996.
- BLÁZQUEZ, Feliciano, *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia, 1936-1975*, Madrid, Trotta, 1991.
- BOTREL, Jean Francois, «La Iglesia católica y los medios de comunicación impresos en España de 1847 a 1917», en AA.VV., *Metodología de la historia de la prensa española*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- BOTH, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- CAMACHO PÉREZ, Salvador, «Violencia anticlerical en Madrid en julio de 1834», *Almotacín*, núm. 9, 1987, pp. 68-101.
- CALLAHAN, William I., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1854*, Madrid, Editorial Nerea, 1989.
- CARO BAROJA, Julio, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980.
- CARO CANCELA, Diego, «Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo: la "quema de conventos" gaditanos en mayo de 1931», *Gades*, núm. 13, 1985, pp. 241-252.
- CASTAÑO COLOMER, José, *La loe en España. 1946-1970*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, «La cultura política del anticlericalismo», en R. CRUZ y M. PÉREZ LEDESMA, eds., *Movilización y cultura en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- CHRISTIAN, Jr., y WILLIAM, A., *Las visiones de Azkioga. La Segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997.
- CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria. 1875-1923*, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional, 1994.
- DELGADO RUIZ, Manuel, «La antirreligiosidad popular en España», en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, ed., *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DELGADO, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Editorial Humanidades, 1992.
- *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- DESVOIS, Jean Michel, Las fuerzas de resistencia a la prensa. De *La Gaceta del Norte* a *El Debate* (1901-1911), en I. L. GARCÍA DELGADO, ed., *España entre dos siglos. 1875-1931. Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

- DEVLIN, John, *Spanish Anticlericalism. A study in modern alienation*, Nueva York, Las Americas Publishing Company, 1966.
- DÍAZ MOZZ, José María, *Sociología del anticlericalismo*, Barcelona, Fundación Juan March/Ariel, 1976.
- DÍAZ-SAUZAR, Rafael, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, HOAC, 1988.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, y GINER, Salvador, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- DOMÍNCUEZ, Javier, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al [franquismo (1951-1975)]*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985.
- FEBBO, Giuliana di, *La Santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988.
- FORNER MUÑOZ, Salvador, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático*, Madrid, Cátedra, 1993.
- FRANCO DE ESPÉS MANTECÓN, Carlos, *Los motines y la formación de la Junta revolucionaria de Zaragoza en 1835*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1981.
- GADILLE, Jacques, «Ûn French Anticlericalism: Some Heflections», *European Studies Review*, vol. 13, 1983.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, «La cruz y el martillo. La resistencia obrera católica», en I. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990.
- GARCÍA ROVIRA, Anna María, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars (1832-1835)*, Vic, Ed. Eumo, 1989.
- GARCÍA SÁNCHEZ, A., *La Segunda República en Málaga: La cuestión religiosa, 1931-1933*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 1984.
- GINER, Salvador, y CARASA, Sebastián, «Religión y modernidad en España», en R. DÍAZ-SALAZAR y S. GINER, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- GUNTHER, Richard, y BLOUGH, Roger A., «Conflictos religiosos y consenso en España: historia de dos constituciones», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 14, enero-abril 1980, pp.65-109.
- HERMET, Guy, *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS, 2 tomos, 1985, I. *Los actores del juego político*, 1986, II. *Crónica de una dictadura*.
- KANZAKI, Izumi, «Vanguardia Obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo», *Sociedad y Utopía, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, septiembre 1994, pp. 48-58.
- LALOUETIE, Jacqueline, *La libre Pensée en France. 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.
- LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 [1987].
- LA PARRA, Emilio, y PRADELLS, Jesús, eds., *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (s. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1992.

- LINCOLN, Bruce, *Discourse and the Construction of Society. Comparative studies of Myth, Ritual, and Classification*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, cap. 7.
- LINZ, Juan J., «Religión y política en España», en R. DÍAZ SALAZAR y S. GINER, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- LONGARES ALONSO, Jesús, «Los religiosos de Barcelona cuando la quema y exclaustración (1835)», *Anuario de Historia Contemporánea*, núms. 4-5, 1977-1978, pp. 363-387.
- LYTTELTON, Adrian, «An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876-1915», *European Studies Review*, vol. 13, 1983.
- MADDOX, Richard, «Revolutionary anticlericalism and hegemonic processes in an Andalusian town, august 1936», *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, febrero 1995.
- MAGENTI JAVALOYAS, Silvia, «La cuestión religiosa en el año 1906: el anticlericalismo gubernamental y la respuesta política valenciana», *Estudis d'Historia Contemporania del País Valencià*, núm. 8, 1990, pp. 237-266.
- MARTÍN ARTELES, Antonio, «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional. (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera, 1960-1975). Origen de la USO», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, Madrid, UNED, 1990, tomo 1.
- MATEO AVILÉS, Elías de, *Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX. Una aproximación a la religiosidad española contemporánea*, Málaga, edición del autor, 1987.
- *Anticlericalismo en Málaga, 1874-1923*, Málaga, edición del autor, 1990.
- MATEOS, Abdón, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, pp. 107-117.
- MAURA, Miguel, *Así cayó Alfonso XIII*, Barcelona, Ariel, 1981 [1962].
- MONTERO, Feliciano, «Los movimientos juveniles de Acción Católica: una plataforma de oposición al franquismo», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo n, Madrid, UNED, 1990. *El movimiento católico en España*; Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1993.
- MONTERO, José Ramón, «Los católicos y el nuevo Estado: los perfiles ideológicos de la ACNP durante la primera etapa del franquismo», en Josep FONTANA, ed., *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986, pp. 100-122. «Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España», en R. DÍAZ-SALAZAR y S. GINER, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- MONTERO MORENO, Antonio, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid, BAC, 1956.
- MORENO, Isidoro, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, 3.<sup>a</sup> ed., Sevilla, Ayuntamiento y Universidad, 1992.

- OLLÉ ROMEU, Josep M., *Les bullanges de Barcelona durant la primera guerra carlina* (1835-1837), Tarragona, Ed. El Medol, 1993-1994, 2 vols.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor, «Iglesia y religión en la España contemporánea», *El retomo de la sociedad civil*, cap. 15, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987.
- PRATS, Josep Maria, «Los movimientos anticlericales en la Archidiócesis de Tarragona entre 1880 y 1900», *Quaderns D'Historia Contemporania*, núm. 9, 1986, pp. 65-72.
- PUELLES, Manuel de, «Secularización y enseñanza en España (1874-1917)», en I. L. GARCÍA DELGADO, ed., *España entre dos siglos. 1875-1931. Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- RAGUER, Hilari, *La espada y la cruz*, Barcelona, 1977.
- «La cuestión religiosa», *Ayer*, núm. 20, 1995.
- RANZATO, Gabriele, «Dies Irae: La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento operaio e socialista*, vols. 2 y 3, 1988 Y 1989.
- REIG, Ramiro, *Blasquistas y clericales*, Valencia, Institució Alfons El Magnanim, 1986.
- RODRÍGUEZ-PUERTOLAS, I., «La degollina de frailes en el Madrid de 1834. Tres puntos de vista: Ayguals de Izco, Galdós, Baroja», *Galdós, burguesía y revolución*, Madrid, Tumer, 1975.
- ROMERO MAURA, Joaquín, *La rosa de fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, Alianza editorial, 1989 [1974].
- RUIZ RICO, Juan José, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco. 1936-1971*, Madrid, Tecnos, 1977.
- SALOMÓN, María Pilar, «Poder y ética. Balance historiográfico», *Historia Social*, núm. 19, 1994.
- SALOMÓN CHELIZ, María Pilar, *La crítica moral al orden social: la persistencia del anticlericalismo en la sociedad española. 1900-1939*, Universidad de Zaragoza, 1996. Tesis Doctoral.
- SÁNCHEZ, José, *Anticlericalism: a brief history*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1972.
- SÁNCHEZ, José Mariano, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987.
- SANZ FERNÁNDEZ, Florentino, «Algunos conflictos significativos de la juventud obrera cristiana con el régimen de Franco (1947-1966)», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo n, Madrid, UNED, 1990.
- SCHAPIRO, J. Salwyn, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy, and Spain*, Princeton, Nueva Jersey, D. Van Nostrand Company Inc., 1967.

ULLMAN, Ioan C., *La Semana Trágica*, Barcelona, Ariel, 1972 [1968].

«The Warp and Woof of Parliamentary Politics in Spain, 1808-1939: Anticlericalism versus "Neocatholicism"», *European Studies Review*, vol. 13, 1983, pp. 145-176.

VEGA CARCÍA, Rubén, «Cristianos en el movimiento obrero asturiano durante el franquismo. Un apunte», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, pp. 3-11.



## NÚMEROSPUBUCADOS

1. Miguel Artola, *Las Cortes de Cádiz*.
2. Borja de Riquer, *La Historia en el 90*.
3. Javier Tusell, *El sufragio universal*.
4. Franeese Bonamusa, *La Huelga general*.
5. I. I. Carreras, *El Estado alemán (1870-1992)*.
6. Antonio Morales, *La Historia en el 91*.
7. José M. López Piñero, *La ciencia en la España del siglo XIX*.
8. J. L. Soberanes Fernández, *El primer constitucionalismo iberoamericano*.
9. Germán Rueda, *La desamortización en la Península Ibérica*.
10. Juan Pablo Fusi, *La Historia en el 92*.
11. Manuel González de Molina y Juan Martínez Alier, *Historia y ecología*.
12. Pedro Ruiz Torres, *La historiografía*.
13. Julio Aróstegui, *Violencia y política en España*.
14. Manuel Pérez Ledesma, *La Historia en el 93*.
15. Manuel Redero San Román, *La transición a la democracia en España*.
16. Alfonso Botti, *Italia, 1945-94*.
17. Guadalupe Gómez-Ferrer Morant, *Las relaciones de género*.
18. Ramón Villares, *La Historia en el 94*.
19. Luis Castells, *La Historia de la vida cotidiana*.
20. Santos Juliá, *Política en la Segunda República*.
21. Pedro Tedde de Lorea, *El Estado y la modernización económica*.
22. Enrie Ueelay-Da Cal, *La Historia en el 95*.
23. Carlos Sambrieio, *La historia urbana*.
24. Mario P. Díaz Barrado, *Imagen e historia*.
25. Mariano Esteban de Vega, *Pobreza, beneficencia y política social*.
26. Celso Almuíña, *La Historia en el 96*.

## DE PRÓXIMA APARICIÓN

Teresa Carnero (ed.), *El reinado de Alfonso XIII*.

Josefina Cuesta Bustilla (ed.), *Historia y memoria*.

Isabel Burdiel (ed.), *Política en el reinado de Isabel II*.

Miguel Gómez Oliver (ed.), *Los campesinos en la Europa mediterránea*.

## CONDICIONES DE SUSCRIPCIÓN

**Marcial Pons** edita y distribuye *Ayer* en los meses de enero, abril, junio y octubre de cada año. Cada volumen tiene en torno a 200 páginas con un formato de 13,5 por 21 cm. Los precios de suscripción, incluido IVA y gastos de envío, son:

Precios para España:

suscripción anual: 8.000 ptas.

Precios para extranjero:

suscripción anual: 9.000 ptas.

La correspondencia relativa a la Asociación de Historia Contemporánea y sus publicaciones deben dirigirse a la Secretaría de AHC, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, 28040 MADRID.

Todas las peticiones, tanto de suscripciones como de ejemplares sueltos, han de dirigirse a:

Marcial Pons  
Agencia de suscripciones  
San Sotero, 6  
Tel. 3043303 - Fax 327 23 67  
28037 MADRID

