

El gorro frigio y la mitra frente a frente

Construcción y diversidad territorial del conflicto
político-religioso en la España republicana

Ángel Luis López Villaverde



Ediciones
Rubeo

© Ángel Luis López Villaverde, 2008

© De esta edición:

Ediciones Rubeo S.L.

www.insulalibros.com

ISBN:978-84-936359-3-0

Depósito Legal:

Impreso en España

Queda terminantemente prohibida, salvo las excepciones previstas en las leyes, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y cualquier transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual según el Código Penal

Dedicado a M^a Nieves, la mujer de mi vida,
y a mis hijos, Paloma y Alejandro,
con la esperanza de que puedan vivir en una sociedad libre de fana-
tismos, de intrusiones eclesiásticas y de injerencias de los asuntos
públicos en los estrictamente privados.

Lamentablemente, ya no la podrá disfrutar mi madre, que nos ha
dejado mientras elaboraba este libro que, por tanto, siempre quedará
ligado a su memoria.

INTRODUCCIÓN

La idea de escribir este libro surgió a raíz del curso de verano "Clericalismo y anticlericalismo o catolicismo versus secularización en España, 1898-1936", codirigido por Feliciano Montero García y Julio de la Cueva Merino en la Universidad de Alcalá de Henares. En su última sesión, celebrada en el emblemático día del 14 de julio (aniversario de la toma de la Bastilla) de 2005 participé en una mesa redonda sobre "La política secularizadora de la Segunda República y la reacción católica" junto al jesuita Alfredo Verdoy, el politólogo Manuel Álvarez Tardío y las historiadoras Ángeles Egido y Pilar Salomón. El debate, que no ha sido publicado en el libro aparecido recientemente con el título *La secularización conflictiva* (1), fue intenso y polémico (2), como no podía ser de otra forma. Pero extraje tres conclusiones. La primera es que se conoce muy bien la llamada "cuestión religiosa" durante los años treinta -en especial los discursos, las medidas legales, el anticlericalismo y las relaciones de poder-, es decir una historia "desde arriba" del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, se sabe bastante menos de la aplicación real de las medidas laicistas, de la actuación de los poderes locales y los mecanismos de la acción colectiva "desde abajo" (3). Por otra parte, se han estudiado muy bien determinados territorios en momentos concretos, normalmente los casos más extremos (Andalucía en el primer bienio, Cataluña en 1936, el anticlericalismo aragonés, etcétera) pero no se han contrastado las diferentes realidades territoriales suficientemente. La última conclusión es que no se ha transitado por este tema partiendo de un lenguaje común, de manera que, en ocasiones, se puede negar lo obvio, en otras sobredimensionar o abusar de generalizaciones y, en todos los casos, sembrar la confusión.

La verdad es que este tema me ha apasionado siempre, y por eso lo he tratado en diversos cursos de doctorado y dedicado parte de mi quehacer investigador (4). Pero fue el panorama que presentó Pilar Salomón en el citado foro alcaláinio, sobre la pugna entre clericalismo y anticlericalismo en Aragón, tan diferente al que yo había investigado para el caso

de Cuenca, con muchas menos tensiones en este último caso, lo que me acabó decidiendo a tratar el conflicto político-religioso de los años treinta desde una perspectiva multidisciplinar y territorializada, que completa la los habituales enfoques de relaciones Iglesia-Estado con las aportaciones de la historia sociocultural, conceptual y local. Por consiguiente, el presente ensayo concede más protagonismo a lo *micro*, a lo cotidiano, a la "gente común" y a las diversidades territoriales, aunque sin perder el contexto político, social, económico y cultural en que se inserta uno de los problemas más delicados y capitales de nuestra historia contemporánea.

La primera parte del libro entraña con la historia de los conceptos⁽⁵⁾ -que se retoma, en parte, en el epílogo- y otorga un papel central a la evolución del discurso historiográfico en donde, además de un estado de la cuestión, se sugieren aportaciones propias. Su capítulo primero analiza la evolución del discurso historiográfico y memorialista sobre la República y la Guerra Civil, la incidencia del revisionismo en este período y, en particular, en la cuestión religiosa, sin soslayar otros debates más generales sobre las dimensiones de conceptos como "fracaso" o "memoria histórica". El siguiente capítulo propone el uso riguroso del lenguaje para poder definir de manera correcta, por ejemplo, si Azaña era laicista o anticlerical, o ambas cosas, o si se puede mantener el término "descristianización" cuando las ciencias sociales hablan de "laicización" y "secularización"; por otro lado, nos permite entrar en el debate sobre la "laicidad", iniciado al otro lado de los Pirineos, con el fin de interpretar mejor el modelo español y compararlo con el francés y el norteamericano.

Como quiera que anticlericalismo y clericalismo se retroalimentaron históricamente, en una pugna muy compleja, con variantes locales y fases diferentes, se primará en la segunda parte de este ensayo la historia factual. El tercer capítulo (primero de esta segunda parte) resume la "cuestión religiosa" durante la Segunda República, en una sucesión cronológica que ofrece un calendario suficientemente aclaratorio e interrelacionando entre la política laicista y la reacción católica; de ahí que para titular este libro haya preferido usar la expresión "frente a frente" en lugar de la preposición "contra". Por eso he descartado el título más comercial de "El gorro frigio frente a la mitra". Porque no se trata de la agresión de un poder, el civil, contra otro, el religioso, ni de unas instituciones políticas contra las eclesiásticas, sino una confrontación de amplio calado, con

raíces culturales, dirimida en ámbitos y responsabilidades diversas, cuyo análisis, pese a centrarse en la compleja coyuntura de los años treinta, no puede perder de vista ni sus antecedentes ni su desenlace. Es en el capítulo siguiente en el que entramos directamente en la perspectiva territorial, con el fin de matizar los estereotipos simplistas que se despachan en temas tan poliédricos como el que nos ocupa; para ello, se analizan y confrontan las diferentes publicaciones que han estudiado, con mayor o menor rigor o profundidad, el conflicto político-religioso desde un ámbito más regional o local

Conjugar lo teórico y lo empírico, desde el rigor que requiere una ciencia como la Historia y contando con el auxilio de instrumentos metodológicos y aportaciones teóricas tomados de otras ciencias sociales (en especial la Psicología Social, la Sociología de la Comunicación, la Antropología Cultural, y, por supuesto, la Sociología y la Ciencia Política) es la principal contribución de un trabajo que se enmarca en un proyecto de investigación⁽⁶⁾ interdisciplinar, dirigido por Feliciano Montero García ("Catolicismo versus secularización. La confrontación de los años treinta"), en el que colaboran profesores de las universidades de Alcalá de Henares, Castilla-La Mancha, Sevilla, Granada, Islas Baleares, UNED y Paris IV-Sorbonne. Aunque, como es lógico, el texto es responsabilidad individual y únicamente achacable al autor, algunas de las ideas aquí vertidas son fruto de discusiones mantenidas en sesiones colectivas y seminarios por sus miembros durante los últimos años.

De paso, pretendo participar, en la medida de lo posible, en un debate más general, en torno al legado republicano. Aún está reciente la polémica suscitada con motivo del septuagésimo quinto aniversario de la proclamación de la Segunda República y la declaración de 2006 como "Año de la Memoria". En ella intervinieron políticos, escritores, periodistas y ciudadanos en general, traspasando las aulas y foros científicos organizados por polítólogos e historiadores. Más allá de los argumentos esgrimidos, se ha podido apreciar una clara disparidad de criterios, pues palabras polisémicas como "memoria", "historia", "consenso" y "revisionismo" se han usado de manera poco precisa cuando no contradictoria. No se trata de aprovechar la estela de la conmemoración, de la efeméride, para sacar rédito alguno. De ser así, el libro hubiera salido a la luz en 2006. La intención es partir de la enorme bibliografía existente, ampliada notablemen-

te en el último bienio, para analizar en profundidad y perspectiva los resultados de la controversia suscitada con el fin de aportar algo más de luz al tema.

No cabe duda de que el sustantivo República -milenaria y expresión básica de los valores cívicos- causa aún divisiones entre los españoles. Las páginas de los periódicos han protagonizado una polémica interesante. Mientras algunas voces han alertado contra su exaltación, otras han lamentado que siga siendo un concepto tabú en un país rodeado de repúblicas y que su septuagésimo quinto aniversario pasara en una especie de clandestinidad, en comparación con otras conmemoraciones públicas⁽⁷⁾.

Almudena Grandes se cuenta entre quienes han reclamado el legado republicano; según esta escritora madrileña, "España... no puede afrontar la modernidad actual sin contemplarse en la modernidad pasada, no puede presentarse como un Estado justo y democrático sin hacer justicia a su tradición democrática"⁽⁸⁾. Un editorial de *E/ País* ha destacado algo obvio, aunque no está mal recordarlo, a la vista de lo publicado por los que el diario llama "agitadores de la historia con fuerte impacto popular": que los valores de la República son "parte de una tradición que nace con las Cortes de Cádiz y sin la que la España actual no sería lo que es"⁽⁹⁾.

No están nada de acuerdo con esta visión quienes insisten en el sectarismo y las escasas aportaciones positivas atribuibles al régimen republicano, que no pueden tapar las declaraciones retóricas⁽¹⁰⁾. Al día siguiente de la aprobación por el Congreso de los Diputados de 2006 como "Año de la Memoria Histórica", el diario *ABC*⁽¹¹⁾ estaba cargado de artículos contrarios a tal resolución, que sólo había contado con la oposición parlamentaria del grupo Popular. En su editorial, bajo el impactante título de "El revisionismo como revancha", recordaba la quema de conventos e iglesias y negaba que aquel régimen pudiera ser el precedente de la España democrática de 1978; un académico de la Historia y testigo de aquel tiempo, Manuel Fernández Álvarez (aunque debemos recordar que su especialidad es la España de los Austrias) destacaba sus errores y describía el paso del entusiasmo a la angustia que propició el golpe militar; el político Manuel Álvarez Tardío descalificaba el uso de la "historia como arma arrojadiza"; y en una línea parecida se situaban los artículos de Jon Juaristi o Ignacio Camacho.

No puede extrañar que un periódico más que centenario y monárqui-

co arremeta contra una República que le cerró sus tallares en varias ocasiones. Pero que lo haga en nombre de los valores democráticos que, en los años treinta, tanto distaba de defender este diario resulta, cuanto menos, chocante. No deja de ser paradójico tampoco que un autor revisionista, Álvarez Tardío, no se reconozca como tal y acuse de ello precisamente a quienes, según él, pretenden ganar la guerra recurriendo al revanchismo. Por otra parte, tanto el diario *ABC* como *El Mundo* y *La Razón* han mantenido un discurso muy crítico contra las asociaciones que, en nombre de la recuperación de la memoria histórica, están exhumando cadáveres de víctimas del franquismo porque, a su juicio, reabren viejas heridas. Sin embargo, no les merece la misma consideración el proceso de beatificación de decenas de "mártires de la cruzada" por parte del Vaticano, que se inició antes del nacimiento del movimiento social que gestó dichas asociaciones y ha culminado a fines de octubre de 2007, mientras el Congreso de los Diputados aprobaba una controvertida ley conocida popularmente como de "Memoria Histórica". Esta coincidencia temporal entre lo que se ha interpretado, erróneamente, como las dos caras antitéticas de la memoria histórica ha producido, como era de esperar, una nueva polemica, aunque más en el plano social que en el historiográfico.

Todo ello evidencia varias cosas. Primero, que el empeño franquista por borrar las huellas de la República y exagerar sus errores ha prevalecido hasta nuestros días. Segundo, que, como reacción, se ha idealizado ciertamente su legado, resaltando sus proyectos más novedosos paralelamente a la rehabilitación moral de sus víctimas, largamente olvidadas - frente al tratamiento de honor reservado a las del bando vencedor- pero ahora convertidas en nuevos mártires. Y, tercero, que también a nuestro país ha llegado la saturación de la memoria advertida anteriormente en otros lares⁽¹²⁾. En consecuencia, conviene buscar el criterio de autoridad en quienes se han acercado al estudio de estos años desde el mayor rigor historiográfico. La misma prensa se ha hecho eco de argumentos de peso; cuatro especialistas tan cualificados y representantes de escuelas historiográficas diferentes (Enrique Moradiellos, Gabriel Tortella, Pedro Ruiz Torres o Juan Pablo Fusi) han coincidido en algo tan evidente como la creatividad y vitalidad cultural que vivió el quinquenio republicano, cercenado luego por la guerra⁽¹³⁾.

El cambio cultural fue indiscutible. La vertiente que más alabanzas ha generado fue su obra educativa y la efervescencia de las artes y las letras españolas. La más vilipendiada es su ofensiva anticlerical y la gestión que el régimen nacido el 14 de abril de 1931 reservó a la política religiosa. Son las dos caras de un conflicto que se debe situar incluso más en el plano cultural que en el político. Pero conviene poner negro sobre blanco y analizar los complejos matices de este tema para valorarlo en su justa medida, evitando la repetición de tópicos. El pulso entre dos modelos culturales, con una gran carga identitaria, resultó intenso pero no faltaron quienes buscaron, de uno y otro lado, algunos puentes para el diálogo que resultaron, a la postre, baldíos.

Resulta cada vez más necesario atender a la construcción social del conflicto político-religioso. La violencia anticlerical desatada en 1936 y la idea de "cruzada", adoptada por los sublevados en connivencia con la jerarquía eclesiástica, se proyectó hacia el período republicano como un *continuum* para justificar la inevitabilidad de la Guerra Civil⁽¹⁴⁾. Es muy habitual que se busquen las raíces de la clerofoobia de 1936 en los años anteriores. Sin embargo no lo es tanto que nos preguntemos qué hubiera quedado de los incendios de iglesias y conventos de estos años -que no eran nuevos en nuestra historia- si luego no hubiera estallado la guerra. Por otra parte, tampoco se vivió la tensión de la misma manera en todo el conjunto del territorio nacional. De ahí el interés que tiene entender mejor una República a la que sus verdugos no sólo buscaron derrotar sino también evanescer para siempre y de la que se apropiaron indebidamente en tiempos de guerra sectores políticos y sindicales que la habían torpedeado anteriormente para hacer factible su utopía revolucionaria.

Por encima de futuribles y de contrafactuals conviene responder de manera adecuada a varias preguntas: a) ¿la Segunda República fue democrática o revolucionaria?; b) ¿fue un régimen antirreligioso?; c) ¿fue antirrepública la Iglesia?; d) ¿cómo se construyó el conflicto?; e) ¿se vivió una conflictividad religiosa semejante a lo largo de toda la geografía nacional? Son todas ellas cuestiones que requieren explicaciones complejas pero que no hay que eludir. Y contamos para ello con una bibliografía creciente que es preciso confrontar. La intención que me ha guiado ha sido traspasar el simple estado de la cuestión para establecer las claves

sobre la construcción y las diferencias regionales del conflicto entre dos poderes (político y eclesiástico) y dos modelos de cultura (laica y católica), partiendo del análisis de un riguroso aparato bibliográfico.

El pulso entre la República y la Iglesia se prolongó y acrecentó tras el estallido de la Guerra Civil, alcanzando una violencia extrema coincidiendo con el vaciamiento de las instituciones democráticas. En 1939, la República fue derrotada; más bien lo que quedaba de ella, irreconocible después de la sublevación militar. La Iglesia estaba con los vencedores y se dispuso a participar del fruto de su triunfo recordando su enorme sacrificio martirial para reclamar la necesaria "rechristianización" del país. La otra institución rival de la República, la Monarquía, incompatible por motivos obvios, tuvo que esperar cuatro décadas para recuperar el protagonismo perdido; y lo debía hacer reconduciendo una herencia envenenada, la proporcionada por el Régimen, para satisfacer las demandas de libertad de la sociedad española de los años setenta y reinventarse a sí misma.

La recuperación de la democracia ha venido de la mano de una Corona que encarna una continuidad dinástica de los Borbones a la que añade notables singularidades. Primero, representa una monarquía parlamentaria y democrática por primera vez en España, quebrando la línea mantenida por sus antecesores, que impulsaron una monarquía constitucional poco parlamentaria y nada democrática. Segundo, sus orígenes se vinculan a la decisión de un dictador, cuyos principios (los del *Movimiento Nacional*) traicionó a la postre, y a un proceso de Transición basado en la negativa a convocar una consulta popular en torno al modelo de Estado. Su reinado -y en especial su papel para frenar el 23F- parece haber justificado una bolsa notable de "juancarlistas" pero es dudoso que corresponda en la misma proporción a la de monárquicos, lo que plantea no pocas incógnitas sobre el futuro de la Monarquía. Episodios recientes como el suscitado por las viñetas de *El Jueves* no habla precisamente en su favor. Porque la alta valoración que suele tener la Corona en las encuestas⁽¹⁵⁾ está conviviendo con la progresiva reclamación del legado republicano por parte de la sociedad civil. La desproporción sigue siendo considerable a favor de la primera pero queda por ver si los motivos son básicamente coyunturales.

En el otro lado de la balanza está la Iglesia, que tuvo que solventar

una doble crisis: una externa, proveniente del Concilio Vaticano II, para aceptar un papel diferente en un mundo cada vez más secularizado; y otra más doméstica, por el paso de una dictadura a una democracia, en la que la transición religiosa antecedió a la política⁽¹⁶⁾. A juzgar por su evolución posterior convendría cuestionar el grado de cumplimiento de la apertura a los nuevos vientos, que prometía el Concilio, y la sinceridad de su "desenganche" del franquismo. El actual Papa, Benedicto XVI, acepta una separación Iglesia-Estado que no implica la ausencia de una intervención en los asuntos públicos cuando éstos les atañen: el problema es definir cuáles no les incumben. Que los obispos protesten porque no ven equiparada la asignatura de Religión a las restantes, al no ser evaluable, no deja de ser un argumento tan reiterado como extemporáneo. Más novedoso resulta que encabecen manifestaciones porque ven en peligro la institución familiar (tras la aprobación de una legislación que regula civilmente el matrimonio entre homosexuales) pero igualmente interpretable en clave clerical, pues responde al interés por seguir conservando un protagonismo social que cuestiona los cimientos de un Estado aconfesional. Con argumentos nuevos o viejos, la jerarquía eclesiástica dice sentirse atacada e, incluso, "perseguida" (sic) por el Gobierno de Zapatero. Es consecuencia de un pasado privilegiado (en el que sólo hubo un paréntesis, que resultó trágico, en los años treinta), fruto del llamado "modelo de cristiandad", tan caro a la Iglesia, y de las dificultades que encuentra para ir abandonando las adherencias de una confesionalidad ya añeja⁽¹⁷⁾. Se puede afirmar, por tanto, que la sociedad española se ha secularizado notablemente pero no ha culminado su laicización. Es fruto de una "absurda y pintoresca, por antigua y por obsoleta" relación con un poder extraterritorial como la Santa Sede que, a juicio del profesor Peces-Barba, católico y socialista, "rompe el principio de igualdad ante la ley"⁽¹⁸⁾. Quizás todo esto explique por qué las encuestas recientes⁽¹⁹⁾ sitúan a la Iglesia como una de las instituciones menos valoradas entre los jóvenes.

Antes de entrar en materia, resulta inevitable el apartado de agradecimientos. Debo empezar por varios profesores que, en diferentes nive-

les educativos, me han transmitido la pasión por el oficio de historiador -en sus facetas didáctica o investigadora-, aunque es muy probable que no comparten algunas de las interpretaciones aquí desarrolladas. Si el lector considera que hay aportaciones positivas en estas páginas se debe en buena parte a su magisterio, siendo los errores únicamente responsabilidad de quien escribe.

En primer lugar quiero recordar a mi profesor de Historia de España en Bachillerato, Eloy Sánchez Sánchez, a quien no le importó priorizar la época contemporánea para enseñar una parte de nuestra historia que, a fines de los años setenta, aún era muy infrecuente impartir en las aulas, lo que me abrió nuevos horizontes y me facilitó la decisión de estudiar la licenciatura de Geografía e Historia. Especial consideración le guardo al profesor Antonio Fernández, que me introdujo, con sus clases magistrales de la Complutense en el curso 1985-1986, en el intrincado tema de la cuestión religiosa durante la Segunda República. Mención aparte le cabe al hoy catedrático Feliciano Montero, quien hace casi dos décadas, en un curso de doctorado de la UNED, me ayudó a desentrañar las fuentes para su investigación y, en la actualidad me acoge en su equipo de investigación. Las huellas de los debates mantenidos con otros colegas del citado grupo de investigación y los participantes en los seminarios organizados durante estos años en Alcalá por el propio Montero están presentes a lo largo del texto y a todos ellos les agradezco enormemente sus sugerencias y aportaciones. Pero si tengo que destacar a un historiador por encima de los demás, debo hacerlo con Isidro Sánchez Sánchez -sin ninguna relación de parentesco, pese a su coincidencia de apellidos, con mi profesor de instituto- quien confió siempre en mis posibilidades y ha sido mi asidero para superar los duros escollos del mundo académico. No puedo dejar de mencionar tampoco a los colegas del área de contemporánea del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha, que han contado conmigo estos años atrás para ir desgranando, en diversas publicaciones, cursos, seminarios y congresos, diferentes aspectos de un tema que, con ellos, he ido conociendo un poco mejor. Una deuda especial mantengo al respecto con Julio de la Cueva Merino y Alfonso Botti, colegas y amigos, que me han facilitado cuantas orientaciones bibliográficas y metodológicas les he pedido. También debo agradecer a José María Martínez Navarro y Óscar Serrano Gil, antiguos

alumnos y expertos en el manejo de los recursos informáticos, su valiosa ayuda en la elaboración de algunos mapas. Asimismo quiero dejar constancia de mi reconocimiento al personal de la Biblioteca General del Campus de Cuenca, mis antiguos colegas, que siempre me han facilitado el acceso a la bibliografía más complicada a través de los préstamos interbibliotecarios.

No quiero pasar la oportunidad de dedicar unas líneas a mi padre, Luis López Condés, a quien le debo una vocación docente que él, lamentablemente, no tuvo ninguna opción de ejercer. La cruel posguerra le dejó huérfano siendo apenas un adolescente y, como mayor de los hermanos que era, pasó a ser adulto, de repente, sin haber sido nunca joven. Su vida y la de sus familiares más cercanos quedaron marcadas para siempre. Pero se prometió impedir que el nombre de su padre, Gervasio Alberto López Crespo⁽²⁰⁾, se borrara de la historia. "Don Alberto" -mi abuelo- fue un maestro rural que intentó conjugar su militancia republicana y de izquierdas con su fe católica. Antepuso su "cruzada" educativa, como tantos otros colegas, a las cuestiones personales y familiares. Es probable que sintiera en sus propias carnes las propias contradicciones entre sus creencias políticas y religiosas. Pero no las pudo transmitir a sus descendientes porque fue fusilado en las tapias del cementerio de Almagro al despuntar el alba del día 25 de octubre de 1939, sin que ninguno de los siete almagreños que él contribuyó a salvar de una muerte segura, tres años antes, cuando aún era concejal republicano, moviera un dedo por él. Las balas franquistas le arrebataron la vida pero no su memoria.

Cuenca, noviembre de 2007

PRIMERA PARTE

REVISANDO EL REVISIONISMO¹

"...tuvimos que olvidar, para que el pasado no nos paralizase; ahora debemos recordar incesantemente, para que el pasado no nos envenene"

(Antonio Buero Vallejo, *El Tragaluz*)

1.1. La historia contemporánea de España, entre la excepcionalidad y la modernidad. Las interferencias entre historia y política.

Los sustantivos "problema", "fracaso" y "excepción" han acompañando a nuestra historiografía desde el siglo XIX hasta hace casi tres décadas, empeñada en buscar causas metahistóricas a la decadencia de España. Naturalmente, fueron coyunturas significativamente trágicas -en especial, las guerras coloniales o civiles-las que contribuyeron a forjar entre nuestros intelectuales esa mirada pesimista, y, con ella, la excepcionalidad española y la nómina de cuestiones mal resueltas (religiosa, territorial, militar, agraria, etcétera), arrastradas hasta el tiempo presente. Esa mirada crítica no quedaba relegada a nuestras fronteras; a mediados del siglo XIX, el considerado "padre" de la Sociología, Augusto Comte⁽²⁾, calificaba a la sociedad española de *exceptionnellement retardie*, lo que él achacaba, en buen grado, a un peso exagerado del catolicismo. Sin embargo, en los últimos lustros se ha producido un brusco giro en la interpretación de nuestra historia contemporánea, conforme se han ido abandonando los sustantivos a que hacíamos referencia por otros más adecuados.

La clásica tesis del "fracaso" de la revolución industrial en España, defendida por Jordi Nadal en los años setenta, fue puesta en cuestión por los historiadores de la *New Economic History* (Gabriel Tortella, Antonio Gómez Mendoza, Leandro Prados de la Escosura y Pablo Martín Aceña) y sometida desde entonces a permanentes revisiones e incluso matizaciones por su propio inductor y sus más estrechos colaboradores⁽³⁾. De manera que de la idea de "fracaso" se ha pasado a la de "atraso" en el proceso industrializador y, con ello, la percepción de una cierta normalidad española en comparación con sus homónimas latinas y europeas. Desde esta perspectiva, se admite que el proceso de industrialización español,

con sus especificidades, estaba en marcha en el primer tercio del siglo XX, siendo la Guerra Civil, primero, y la autarquía, después, las responsables de su parálisis, reanudándose, con las limitaciones impuestas dirigistas del Régimen, durante el *desarrollismo*.

El otro gran "fracaso", anticipado por la generación del 98 y heredado por las siguientes, se refería a la revolución burguesa en España, pues se consideraba que había quedado frustrada o incompleta. El mismo Azaña y los dirigentes republicanos de los años treinta creían -erróneamente, como se ha demostrado luego- que les correspondía a ellos impulsar una auténtica revolución liberal que se había pospuesto durante un siglo⁽⁴⁾. También en este caso, hubo un vivo debate en la historiografía española de los años setenta y ochenta⁽⁵⁾ -con implicaciones institucionales, sociales y económicas-, que ha sido superado ya. En nuestros días ya no se cuestiona que hubiera una revolución liberal (o liberal-burguesa, como se prefiera) en la primera mitad del siglo XIX y se vienen a distinguir tres etapas (1808-14, 1820-23 y 1833-39), siendo la derrota carlista la que posibilitó el arranque de la España constitucional y la apertura capitalista.

El discurso historiográfico predominante en la actualidad mantiene una imagen más en positivo, que transforma la excepcionalidad en una simple variante de un proceso histórico incardinado en el mundo europeo y occidental -en especial, dentro de un modelo mediterráneo o de la Europa del Sur⁽⁶⁾ - y, con ello, minimiza la imagen de "España como problema"⁽⁷⁾ y anula el estereotipo franquista de *Spain is different*. Para corroborar esta argumentación, mucho más optimista, se ha recurrido al nivel de desarrollo económico, la madurez política o la identidad europea alcanzados por nuestra sociedad actual. Al respecto, se presentan como argumentos irrefutables el proceso de Transición -prácticamente blindada con el calificativo de "modélica" y ejemplar- y estabilidad políticas, la integración en la Unión Europea, las alternancias gubernamentales (del centro a la izquierda, de ésta a la derecha y vuelta, de nuevo, a la izquierda) así como las transformaciones económicas de los últimos dos decenios.

En resumen, la idea que se quiere trasladar es que no nos pudo ir tan mal en el pasado si nos va tan bien en el presente. Aunque ningún historiador medianamente serio pueda ser tan tajante, es una especie de men-

saje implícito que ha ido calando en un creciente mercado de lectores ávidos de congratularse con una historia que se les había enseñado, en cierta manera, mutilada. Pese a todo, la historiografía más solvente sigue insistiendo, como no podría ser de otra forma, que España permaneció durante demasiadas décadas con un importante retraso desde el punto de vista social, económico e intelectual.

Pero cuando parecía que este modelo interpretativo -en cierto modo, "edulcorado" por algunos autores, para enjuagar el amargo sabor de la imagen pasada- se presentaba como definitivo, se han levantado voces de historiadores, polítólogos, economistas y, sobre todo, miembros de la sociedad civil, que han empezado a cuestionarse desde el modelo de la Transición⁽⁸⁾ hasta la teórica superación de los problemas clásicos; evidentemente, no son ajenos a debates actuales en torno a cuestiones iden-titarias, religiosas, educativas y de memoria histórica y los temas que de ellas se derivan (nacionalismo, terrorismo, inmigración, relaciones Iglesia-Estado, modelo de familia, comportamiento sexual, derechos civiles, víctimas del franquismo, etcétera).

Si la Transición marcó el cierre de un ciclo histórico de más de cinco décadas, su interpretación, cambiante, afecta necesariamente a las distintas etapas que la precedieron (Segunda República, Guerra Civil y dictadura franquista), sin las cuales no puede entenderse. Conforme se ha ido instalando en España lo que se ha venido a llamar como "era de la memoria"⁽⁹⁾, han aumentado las denuncias sobre uno de los lastres del proceso de recuperación de la democracia, tras cuarenta años de franquismo: la reconciliación se basó en hacer *tabula rasa* respecto al pasado, relegando a un segundo plano a las víctimas de su sistema represivo, mientras se confundían y solapaban los sustantivos "perdón y amnistía" con los de "olvido y amnesia"⁽¹⁰⁾.

Es difícil cuestionar el escaso margen de maniobra de aquellos años. Tras desechar la alternativa de la "ruptura democrática", por inviable, los diferentes sectores de la izquierda tuvieron que aceptar la reforma política defendida por los sectores más "aperturistas" del Régimen, en aras de un consenso y una estabilidad políticas que garantizaran el éxito de una democratización harto complicada. La reforma debía ir de la mano de un "consenso político" que evitara nuevas exclusiones y enfrentamientos fraticidas y de una "reconciliación nacional" que garantizara la

estabilidad democrática. En este escenario, era necesario establecer una suerte de "pacto" institucional para no instrumentalizar políticamente el pasado. El terreno estaba previamente abonado en la izquierda -sobre todo la comunista, que venía apostando por la estrategia de la reconciliación desde hacía tres lustros- y en el activismo católico y, por consiguiente, no resultó demasiado difícil sellarla; sus primeros frutos fueron los la Ley de Amnistía y los Pactos de la Moncloa (en octubre de 1977), que prepararon el camino de la Constitución de 1978.

Esta metodología, que vino a frenar el proceso al franquismo en aras de una pronta recuperación de la democracia, resultó un éxito desde el punto de vista político pero produjo sus "daños colaterales": dejó pendientes los temas de "Justicia" y "Verdad". Así quedó pospuesta *sine die* la rehabilitación moral y jurídica de las víctimas mientras parecían exculpados los verdugos y los colaboradores de la dictadura; la amnistía puso en la calle a los presos políticos y a los militantes de organizaciones terroristas (ETA, GRAPO, FRAP...) pero, a la vez, borró la posibilidad de revisar las sentencias judiciales contra los represaliados e impidió que se persiguieran los delitos cometidos por los vencedores. De manera que se pasó del *memoricidio* durante la dictadura a una democracia "desmemoriada"⁽¹¹⁾. Muy contundente al respecto es el titular de un artículo firmado por el magistrado José Antonio Martín Pallín (ferviente defensor de la anulación de los juicios sumarísimos franquistas), "Sin pasado no hay mañana"⁽¹²⁾ .

¿Y qué hicieron los historiadores? ¿Participaron en el supuesto "pacto de silencio"? En uno de sus últimas colaboraciones periodísticas, el propio Javier Tusell, que como responsable político e historiador fue uno de los más fervientes defensores del proceso de Transición, llegó a plantearse que pudo resultar "excesiva la voluntad de no reprocharse el pasado para evitar la confrontación"⁽¹³⁾. Hay menos empacho entre algunos hispanistas (como Jacques Maurice o Paul Preston) a la hora de resaltar la existencia de tal pacto que, incluso, lo relacionan con una imposición institucional. Sin embargo, entre los historiadores españoles predominan quienes lo vinculan más a la necesidad de evitar recuerdos traumáticos o, incluso, quienes lo niegan. El representante más conocido de esta última posición, Santos Juliá (que ha sido calificado como un verdadero "creador de opinión") ha reiterado que nunca se ha debatido tanto sobre

la guerra y el franquismo como aquellos años y ha justificado la aparente amnesia en un cambio generacional así como en la necesidad de apartar la guerra del terreno de la política, para dejarla en manos de los historiadores⁽¹⁴⁾. Frente a esta tesis se han levantado voces más minoritarias, pero no menos solventes, como la de Francisco Espinosa Maestre; este historiador andaluz, coordinador del proyecto "Todos los nombres" (una base de datos sobre las víctimas de la guerra civil y la represión franquista), niega que se pudiera investigar tal pasado entonces o que la Transición recuperara memoria alguna de la anterior experiencia democrática⁽¹⁵⁾. Aunque sobre estos argumentos volveremos luego, se puede terciar en esta polémica asumiendo que hubo un interés generalizado en la clase política de entonces en mirar para otro lado y que los historiadores hicieron un trabajo solvente, al margen de cualquier consigna, sin participar -al menos de manera explícita- en ningún "pacto"; pero también habrá que reconocer que en aquellos momentos no era posible acceder a buena parte de la documentación necesaria -por la destrucción de fuentes, la imposibilidad de acceder a los fondos militares y a otros archivos sobre la represión, como denunció ya en su momento Alberto Reig Tapia⁽¹⁶⁾ - y que, en todo caso, sus investigaciones apenas salieron de los círculos especializados y universitarios.

Tampoco hicieron demasiado los sucesivos gobiernos de la democracia para recuperar la memoria social de la República, contribuyendo con ello a consolidar la tesis de la equidistancia, de la responsabilidad compartida de los dos bandos⁽¹⁷⁾. Los políticos de la izquierda parecían estar inmersos en una especie de "síndrome de Estocolmo" que les impedía reivindicar el legado de la República mientras seguían alimentando la mitología de la reconciliación y el consenso marcados por la Transición a la democracia. Antonio Elorza ha denunciado que los ejecutivos de Felipe González apenas se ocuparon "de fomentar la explicación a los españoles de la grandeza que en su fracaso representó la democracia republicana, ni siquiera del papel desempeñado por los socialistas en la construcción del régimen", aunque la memoria histórica jugó a su favor desde 1993, cuando se puso "en circulación la especie de que una victoria del PP significaba el retorno del franquismo"⁽¹⁸⁾.

Por eso, diversos organismos internacionales han instado al Gobierno español a investigar los crímenes del franquismo. Amnistía

Internacional ha publicado dos informes complementarios en los que ha apelado a las autoridades españolas para que emprendan una reparación integral a las víctimas⁽¹⁹⁾. De gran impacto ha resultado también la declaración de condena de las graves violaciones de los Derechos Humanos de la dictadura de Franco, aprobada por unanimidad el 17 de marzo de 2006 por la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa⁽²⁰⁾, que ha recomendado la creación de una Comisión de Verdad y Reconciliación y ha reconocido que la transición a la democracia se basó en un "pacto de silencio". A las voces de condena de la dictadura franquista se ha venido a sumar el Parlamento Europeo, al aprobar el día 4 de julio de 2007 que "Europa dejó solos a los españoles en un gesto de traición contra la democracia que costaría muy caro a todos los europeos".

La citada declaración del Consejo de Europa recuerda que hubo que esperar a principios de los años noventa para que el Gobierno de Felipe González aprobara una legislación encaminada a indemnizar a los presos políticos del franquismo y añade que los gobiernos del PP han ido obstaculizando dicho proceso al transferir las competencias de las indemnizaciones a las comunidades autónomas. El propio González ha tenido ocasión de arrepentirse de no haber hecho lo suficiente para reconocer a las víctimas del franquismo y que, con ello, se facilitara a la derecha la labor de no tener que reconocer el horror de su dictadura⁽²¹⁾. La única iniciativa que aprobó en este sentido el ejecutivo de José María Aznar -y lo hizo presionado por la oposición- fue la proposición no de ley, el 20 de noviembre de 2002, de condena -aunque sin mencionarlo expresamente- del golpe militar franquista y de compromiso para ayudar a las víctimas a reabrir las fosas; pero se quedó sólo en una declaración de intenciones y su verdadera falta de compromiso al respecto quedó en evidencia cuando, poco después, los diputados del Grupo Popular se negaron a participar en un homenaje del Congreso de los Diputados a las víctimas del franquismo⁽²²⁾.

La situación experimentó un giro radical tras el vuelco electoral de 2004. A principios de junio de ese año, el Congreso aprobó una proposición no de ley que instaba al Gobierno a remitir a la Cámara "un proyecto de ley de solidaridad con las víctimas que sufrieron daños personales en el ejercicio de los derechos fundamentales y las libertades públicas prohibidos por el régimen franquista y reconocidos posteriormente por

nuestra Constitución, para rendirles de este modo un tributo de reconocimiento y justicia". En septiembre, el Gobierno creaba una Comisión Interministerial para el estudio de la situación de las víctimas de la Guerra Civil y del franquismo; con la legislatura prácticamente agotada ha visto la luz la prometida "Ley de Memoria Histórica"⁽²³⁾, una de las iniciativas de mayor calado de las impulsadas por el Gobierno de Rodríguez Zapatero, cuya tramitación ha estado cargada de dificultades por parecer demasiado timorata a unos e inaceptable a otros. Y todo ello ha coincidido, temporalmente, con el debate en torno al papel de las organizaciones de las víctimas del terrorismo en el malogrado "proceso" de diálogo tras la tregua de ETA; paradójicamente, quienes han denunciado hasta la saciedad el arrinconamiento de aquéllas a causa de la negociación con los terroristas no han reservado ningún recuerdo para las víctimas de la represión franquista.

Al respecto, conviene recordar que la dictadura española fue más brutal -no sólo por su número sino porque se extendió también a los familiares de los ejecutados y encarcelados con el fin de "vacunar" a la sociedad- que la argentina o la chilena de los años setenta y, sin embargo, sigue siendo la única impune. Según las Comisiones de la Verdad para América Latina⁽²⁴⁾, murieron o desaparecieron alrededor de nueve mil opositores bajo la dictadura militar de Argentina y unos tres mil tras el golpe de Pinochet. Son cifras casi irrelevantes si las comparamos con los cincuenta mil fusilados por Franco⁽²⁵⁾ -sin contar las víctimas por el hambre y las penosas condiciones carcelarias- sólo en la posguerra, amén de alrededor de otros cien mil durante la contienda.

Pues bien, los avances del Derecho Internacional y la aparición de un tipo de movilización social hasta ahora inédito en España (el impulsado por los foros y asociaciones de "recuperación de la memoria histórica"), ha tenido su traducción política, con iniciativas parlamentarias como la de declarar 2006 "Año de la Memoria"⁽²⁶⁾ o la conocida popularmente como "Ley de Memoria Histórica", en 2007. Este nuevo escenario ha sido cuestionado por quienes siguen defendiendo las bondades de la Transición y fuertemente combatido por una serie de periodistas y seudohistoriadores que, con la retirada de algunos símbolos franquistas, la apertura de fosas y el retorno de la izquierda al poder, han vuelto a recuperar una retórica "guerracivilista", rescatado viejos mitos fundacionales

franquistas y denunciado que se están "reabriendo las heridas". Ya hemos recogido algunos ejemplos de ello en la introducción. Sin embargo, a la luz del citado informe del Consejo de Europa, un organismo internacional de tanto prestigio en el ámbito de los Derechos Humanos, esta argumentación cae por su propio peso. Y la citada ley⁽²⁷⁾, en su redacción final, ha disipado cualquier recelo racional al condenar todo tipo de violencia personal durante la guerra, incluida la motivada por causas religiosas.

Todo ello evidencia las fronteras difusas que separan los debates políticos y los historiográficos. Los riesgos de lo que Juliá ha denominado "imperio de la memoria" son la instrumentalización política y la posibilidad de caer en una suerte de *presentismo*, un error grave basado en que los intereses y debates del presente no sólo se proyectan al pasado -lo que sería comprensible- sino que lo distorsionan, abandonando cualquier posibilidad de explicación científica aunque se quiera presentar como un argumento verdadero o definitivo.

La Transición está sirviendo para que, de uno y otro lado, se haga una lectura reconstruida, cargada de ucrónia, anteponiendo lo que se debía haber hecho a lo que se hizo⁽²⁸⁾. Y la República, a su vez, es interpretada con una gran dosis de anacronismo, analizándose términos como "democracia" o "revolución" desde premisas actuales, de manera que se descubren pocos demócratas y muchos revolucionarios en la España de los años treinta. En particular, se destacan las connotaciones más negativas de todo "lo revolucionario" (con los consiguientes desmanes sociales, incertidumbres, violencia política y asesinatos), olvidando que las primeras revoluciones contemporáneas fueron burguesas, liberales o industriales. La finalidad es rescatar el tópico de una "República imposible" para contrarrestar cualquier posible rehabilitación.

En el contexto actual, de politización de la historiografía⁽²⁹⁾, el pasado más reciente sirve, en unos casos, como una suerte de decorado al servicio de la confrontación política⁽³⁰⁾ (para sus inductores) y, en otros, para un fin más pedestre, el enriquecimiento y la notoriedad de determinados escritores y publicistas que quieren llegar a un público de masas que huye de los matices y de las reflexiones más sesudas de los historiadores, con la ayuda inestimable de técnicas agresivas de marketing y de la cobertura de poderosos medios de comunicación.

1.2. Historia y Memoria. La memoria de la República y de la Guerra Civil.

El otro grave riesgo planteado por "los abusos de la memoria"⁽³¹⁾ es de naturaleza epistemológica y metodológica, porque pueden confundirse conceptos tan diferentes como "Memoria" e "Historia". Como ya se ha mencionado, no se trata de un asunto meramente español. Todo lo contrario, aquí ha llegado con cierto retraso respecto a Alemania ("querella de los historiadores"), Francia, Italia, Chile, Argentina, etcétera. Sobre las implicaciones sociales y políticas derivadas de su uso público o sus confusiones conceptuales, que han situado a la memoria como una categoría *megahistórica*, son de obligada referencia las contribuciones de dos historiadores de la Universidad de Zaragoza, Ignacio Peiró y el recientemente fallecido Juan José Carreras⁽³²⁾, que impartió conferencias con el insinuante título "*¿Por qué decimos memoria cuando queremos decir historia?*".

La Historia, como Ciencia Social que es, implica una metodología, unas reglas. El catedrático Antonio Rivera ha subrayado las diferencias de manera muy precisa: aquélla, a diferencia de la memoria, "se construye desde 'la epistemología de la verdad', desde la exigencia y el procedimiento de sujetarse a los hechos, aunque éstos no nos gusten. Eso no supone que el historiador deba buscar la "verdad" -eso nos remitiría a otros debates que implican a otras ciencias sociales-, pero sí explicar "por qué ha pasado lo que pasa"⁽³³⁾. La memoria, por el contrario, es una decantación del recuerdo, construida con actuaciones individuales o públicas, como pueden ser la referencia y vivencia subjetiva de lo que (se) pasó, la reiteración organizada o forzada del recuerdo, o la amabilidad del mismo, por citar solo algunas". Dicho de otra manera, frente a la subjetividad, espontaneidad y vulnerabilidad respecto a posibles manipulaciones de la memoria de unos grupos se alza la objetividad, el análisis y la crítica de la historiografía⁽³⁴⁾.

Como la memoria lo ha invadido todo, ha nacido un mercado de historiadores no académicos (el "historiador experto"), de escritores "mediáticos" dispuestos a trivializar el pasado, haciendo prevalecer lo propagandístico sobre el análisis histórico, el "memorialismo" sobre la ciencia historiográfica. Con la saturación de la memoria se ha abierto

camino lo que algún historiador⁽³⁵⁾ ha denominado, acertadamente, una "literatura de combate" o un "periodismo de queroseno" así como un consumo turístico basado en el espectáculo, la conmemoración y la gestión de las políticas del recuerdo. Todo ello explica las reticencias que muchos historiadores están mostrando respecto a la mal llamada "memoria histórica", pues relega una disciplina científica a un mero adjetivo de algo tan subjetivo como la memoria, que es selectiva y parcial y se puede manipular. Pero ¿qué entendemos, en realidad, por "memoria histórica" y qué evolución se puede observar en torno a la memoria de la República y de la guerra?

Hay que comenzar distinguiendo los tipos o funciones de la memoria. Una primera diferenciación se hace entre la individual (o reconstrucción psíquica e intelectual selectiva del pasado) y la colectiva, que ha sido definida de maneras diversas⁽³⁶⁾. También hay quien separa⁽³⁷⁾ la colectiva de la social, identificando la primera como memoria de grupo, mientras la segunda sería "en" y "de" la sociedad y, por tanto, más amplia e independiente de cualquier grupo. Por último, hay que contemplar como porosas las fronteras entre la memoria individual y la colectiva, pues la primera es una interpretación propia de alguna memoria colectiva, en la que, además juegan un papel decisivo las instituciones fundadas en una suerte de linealidad histórica (partidos políticos, sindicatos, ejército o la Iglesia católica)⁽³⁸⁾.

Entonces ¿dónde quedaría la "memoria histórica"? En realidad viene a confundirse con la social e incluso con la colectiva, si nos atenemos a la definición que se está asumiendo últimamente: "conciencia" acumulada de un conjunto de experiencias, ideas, lecturas y valores de distinta procedencia como resultado de experiencias personales y de intercambios con otros miembros de la sociedad. La pertenencia a grupos humanos implica una identidad social que se forja con creencias basadas en evidencias compartidas, en un pensamiento "consensual", una verdad "fiduciaria" generada en la confianza. Y entendida de esta manera, como representación social⁽³⁹⁾ del pasado, habría que hablar, por tanto, más de "construcción" que de "recuperación"⁽⁴⁰⁾.

Como es natural, los períodos históricos privilegiados por la memoria se concentran en torno a las grandes fracturas y consecuencias traumáticas, como la Segunda Guerra Mundial (en especial, el holocausto) y,

España, la Guerra Civil o el franquismo. Mientras tanto, la memoria de la República ha quedado descuidada -por ser demasiado lejana- o confundida con la de la guerra, el exilio o la represión, proyectándose y deformándose los recuerdos de ésta sobre aquélla.

Julio Aróstegui (director de la cátedra "Memoria Histórica del Siglo XX" de la Universidad Complutense) ha descrito de manera secuencial las diferentes memorias "dominantes" sobre la guerra⁽⁴¹⁾: a) primero, la de confrontación o identificación con los bandos en lucha; b) durante la Transición fue sustituida por la del olvido o reconciliación, que se prolongó hasta los años noventa y que ha sido puesta en cuestión por la c), de reparación o restitución. Pues bien, la memoria de "identificación" es la que más tiempo ha perdurado y sus mitos, debido a las particularidades de la "reconciliación" que la sustituyó, han llegado hasta nuestros días, repescados y acicalados convenientemente para hacer frente a los crecientes deseos de "reparación".

Enrique Moradiellos ha desentrañado, con notable acierto, la génesis y evolución de los "perdurables mitos sobre la guerra"⁽⁴²⁾. La interpretación heroica y maniquea franquista, formulada ya por Pemán y la jerarquía eclesiástica en pleno conflicto, pervivió durante las dos décadas siguientes bajo una férrea censura militar, denominada oficialmente "Guerra de Liberación" o "Cruzada Española", curiosa denominación teniendo en cuenta la utilización de "moros" para su empresa militar. Pero, según el citado historiador asturiano, del mito de la "gesta heroica" se pasó al de la "locura trágica" desde los años cincuenta, con varios orígenes y matices, tanto entre los sectores más aperturistas del Régimen como entre la oposición (desde democristianos a comunistas, pasando por los socialistas) y en determinados sectores de la Iglesia española. Esta visión trágica, de "culpabilidad colectiva" caló mayoritariamente en la sociedad española, facilitando notablemente el desmantelamiento del franquismo así como el "perdón mutuo" y el olvido como objetivo irrenunciable. Naturalmente, después ha venido la mitificación de las víctimas de la violencia franquista, a las que se las ha considerado de manera homogénea y reduccionista como "luchadores por la democracia"⁽⁴³⁾. Sin embargo, esta nueva lectura no ha desplazado, ni por asomo, a la tesis de la equidistancia, ampliamente instalada en la actualidad.

Contra el concepto de memoria histórica y las memorias dominantes

se han levantado críticas muy solventes. Ya nos hemos referido *supra* a Santos Juliá⁽⁴⁴⁾, quien ha defendido el interés de los historiadores de su generación por conocer de manera veraz lo que ocurrió, lo que les llevó a recusar la memoria impuesta por los vencedores en aquél momento con la misma contundencia que ahora lo hacen con la memoria de los vencidos porque, a su juicio, se interesa por exigir justicia y se desentiendo de conocer mejor los hechos; en consecuencia, este catedrático de la UNED considera que no hay memoria, sino "memorias" y que, por tanto, no se puede imponer una memoria colectiva o histórica puesto que esto es propio de régimenes totalitarios que buscan, en realidad, legitimar el presente.

Especialmente duro se ha mostrado también Enric Ucelay, en un ensayo desmitificador de los usos de la memoria (como "recuerdo imaginario") y especialmente crítico sobre su capacidad de distorsión y mecanismos de selección⁽⁴⁵⁾. Apoyado en un aparato bibliográfico muy consistente, este historiador catalán ha explorado de manera novedosa las relaciones entre la memoria ("condenatoria" y "conmemorativa") y los cambios de régimen en España desde 1874 a 1978, a través de cinco transiciones: 1874 ("un golpe militar para establecer el orden parlamentario"), 1923 ("un golpe militar contra el desorden parlamentario"), 1931 ("un golpe civil para restablecer el orden parlamentario"), 1936 ("la simultaneidad de las opciones militar y civil") y 1975-77 ("negociación civil y la necesaria ficción de la no exclusión"). Sin embargo, el propio autor incurre en algunas contradicciones. Los estereotipos que él denuncia de otras etapas históricas no están ausentes en su interpretación de la Transición, pues reduce la oposición a la dictadura al entorno de los "hijos e hijas de franquistas", simplifica como "matrimonio de necesidad", con criterios deterministas, el pacto colectivo de la Transición, y su pasión por Juan Carlos I le lleva a hacer suyas las palabras de Charles T. Powell⁽⁴⁶⁾ sobre que aquél sería un excelente presidente para una "III República española". Por otro lado, resulta cuestionable, cuando menos, catalogar de "golpe civil" la insurrección popular urbana del 14 de abril de 1931. Pero, sobre todo, comete el exceso de tildar de "ejercicio de arqueología de veraneo" las exhumaciones de fosas de los últimos años.

Teniendo en cuenta las características de la represión franquista, la afirmación anterior resulta censurable no sólo desde el punto de vista

ético -supone una verdadera bofetada a los familiares de los republicanos represaliados y enterrados en fosas comunes, que buscan un entierro digno a sus restos y que lo único que han podido conservar es su memoria- sino también desde el científico. Lleva razón el cineasta austriaco Günter Schwaiger cuando se plantea si "¿hemos llegado a tal arrogancia académica que las víctimas tengan que pedir permiso a los historiadores?"⁽⁴⁷⁾. Más allá del cuestionamiento epistemológico de la llamada "recuperación de la memoria histórica", resulta impagable el trabajo que los diferentes foros y asociaciones que llevan tal nombre están llevando a cabo en los últimos años -con poco apoyo oficial-, al emprender un trabajo integral de documentación que, por otra parte, está contribuyendo a una notable renovación metodológica en el tratamiento de la represión. Aunque cada asociación tiene cierta autonomía sobre las demás y trabajan equipos distintos y, por tanto, sus resultados pueden diferir, suelen coincidir en el uso de fuentes muy diversas como tarea previa a la exhumación de las fosas (para una recopilación exhaustiva de datos sobre las víctimas) y una amplia interdisciplinariedad⁽⁴⁸⁾ (cuentan con historiadores, antropólogos, arqueólogos forenses, psiquiatras, psicólogos y juristas, entre otros profesionales) en sus actuaciones. Además de hacer el trabajo "sucio" -imprescindible para un estudio sistemático de la represión franquista-, la exhumación de los cadáveres termina con su identificación y la devolución a sus familiares, pudiendo así contribuir a paliar, en la medida de lo posible, verdaderos dramas humanos. De esta manera, los restos de quienes fueron asesinados de forma brutal por defender la legalidad republicana pueden tener el duelo y el digno reposo que el Régimen les negó. El antropólogo Francisco Ferrández ha sido muy explícito al afirmar que excavar las fosas significa "excavar la memoria"⁽⁴⁹⁾.

Que los historiadores tengamos las lógicas prevenciones en este terreno tan resbaladizo no justifica el aislamiento en una especie de torre de marfil, al margen de las tragedias de seres anónimos, sin voz. Francisco Espinosa, que ha dedicado un artículo demoledor contra los historiadores que rechazan la memoria, ha reclamado recientemente una "historia al servicio de la sociedad" -frente a la que, a su juicio, está al servicio del poder- y ha definido al "movimiento social de la memoria histórica, como complemento a la tarea que ya veníamos haciendo los historiadores" porque le influye y ayuda a la Historia⁽⁵⁰⁾.

El abuso de la memoria no debería invalidar la necesidad de emprender una "buena gestión de la memoria social"⁽⁵¹⁾. Por eso conviene escrutar las evidentes interconexiones entre dos términos diferentes, "Historia" y "Memoria", que no pueden darse la espalda. Hemos convenido que la primera tiene un rango científico superior, pues prioriza el análisis e impone su rigor metodológico, mientras la segunda está más vinculada al relato y posee una gran carga subjetiva. Sin embargo, sus fronteras no son insalvables⁽⁵²⁾. Al fin y al cabo, la enseñanza de la Historia se ha hecho sobre la base de gestionar la memoria desde el poder⁽⁵³⁾ y la crisis de los grandes paradigmas que ha azotado a las ciencias sociales, y, por supuesto, también a la historiografía, ha supuesto una vuelta al relato, un retorno de lo narrativo⁽⁵⁴⁾. Parafraseando a Reyes Mate, "memoria e historia pueden ser dos modos distintos de relacionarse con el pasado, pero no incompatibles"⁽⁵⁵⁾. La clave está en su complementariedad, por varias razones. En primer lugar, la memoria es un objeto de estudio historiográfico, uno más, para analizar cómo se construye. También porque aquélla es la matriz para la "historia del tiempo presente" y es imprescindible para hacer "historia desde abajo". Por otra parte le interesa desde su consideración de patrimonio histórico. Como resume David Molina Rabadán, la historia ayuda a conservar la memoria en el sentido que actúa un restaurador: "perfila ciertas imperfecciones que el paso del tiempo ha ayudado a crear a fin de mantenerla viva"⁽⁵⁶⁾.

Fue en los años setenta cuando la tercera generación de historiadores de la escuela de *Annales* (sobre todo Jacques Le Goff y Pierre Nora) retomó unas reflexiones que el sociólogo Maurice Halbwachs había hecho medio siglo antes -sobre la construcción social de la memoria y la intersección con la historia⁽⁵⁷⁾ - para aplicarlas a las nuevas dimensiones de la historia política de Francia. Y con el progresivo uso de las fuentes orales y la revalorización de la "Historia del Tiempo Presente" como especialidad historiográfica, ha surgido un nuevo objeto de estudio, la "historia de la memoria".

La introducción de las fuentes orales en España no estuvo exenta de recelos de la historiografía más académica. Pionera resultó la labor de la historiadora catalana Mercedes Vilanova⁽⁵⁸⁾ en el ámbito universitario, pero el cambio de actitud no se empezó a apreciar hasta la publicación del ya clásico libro de Ronald Fraser sobre la *Historia oral de la guerra civil*

⁽⁵⁹⁾, basado en trescientos testimonios de ambos bandos, pues sirvió para introducir a muchos historiadores españoles en la forma de hacer la entrevista, la selección de protagonistas, la transcripción, etcétera⁽⁶⁰⁾. A partir de aquí, tanto la guerra, como la posguerra, el exilio o la propia Transición se han beneficiado de su creciente éxito así como aquellos sectores, colectividades o individuos hasta entonces desatendidos por no dejar suficiente rastro en las fuentes escritas. Y, junto a las orales, las fuentes audiovisuales⁽⁶¹⁾ (en especial, el cine y la televisión) han contribuido en los últimos años a incrementar el interés popular por las cuestiones dolorosas del pasado reciente y se han convertido en un instrumento preferente para la investigación de la memoria.

Otros elementos de aproximación a su estudio son los llamados "lugares de memoria"⁽⁶²⁾, un concepto clásico reinventado por Pierre Nora para la memoria nacional de Francia y que resulta especialmente interesante para los historiadores. Se trata de soportes externos o marcas tangibles, materiales o inmateriales, donde la memoria se fija por voluntad expresa para que resista el paso del tiempo. Se pueden clasificar en función de diferentes criterios, contraponiendo, por ejemplo, los "puros" a los "simbólicos", por un lado o los "dominantes" (oficiales e impuestos por la autoridad) a los "dominados" (creados por fidelidad espontánea).

Como es obvio, los "lugares de memoria" de la guerra en España han quedado monopolizados por los vencedores. Pese a que, en noviembre de 2004, el Congreso de los Diputados aprobó una moción que pedía la retirada de los espacios públicos de los símbolos franquistas -debido a que la labor de los ayuntamientos democráticos había sido muy desigual- poco se ha avanzado en este sentido, en espera de la aplicación de la citada "Ley de Memoria Histórica". La situación devino en una cierta tensión con la retirada de la estatua de Franco de Nuevos Ministerios el 16 de marzo de 2005 y se generó una cierta polémica en torno a qué hacer con el Valle de los Caídos, a la que ha dado una respuesta genérica también la nueva ley⁽⁶³⁾. Lo que resulta paradójico a estas alturas es que ni los defensores de la República, ni siquiera los opositores al franquismo cuenten con su "lugar de memoria".

No abundan los estudios empíricos de ámbito local para valorar el alcance de este olvido. Una de las contadas excepciones es la ciudad de

Málaga, analizada por Manuel Morales⁽⁶⁴⁾ a partir de la percepción de la memoria colectiva republicana durante el franquismo y la Transición en aquella capital andaluza. Según este historiador malagueño, la "construcción de un nuevo imaginario" se vivió en un ambiente festivo en abril de 1931, en medio de una serie de rituales (himnos de Riego y marselesa, bandera tricolor, manifestaciones de júbilo, cambios del nombre de las calles, etcétera), que continuó en los meses siguientes con una efervescencia societaria y política que se fue diluyendo, empero, conforme la esperanza de muchos se fue disipando y el hostigamiento de las clases dominantes acabó frustrándola. Tras ser ocupada por los sublevados en febrero de 1937 comenzó la política de exterminio y "destrucción de la memoria republicana" (de sus instituciones, personas, símbolos y valores), sustituidos por nuevas señas de identidad, que continuaron durante la dictadura de Franco. La "recuperación de la memoria perdida" fue muy tímida en los años de la Transición y hubo que esperar a los años ochenta para que se homenajearan a intelectuales represaliados o exiliados, se organizaran actos públicos y publicaciones; sin embargo, aún en la actualidad, el callejero malagueño sigue plagado de militares sediciosos o políticos franquistas.

Esto nos obliga a volver al debate inicial, sobre el papel de las instituciones públicas en la preservación o reconstrucción de una memoria "oficial". Jacques Maurice ha propuesto "reavivar las memorias (para) fortalecer la historia" y ha impelido a los historiadores a ocupar un papel destacado, aunque no exclusivo, para hacer una historia renovada de la Segunda República y conseguir que la sociedad española cumpla con el llamado "deber de la memoria", del que hablaba Paul Ricoeur⁽⁶⁵⁾. Este imperativo de recordar puede resultar cuestionable desde el punto de vista epistemológico y no concierne propiamente al historiador, como científico social, sino a la sociedad civil. Mejor dicho, no le concierne en exclusiva, pero el historiador forma parte de aquélla y no puede ser ajeno a la irrupción del uso público del pasado; por su formación académica le corresponde examinar y someter a crítica los relatos heredados y depurarlos, en la medida de lo posible, de cuantos prejuicios y mitos contengan, con el fin de "historizar la memoria", "historizar la historia" e "historizar la verdad"⁽⁶⁶⁾ .

Es la sociedad civil la que puede y debe solicitar a los poderes públi-

cos la gestión de la memoria social, ante la que los historiadores deben estar vigilantes, lo que no implica, ni mucho menos, su desautorización. Para evitar equívocos, conviene ir sustituyendo la metáfora "memoria histórica" (sobre todo si va acompañada del sustantivo "recuperación") por otra expresión cada vez más en auge, "política pública de la memoria", que, según Carme Molinero, no supone la construcción de una historia "oficial", sino la base de la ciudadanía democrática y una inversión de futuro⁽⁶⁷⁾. Otro historiador catalán, Ricard Vinyes⁽⁶⁸⁾ propone que se base en la combinación de tres elementos: a) un objetivo, "asumir como patrimonio de la nación los esfuerzos que han permitido establecer aque-llos valores que vertebran las pautas de convivencia democrática de nues-tria sociedad actual, y garantizar con una ley la preservación de ese patri-monio, material e inmaterial"; b) un programa, "garantizar actuaciones destinadas a difundir ese patrimonio y estimular en los ciudadanos inter-és por conocerlo desde las necesidades y retos del presente"; y c) un ins-trumento, "una institución que garantice la ejecución de ese programa". A partir de esta "política pública de la memoria"⁽⁶⁹⁾ se podrían ir superan-do las memorias dominantes anteriores y paliando anomalías históricas como la que supone, por ejemplo, una justificación de beatificaciones masivas de los mártires religiosos mientras se critica la búsqueda y exhu-mación de miles de republicanos asesinados que nunca tuvieron tumbas conocidas ni placas conmemorativas⁽⁷⁰⁾.

En definitiva, es necesario recordar para poder explicar, pero sabien-do qué debemos recordar y cómo narrarlo. Francisco Espinosa ha aclara-do que nadie pedía al Gobierno la elaboración de directrices sobre el pasado sino que el Estado se implicara en las exhumaciones, en la anula-ción de las sentencias militares franquistas y en la formación de un gran archivo nacional sobre la guerra civil y la represión⁽⁷¹⁾. Pese a su nombre, una adecuada "política pública de la memoria" no debe dejarse en manos de los políticos ni mucho menos ser impuesta políticamente. Tampoco ha de ser monolítica ni unidireccional, ni estar libre de conflictos⁽⁷²⁾; todas las víctimas tienen el derecho a expresarse en un régimen democrá-tico, incluso las que lo combatieron. Sin embargo se debe evitar caer en un neutralismo absurdo ya que no se puede confundir "equilibrio" con "equidistancia"; evidentemente, la sangre no hubiera corrido como lo hizo de no mediar un pronunciamiento militar contra un poder legítimo.

Frente a la manipulación y la obsesión por el "memorialismo", sólo cabe la apuesta por el análisis crítico y el rigor metodológico. A partir de ahí, es posible construir un discurso -en el que los historiadores deben jugar un papel más activo, aunque no exclusivo- asumido socialmente como elemento superador del drama de la guerra, lo que ha ocurrido en otros países en coyunturas posbélicas. En esta línea, el autor de *Soldados de Salamina* ha apostado por "instituir un relato consensuado de nuestro pasado inmediato que, como un mínimo común denominador, sin tergiversar la realidad histórica, sea aceptado por la mayoría de la sociedad"⁽⁷³⁾. ¿Qué resta para sellar la reconciliación entre los dos grandes sectores políticos españoles? A juicio del historiador norteamericano Edward Malefakis⁽⁷⁴⁾, falta que la derecha (que tiene más de lo que arrepentirse) condene de manera más abierta que hasta el momento la venagativa represión franquista de posguerra y que la izquierda asuma sus errores políticos del pasado y las matanzas "incontroladas" de los primeros meses de la guerra.

La asunción de una "memoria democrática", compartida por parte de los representantes de la soberanía nacional y, sobre todo, por la sociedad, resulta inexcusable para que las víctimas de la guerra y la posguerra dejen de ser armas para el juego político o para la construcción identitaria⁽⁷⁵⁾. Una buena metodología sería separar la memoria de la guerra (donde todos los represaliados, de uno y otro lado, deben tener la misma consideración de víctimas) y la memoria del franquismo (fruto de un poder totalitario en tiempos de "paz").

1.3. La Segunda República y la Guerra Civil en el discurso historiográfico.

En un reciente y completo balance historiográfico sobre la Guerra Civil española, Juan Andrés Blanco⁽⁷⁶⁾ advierte de lo que, a su juicio, ha constituido una "distorsión historiográfica": la tendencia a separar el análisis de la República y la guerra, y achaca esta cesura en torno a 1936 a "herencias malsanas del marco anglosajón de explicación de la guerra". Frente a tal visión propone un único "espacio de inteligibilidad", la crisis de los años treinta, porque así se clarifica lo que designa como "coyuntura de medio plazo" y permite explicar los grandes problemas como el de la tierra, la revolución (y qué tipo) o las autonomías territoriales. No iden-

tifica otros grandes asuntos de manera explícita y despacha como elemento de dicha continuidad al Frente Popular. Pues bien, pese a compartir la base de su razonamiento, es susceptible de ser matizado y plantea, a su vez, no pocos riesgos. Acusar a la historiografía anglosajona de cuartear el espacio temporal de los años treinta no parece muy apropiado porque algunos de los clásicos lo han estudiado de manera conjunta (Brenan, Jackson, Carr, Bolloten) y otros (Thomas, Payne), que se centran en la guerra, inician su análisis en el precedente republicano. Por otra parte, el abuso de su estudio de manera conjunta puede plantear distorsiones no menores, también presentes en algunos de los hispanistas citados, como es ligar la guerra al fracaso de la República y vincular los estallidos sociales del quinquenio republicano con la preparación de una revolución en ciernes y la violencia política de la retaguardia republicana. Lo que sin duda se puede compartir es su aclaración postrera: la ruptura no viene marcada "en" la guerra, sino "por" la guerra.

Aunque no es el propósito central de estas páginas ni podemos ser pretenciosos, un ensayo sobre el conflicto político-religioso no puede soslayar un repaso del discurso historiográfico, por breve que sea, del marco histórico en el que transcurre. Para ello, hemos optado por tratar de manera separada la República y la Guerra Civil, aunque, en la medida de lo posible, estableciendo aquellas referencias comunes que permitan ser más precisos para centrar mejor un estado de la cuestión. Lamentablemente, en relación a la primera, el septuagésimo quinto aniversario de su proclamación no ha traído ningún balance historiográfico especialmente brillante; el encargado por la revista *Ayer* a Octavio Ruiz-Manjón no ha cubierto todas las expectativas depositadas en quien, sin duda, es una autoridad en la materia; sigue siendo preciso recurrir al realizado por María Gloria Núñez Pérez hace ya tres lustros, pese a haberse quedado a principios de los noventa⁽⁷⁷⁾.

La primera historiografía sobre la Segunda República y la Guerra Civil estuvo cargada de intencionalidad política. Se trataba, por un lado, de justificar la rebelión, en la producción bibliográfica escrita en España; y por otro, de legitimar la causa republicana al tiempo que se responsabilizaba de la derrota a los otros responsables y organizaciones sociales o políticas (comunistas, cenetistas, prietistas, negrinistas, caballeristas...). Se ponían así los cimientos de la llamada "memoria de la confrontación",

marcada por la reescritura de la historia de España por parte de los vencedores y que no logró contrarrestar la polémica estéril entre los diferentes grupos de exiliados.

La historiografía de la "cruzada" quedó representada en la obra de Joaquín Arrarás y la anticomunista, propia de la Guerra Fría, en las de Luis de Galinsoga y el policía Eduardo Comín, empeñado éste en destacar las maquinaciones comunistas. Por aquéllos años salía la otra gran obra de Arrarás, sobre la Segunda República, cargada de un fuerte componente ideológico antirrepublicano, que venía a completar la versión que algunos testigos y protagonistas habían dejado de los hechos, sólo contrarrestada desde el exilio por la síntesis de Víctor Alba, antiguo líder del POUM⁽⁷⁸⁾.

Si la primera aportación mínimamente equilibrada sobre la República la firmó Carlos Seco en 1961, la más "académica"⁽⁷⁹⁾, dentro de la historiografía franquista, vino de la mano de Ricardo de la Cierva, en un contexto de cierto "aperturismo" propiciado por Fraga, que creó el Centro de Estudios de la Guerra Civil, asumiendo así el discurso oficial esta denominación frente a la ya obsoleta de "cruzada". Mientras tanto, salían a la luz las primeras síntesis, con interpretaciones novedosas, de autores extranjeros que gozaban para escribir de la libertad de la que carecían los españoles.

Hay que tener en cuenta que, desde mediados de los sesenta, se contaba con los testimonios de protagonistas de la relevancia de Miguel Maura, Indalecio Prieto, José María Gil Robles y, sobre todo, Manuel Azaña⁽⁸⁰⁾, cuya publicación de sus diarios no robados supuso la recuperación de un político hasta entonces vilipendiado. Y la emergencia de su figura política se acompañaba de lo propio para la etapa republicana, a la que se vinculaba tan estrechamente su gestión como Presidente del Gobierno, primero, y de la más alta magistratura del Estado desde 1936. Por supuesto, nada de esto hubiera sido posible sin las aportaciones de prestigiosos hispanistas⁽⁸¹⁾ (Gerald Brenan, Hugh Thomas, Gabriel Jackson, Raymond Carr, Edward Malefakis, Paul Preston, Jean Bécarud, Pierre Broué y Émile Témime, entre otros) que, desde fuera de nuestras fronteras, habían escrito brillantes ensayos y obras de conjunto sobre la República y la Guerra Civil; no obstante, se tenían que conformar, básicamente, con fuentes diplomáticas y periodísticas, debido a las férreas

limitaciones para acceder a las fuentes archivísticas españolas. A ellos se añadirán otros, desde fines de los setenta, como Jacques Maurice, Martin Blinkhorn o Sheelagh Ellwood, cuyos campos de estudio serán más monográficos y encontrarán menos restricciones en el acceso a nuevas fuentes. Juan Andrés Blanco, en su balance historiográfico sobre la Guerra Civil, ha calificado el marco explicativo del hispanismo anglosajón como un "modelo global" liberal que no ha sido aún reemplazado, aunque desde el primer momento fuera contestado por Tuñón de Lara e hispanistas franceses como los citados Témime y Broué o Pierre Vilar. La gran aportación de este marco interpretativo anglosajón ha sido la idea de "fracaso" de la experiencia republicana, que tanto influencia ha tenido hasta nuestros días. Sobre ella volveremos más adelante.

Con la recuperación de las libertades y la democracia, era necesario sustituir la imagen distorsionada que, sobre la República, había mantenido el régimen franquista. Los historiadores españoles podían investigar, por fin, sin los obstáculos y censuras de la dictadura, la que había sido la primera experiencia democrática, con sus luces y sus sombras. La República se beneficiaba de una cierta "fascinación historiográfica" que facilitó la proliferación de estudios sobre el período⁽⁸²⁾. Esta atracción no estaba reñida con el rigor que demostraron quienes resultaron auténticos pioneros en su estudio, como Javier Tusell, Manuel Ramírez y el propio Octavio Ruiz Manjón; sin haber sido partícipes o testigos de la misma, sus ponderados análisis en el ámbito de la sociología política, al margen de dogmatismos y consignas políticas, sirvieron de acicate para que otras cuestiones (en especial, la reforma agraria, la educación, los partidos, las elecciones y la clase política) fueran investigadas por otros historiadores, pedagogos y polítólogos. En esta nómina cabe destacar a Santos Juliá, Julio Gil Pecharromán, María Carmen García Nieto, Juan Avilés, Gabriel Cardona, Mercedes Cabrera, Mercedes Samaniego, Antonio Molero, Eduardo Espín, Manuel Contreras y Rafael Cruz, que aprovecharon la estela de la renovación de la historia política⁽⁸³⁾.

Paralelamente a la avidez intelectual por conocer de manera veraz el período de la Segunda República crecía el interés hacia los vencidos, hacia las diferentes fuerzas políticas y a los antecedentes sociales de la guerra, dando lugar a controversias⁽⁸⁴⁾ interesantes entre algunos hispanistas y la historiografía neofranquista. Ésta última tenía como referentes

ineludibles a Ricardo de la Cierva y a los hermanos Salas Larrazábal, que respaldaban sus tesis en determinadas interpretaciones de hispanistas (en especial de Stanley G. Payne o de R. Robinson) que criticaban la actuación de la izquierda durante la República y convertían la guerra en una consecuencia inevitable del fracaso de aquélla. Mientras el primero iba satisfaciendo un mercado fiel de nostálgicos con sucesivas ediciones "definitivas" de la guerra y el franquismo, Ramón Salas aportaba su particular recuento de víctimas y su visión del ejército republicano, aprovechando su acceso a fuentes militares que estaban vedadas para el resto de investigadores; dificultades que, en parte, han continuado hasta la actualidad. Ya hemos aludido con anterioridad a la feroz crítica que Francisco Espinosa ha dirigido respecto a estos historiadores que coparon el mercado editorial de entonces valiéndose de la inaccesibilidad de las fuentes principales y que colaboraron en el mantenimiento del silencio de los crímenes de la dictadura. Es verdad que encontraron su puntual réplica ya en aquellos años, tanto en el exterior (de la mano de Paul Preston y Michel Alpert) como en el interior (con Ángel Viñas como mayor exponente) pero sus obras no tuvieron la repercusión mediática que gozaron los otros autores. Pese a todo, Viñas desmontó el mito del oro de Moscú y completó los estudios previos sobre la intervención francesa e italiana con otro sobre la importancia de la colaboración alemana en la sublevación militar, marcando una senda que pudo continuarse y ampliarse con trabajos posteriores, tras la apertura de los fondos del Ministerio de Asuntos Exteriores.

En los años ochenta, a medida que se iban superando algunos de los inconvenientes que habían impedido la consulta de las fuentes archivísticas en el pasado, se echaba de menos una gran síntesis sobre la Segunda República hecha por historiadores españoles, que sustituyera la elaborada a mediados de los setenta, desde su exilio en Francia, por Manuel Tuñón de Lara⁽⁸⁵⁾. Aunque no habrá grandes novedades al respecto, los coloquios de Segovia sobre Historia Contemporánea -continuadores de los de Pau- vinieron a llenar un gran vacío; dirigidos por el propio Tuñón y editados por José Luis García Delgado, dedicaron a la Segunda República dos encuentros consecutivos (1986 y 1987) para abordar de manera sistemática y sucesiva los llamados bienios "reformista" y "rectificador".

Conforme la producción historiográfica sobre el quinquenio republicano se iba desgajando del trienio de la guerra, emergía una imagen más real de un período que se había vinculado demasiadas veces en el pasado a la tragedia que había acabado con ella. A la altura de mediados de los ochenta -ya consolidada la democracia y apagado el "ruido de sables" de los años de la Transición- el discurso historiográfico predominante, con todos los matices que se quiera, podría resumirse de la siguiente manera:

1) La Segunda República había sido la primera experiencia democrática en la España del siglo XX, acometiendo de paso un impulso reformista sin precedentes. Trataba de buscar soluciones a una serie de cuestiones pendientes (que se venían arrastrando durante un siglo), desarrollar los cambios estructurales precisos para modernizar el país y dar respuesta a las reivindicaciones sociales de los sectores más desatendidos tradicionalmente.

2) La impaciencia para acometer varias reformas a la vez había resultado un fallo táctico notorio, al abrir demasiados frentes simultáneamente y generar no pocos problemas añadidos, máxime con una situación económica delicada. Había sido especialmente contraproducente en el ámbito religioso, pues la ofensiva laicizadora desbordó los límites razonables y proporcionó una coartada espléndida a los sectores más antirrepublicanos. Demasiado timorata y con problemas técnicos en la cuestión agraria, frustrando la esperanza depositada en la República por diferentes colectivos del campo español. Necesaria, pero de resultado diferente al previsto, en el terreno militar (redimensionó y modernizó el ejército pero no consiguió apartar a los mandos más reaccionarios) y laboral (consiguió dignificar el trabajo de los jornaleros pero levantó en su contra a los cetenistas). Muy ambiciosa en lo referente a educación y cultura, dada la prioridad que se otorgaba a la lucha contra el analfabetismo, aunque menos generosa en el dispendio necesario para implementarla. Y muy novedosa en lo relativo a la descentralización territorial, poniendo fin a un siglo de centralismo, pero incompleta y generadora de recelos territoriales.

3) La gestión de los gabinetes republicano-socialistas había adolecido de múltiples y profundos obstáculos, tanto internos como internacionales. Entre los primeros, la crisis económica, la escasa homogeneidad de las coaliciones gubernamentales y la doble oposición de los partidarios

de la revolución social, por una parte, y de los contrarrevolucionarios, por otra. Todo ello en un contexto europeo caracterizado por la debilidad de la democracia liberal y el auge de las dictaduras.

4) En consecuencia, la experiencia republicana de los años treinta habría resultado fallida y la Guerra Civil sería prácticamente inevitable. Sin embargo, la responsabilidad de su estallido recaería básicamente en los sublevados, que recurrieron a las armas para recuperar un *statu quo* cuestionado en varios frentes por la República, aunque lo pretendieran maquillar como "cruzada" y como una suerte de guerra preventiva de una revolución en cierres.

Pues bien, sobre estas bases, y contando, por otra parte, con el auge de la historiografía de ámbito local y el apoyo institucional de las administraciones provinciales y autonómicas, una nueva generación de historiadores acometió el estudio del período republicano desde una perspectiva *micro*, mediante un buen número de monografías de carácter regional o provincial, en las que predominaban, asimismo, los aspectos políticos sobre los económicos y culturales⁽⁸⁶⁾. Se trataba de identificar las élites locales y los procesos electorales, el impacto de las reformas y demostrar la trascendencia de los cambios y las posibles pervivencias del período anterior a lo largo y ancho de la geografía española.

Descontando esta avalancha de estudios locales, daba la impresión de que el análisis de la Segunda República perdía cierto protagonismo historiográfico durante la década de los noventa, conforme los contemporaneístas se volcaban en períodos como la Restauración, la dictadura de Franco o la Transición. Es cierto que, en su primer lustro, aparecieron nuevas monografías, ensayos y síntesis reseñables, que dedicaron especial atención a los problemas y causas del fracaso de la República⁽⁸⁷⁾. Conforme se iba articulando un horizonte político-cultural nacionalista que impregnaba el quehacer profesional de buena parte de los historiadores españoles⁽⁸⁸⁾, aparecía un discurso más incisivo respecto a la experiencia republicana. A la superación de la anterior fascinación historiográfica había contribuido la aparición, a fines de los setenta y mediados de los ochenta, de las memorias de Alcalá Zamora y Diego Martínez Barrio⁽⁸⁹⁾, muy críticas con Azaña. En síntesis, la idea de "fracaso" de la experiencia republicana, tan vinculada a la historiografía anglosajona, se contraponía a la "exitosa" transición postfranquista. Y la "inevitabilidad"

de la guerra seguía sonando con una machacona insistencia.

Entre las monografías sobre la República publicadas estos años merecen reseñarse las que abordaban cuestiones tan importantes y desatendidas anteriormente como el sufragio femenino (Rosa M. Capel), los nacionalismos o los problemas económicos. En relación a éstos últimos, Jordi Palafox subrayó cómo los obstáculos del atraso acumulado, sumados a una mala coyuntura internacional y una inadecuada gestión económica de los gobernantes republicanos, impidió la consolidación de un sistema democrático. Entre las obras de síntesis y ensayos de principios de los noventa destacan las obras del norteamericano Stanley G. Payne y del hispanista y político israelí Shlomo Ben-Amí, quien, en su ensayo sobre los orígenes de la Segunda República, subrayó, como principal causa de su destrucción, la compleja conciliación entre la esperanza depositada por su base popular, por un lado, y las dificultades impuestas por el ejercicio del poder, por otro. Pero sobresale, por encima de todo, la aparición de una monografía de la revista *Ayer*, coordinada por Santos Juliá, con un estado de la cuestión en torno a la *Política de la Segunda República*, cuyo interés radica en la sistematización de los problemas y en las fuentes del conflicto que, a su juicio, fueron más de tipo político e ideológico que económico(90).

Mientras tanto, la historiografía sobre la guerra iba creciendo, actualizándose "a golpe de aniversarios", pero siempre encauzada en el terreno académico, con apoyos de los gobiernos autonómicos o locales y con poca polémica en los medios de comunicación. Juan A. Blanco ha destacado entre sus principales características el conservadurismo metodológico, la persistencia de temáticas tradicionales, la aparición de fuentes conocidas y no explotadas, el desarrollo de la historiografía local y la separación del análisis de la República respecto a la guerra. Y es que, si en su momento, la excesiva vinculación de ambas etapas había emborronado la interpretación de la primera, su excesiva parcelación había estancado el interés y diversificación de la República -la proliferación de análisis territorializados es mera consecuencia del *boom* de los años anteriores- conforme crecía la historiografía sobre otras etapas y nunca decaía, aunque fuera por sus sucesivas conmemoraciones, la derivada de la guerra. Entre la multitud de títulos que generó su cincuentenario(91) -no hubo catedrático o hispanista que se preciara, fuera o no historiador, que

no se viera atraído a ofrecer su interpretación- destaca, por su originalidad en los planteamientos, el coordinado por Tuñón de Lara. No trajo demasiadas novedades el sesentenario, pese a la avalancha de nuevos libros para satisfacer las demandas de un mercado siempre interesado en este período trágico. Los grandes diarios sacaron dossieres de prensa, algunos de ellos encuadrables (como el dirigido por E. Malefakis) e hizo un notable esfuerzo editorial *Historia 16*. La renovación de la historiografía de la guerra se iba produciendo, con un creciente interés por la represión, la vida en la retaguardia, la historia oral y de género o la incorporación de los nuevos enfoques de la historia sociocultural. Pero ahora ya se percibía que, junto al mantenimiento del discurso de la reconciliación (presente en la obra coordinada por J. Tusell y S. Payne) aparecía un ambiente político crispado que se reflejaba también en torno a las responsabilidades de la guerra. Responsabilidades que, obviamente, necesitaban una puesta al día, tarea que, coordinada por Santos Juliá, contó con la brillante colaboración de Julián Casanova, Josep María Solé i Sabaté, Joan Villarroya y Francisco Moreno; por primera vez aparecía, sesenta años después de su final, un primer balance serio y riguroso de las víctimas de la Guerra Civil de uno y otro lado, con correcciones a la baja respecto a las planteadas en su día por Salas Larrazábal para la represión republicana y en sentido inverso para la franquista; era fruto del avance de los estudios territoriales sobre la guerra pero planteaba un mapa incompleto que sigue, aún hoy en día, sin terminar⁽⁹²⁾.

Mientras tanto se había producido un acontecimiento político de enorme importancia en la política española, la derrota electoral del PSOE en 1996, coincidiendo precisamente con el sexagésimo aniversario de la guerra. La crispación, que había estado muy presente en la vida política desde 1992, cesó como por arte de encanto tras la victoria del PP. Fue un paréntesis, como luego se ha visto, Pero en esos momentos, aupado al Gobierno de la nación el centro-derecha, ganó protagonismo el discurso de la "modernidad" y "normalidad" de España, visualizándose entonces un punto de inflexión en el discurso historiográfico. En este nuevo escenario político no cabía ya, por inapropiada y obsoleta, la identificación del partido gobernante con la herencia franquista. Era preciso, por tanto, recuperar y deslindar unas raíces históricas más confortables. Indudablemente, la Restauración borbónica se presentaba como una

etapa muy apropiada en este sentido. Frente a su tradicional leyenda negra -marcada por la sumisión del país a los intereses de una oligarquía y un caciquismo que le habían impedido salir de su atraso y propiciado un falseamiento electoral o el divorcio entre el país "oficial" y el "real"- ahora se valoraba la conquista de un consenso y de una estabilidad hasta entonces desconocidos, que vendrían a suponer el verdadero precedente de la monarquía parlamentaria actual, mientras se alejaba a los militares de la vida político y se ponían las bases para consolidar la industrialización y la modernización económica. Abundaron durante un tiempo artículos de prensa⁽⁹³⁾ a favor y en contra de esta imagen -que, por otra parte, entroncaba con un debate que excedía nuestras fronteras- y que reinterpretaba el régimen canovista desde criterios funcionalistas, como la mejor alternativa posible ante la imposibilidad de consolidar una verdadera democracia durante aquellos años, tanto en España como en los países del Sur de Europa. En este contexto, la recuperación por parte de José María Aznar de la figura de Manuel Azaña -otro rora odiado por la derecha y arrebatado ahora del patrimonio de la izquierda para reivindicarlo en su calidad de nacionalista español- siguiendo la estela iniciada por su "intelectual orgánico", Federico Jiménez Losantos⁽⁹⁴⁾, era la siguiente referencia, junto al canovismo, para borrar definitivamente los antecedentes franquistas del Partido Popular y convertirlo en digno sucesor del centrismo de Suárez. Hasta su presidente-fundador era presentado ahora como un "centrista de toda la vida" y, ante todo, "padre de la Constitución".

Naturalmente, este lavado de imagen de la Restauración ha acabado afectando al balance, hasta entonces bastante consensuado, de la República. Como, por otra parte, ha coincidido con la reivindicación de la memoria de las víctimas republicanas por parte de la sociedad civil, toda una batería de medios de comunicación y fundaciones de cariz conservador han dado cobijo a una serie de escritores que han trazado en la actualidad un discurso revisionista que, de nuevo, pretende reescribir la historia de España: en síntesis, descalifica a la República por ser revolucionaria y alterar los cimientos de un liberalismo y un consenso anteriores que, desde su punto de vista, se ha recuperado merced a una transición política que -sin negar un cierto papel a la izquierda- fue diseñada principalmente por los renovadores procedentes del régimen anterior,

reconvertidos en demócratas. El siguiente paso de este discurso panfletario ha sido convertir la figura de Franco en una especie de modernizador autoritario a la par que salvador del separatismo y del marxismo que hizo posible, aun sin pretenderlo, la recuperación de la democracia. Para ello ha sido necesario recuperar los recursos propagandísticos del mejor Arrarás -"modernizados", por supuesto- para hacerlos pasar como novedosos. De manera que, siguiendo esta argumentación, la Guerra Civil no habría comenzado en julio del 36, sino en octubre del 34, por la colaboración del radicalismo socialista y el separatismo de los nacionalistas catalanes.

En el río revuelto de una coyuntura política marcada por la formación de un tripartito catalán (que ha aventado de nuevo el espantajo del "anticatalanismo"), una derrota electoral mal digerida y contando con las consabidas conmemoraciones (septuagésimo quinto del inicio de la República y septuagésimo del estallido de la Guerra Civil), los éxitos de ventas han quedado garantizados para publicistas como César Vidal⁽⁹⁵⁾ y Pío Moa⁽⁹⁶⁾ -verdaderos iconos de la recuperación de la versión construida por los vencedores-, que han vuelto a vincular el recuerdo de la República con el de la guerra y, por consiguiente, han centrado en aquélla todo el horror y el baño de sangre que tuvo lugar entre 1936 y 1939. Estos escritores han venido a dar el relevo a historiadores mediáticos, ya retirados, como Ricardo de la Cierva y están siendo avalados por algunos historiadores que dirigen universidades privadas e incluso algún hispanista de prestigio. Entre los primeros destaca Alfonso Bullón de Mendoza, antiguo especialista en las guerras carlistas que ha dado el salto al siglo XX para tratar de "aclarar" la polémica en torno a El Alcázar de Toledo y ha organizado sendos congresos sobre la Guerra Civil con motivo del sexagésimo (cuyas actas ha publicado también con L. E. Togores) y septuagésimo aniversario (del que luego hablaremos). Entre los segundos despunta Stanley G. Payne, que ha culminado su deriva reaccionaria en una obra cuyo título es harto explícito: *El colapso de la República, los orígenes de la guerra civil (1933-1939)*⁽⁹⁷⁾. Desde esta perspectiva, se ha forjado una imagen de la República que ha sustituido el trípode "democracia-reformas-problemas (fracaso)", fijado durante las dos décadas anteriores por hispanistas e historiadores profesionales, por el de "revolución-retroceso-disenso", divulgado por este revisionismo neofranquista.

Dado que los historiadores "académicos" han seguido haciendo su trabajo de manera rigurosa, sin apenas molestarse en contradecir de manera explícita la anacrónica propaganda que destila esta *publística* neofranquista, ha ganado un plus de credibilidad la imagen de una República incompetente y caótica, marcada por los dictados de la masonería⁽⁹⁸⁾. Parafraseando al catedrático Julián Casanova⁽⁹⁹⁾, las mentiras sin respuestas se han convertido en una forma simple de manipulación, en "mentiras convincentes".

Volvamos pues al discurso historiográfico solvente de los últimos años para no hacer más propaganda a quienes viven precisamente de la banalización y la tergiversación de nuestro pasado reciente. La celebración del setentenario⁽¹⁰⁰⁾ de la proclamación de la Segunda República posibilitó la aparición de algunos trabajos brillantes pero de un impacto social limitado. Se trata de ensayos, reflexiones y síntesis firmados por el británico Nigel Townson, el polítólogo Manuel Ramírez y dos historiadores y profesores de la UNED, Ángeles Egido y Julio Gil Pecharrromán.

De consulta imprescindible resulta el ensayo crítico de Manuel Ramírez, uno de los mejores especialistas en las cuestiones políticas del período republicano. Su análisis de uno de los temas más recurrentes en los últimos quince años, las causas del fracaso de la República, parte de un discutible planteamiento intelectual, pues afirma escribir "sin carga doctrinal" y desde el convencimiento de haber sido superada la dicotomía "Monarquía o República"; pero no se limita a reproducir los factores ya conocidos (la fragilidad del sistema de partidos o el pluripartidismo extremo) sino que introduce otros elementos que resultan de mayor interés, como el escaso grado de socialización política (ante el insuficiente esfuerzo para difundir los valores republicanos) y la debilidad del consenso republicano ante el modelo a implantar. Por otra parte, destaca el papel de Azaña, el político más "moderno" de una República que no se distinguió, en la práctica, por asumir criterios de modernidad política, del que resume su pensamiento en la ecuación "República = democracia = España", pues considera que para el político alcaláinó, la solución para los problemas de España pasaban por una sistema republicano, moderno y democrático.

La revalorización del papel de Azaña, desde su faceta de político democrática y liberal, negada por algunos autores últimamente, está tam-

bién presente en el capítulo de Ángeles Egido en un libro coordinado junto a Mirta Núñez sobre las raíces históricas y las perspectivas de futuro del republicanismo español, cuyo contenido es más amplio en el tiempo y no sólo circunscrito a la Segunda República; Egido, que no oculta su admiración por Azaña, aprecia en su trayectoria política un único error de bulto, su ingenuidad.

En el prólogo al citado libro de Egido y Núñez, el británico Townson ha destacado la contribución del republicanismo al debilitamiento del sistema canovista en los ámbitos cultural y social, más que en el político, pese a que ha sido infravalorado por la debilidad parlamentaria de sus partidos. Pero, sin duda, la mayor aportación de este hispanista ha sido su amplia monografía sobre *La República que no pudo ser*. Dedicada a revalorizar el papel del Partido Radical, el autor ha analizado de manera detallada el segundo bienio republicano, el más desatendido historiográficamente, y lamentado la falta de colaboración de las fuerzas más centristas del republicanismo.

No obstante, si hubiera que destacar un historiador capaz de compatibilizar el rigor con la divulgación habría que reservar un lugar especial a Julio Gil Pecharromán. Sus obras de síntesis publicadas durante las últimas dos décadas, con diferentes ediciones (dirigidas, en ocasiones, a los estudiantes universitarios y, en otras, al gran público) han conseguido acercar al lector a la complejidad de una etapa fundamental para entender el presente democrático y en la que los proyectos modernizadores desde el punto de vista social y político chocaron con una difícil coyuntura económica y, sobre todo, con una fuerte resistencia por parte de los sectores más inmovilistas y tradicionales.

Descendiendo al campo de las monografías⁽¹⁰¹⁾, estos últimos años han recobrado interés las publicaciones sobre la educación, la cultura, los intelectuales y las mujeres republicanas y han aparecido estudios sobre temas antes apenas explorados como la relación de la República y los judíos (contradicторia entre la defensa de la cuestión judía en foros internacionales, por un lado, y la más titubeante y timorata apertura de nuestras fronteras para la entrada de aquéllos, por otro), la política del libro y la lectura, las creaciones de la vanguardia artística o la vitalidad periodística del quinquenio republicano.

Aprovechando las conmemoraciones de 2006, han vuelto a publicar-

se algunas síntesis sobre la República y la guerra, entre las que cabe destacar la coordinada por Santos Juliá⁽¹⁰²⁾ y la escrita por Gabriele Ranzato⁽¹⁰³⁾. Cuando la tendencia en los años anteriores era separar ambos períodos, la doble celebración comentada ha posibilitando la vuelta a su estudio conjunto. La primera de ellas es, en realidad, una reedición de algunos trabajos ya publicados anteriormente, entre ellos del fallecido Javier Tusell y de la actual ministra de Educación, Mercedes Cabrera. Sin embargo, la segunda introduce elementos novedosos, bucea en los orígenes de la "tragedia española" -que recuerda el "laberinto" del que habló, décadas atrás, Brenan- y aporta una interpretación muy sugerente a la pregunta clave que se plantea el autor, ¿por qué fue derrotada la democracia española en los años treinta? Para este hispanista italiano, la clave no está sólo en sus enemigos -que fueron potentes, tanto los partidarios de la reacción como los de la revolución-, sino en su propia debilidad y en la imposición de una política "a la jacobina" que violó, en ocasiones, las propias libertades democráticas; sólo que, a diferencia de quienes se han centrado en sus carencias internas -en las que tanto han insistido autores como Juliá-, Ranzato otorga un papel relevante a los límites del "internacionalismo" de los grandes países respecto a la democracia liberal española y advierte de la necesidad de no incurrir en una suerte de anacronismo al intentar valorar modelos de democracia tan lejanos en el tiempo como el actual y el de los años treinta.

A rebufo de los fastos de 2006 han seguido apareciendo novedades de diferente factura. La más destacable es la firmada por Julián Casanova⁽¹⁰⁴⁾ que, como las anteriores, trata ambos períodos, República y Guerra Civil, conjuntamente. Publicada por las editoriales Crítica y Marcial Pons como volumen octavo de una novedosa *Historia de España* coordinada por Josep Fontana y Ramón Villares -que da el relevo a las ya clásicas de Alfaguara y Labor, dirigidas en los años setenta, respectivamente, por Miguel Artola y Manuel Tuñón de Lara-, tiene una evidente vocación divulgadora y es, por encima de todo, una excelente puesta al día de la España de los años treinta.

Pese a la enorme bibliografía publicada hasta el momento, falta todavía una síntesis⁽¹⁰⁵⁾ que, a la luz de las investigaciones locales, pueda dar una visión más completa de las diferentes percepciones de la República en los distintos rincones de España. Huelga advertir que no se vivió de

la misma forma en la capital de España que en provincias del interior, donde los elementos de continuismo y ruptura se habían ido entremezclando. Naturalmente, esto no parece que satisfaga las demandas de los lectores ávidos de fijar ideas simples, que prefieren a autores expertos en el uso de argumentos maniqueos, grandes titulares y un lenguaje ameno.

Por último, parece útil plantear una reflexión que entronque con los debates historiográficos de los últimos años: ¿puede seguir manteniéndose la tesis del "fracaso" para la Segunda República cuando este sustantivo ha sido desterrado ya de nuestra historiografía para otros procesos históricos? Evidentemente, el experimento para poner en marcha un sistema democrático en los años treinta quedó frustrado. Pero también la llamada "primavera de los pueblos" de 1848 fue derrotada cuando estalló y, sin embargo, sus principios ideológicos y anhelos de cambio acabaron triunfando a largo plazo. Y ¿acaso no salió derrotada, a corto y medio plazo, la obra de las Cortes de Cádiz? Sin embargo, nadie habla de fracaso en este caso. Pues el mismo razonamiento cabe aplicar a la experiencia republicana española: lo que resultó aplastado por una Guerra Civil -que no fue tan "inevitable"⁽¹⁰⁶⁾ como se ha dicho machaconamente- ha podido triunfar cuatro décadas después, con mimbres diversos pero con raíces comunes.

Setenta y seis años después del mítico 14 de abril de 1931 es tan notorio el arduo trabajo de los historiadores para interpretar este período fundamental como escaso su poder de penetración social, probablemente por no haber acertado en la forma de transmitir estos conocimientos. Por otra parte, se ha insistido en los últimos años más en los fracasos que en sus logros y convendría retomar el análisis de la República desde una perspectiva más social y cultural. Porque nuestro sistema democrático actual, teóricamente "superior" al de los años treinta, tiene serios déficits en el ámbito participativo. Convendría recordar, al respecto, la notable talla intelectual de muchos de aquellos constituyentes republicanos o el amplio abanico de opciones que tenían los electores para elegir a sus representantes, merced a las listas abiertas. Y qué decir de la explosión de libertad individual, compromiso cívico -en España han predominado las "religiones cívicas" pero nunca se ha alcanzado una "cultura cívica" homogénea⁽¹⁰⁷⁾- y renovación cultural que generó la experiencia republicana.

Obviamente, cuando se pretenden recuperar este tipo de argumentos hay autores que vuelven a resaltar la imagen en negativo. Stanley G. Payne ha recuperado la idea de que el golpe militar sobrevino porque la República estaba colapsada debido a su patrimonialización por los republicanos, su violación de los procedimientos democráticos y la violencia desatada en la primavera de 1936. Sin embargo, la República no estaba colapsada y no pudo ser derribada ni por fascistas ni por bolcheviques, sólo por la traición de unos generales. En este sentido, el último ensayo de Rafael Cruz ha denunciado el "mito del cadáver republicano" (que algunos prefieren llamar colapso o quiebra) y destacado la fortaleza de la República pese a la naturaleza de los conflictos con que tuvo que lidiar; desde una perspectiva sumamente novedosa, valiéndose de la interdisciplinariedad y la historia comparada, ha estudiado la construcción social y cultural de los mitos sobre la violencia política de 1936, el doble proceso de "invención" de octubre de 1934 (antifascista y antirrevolucionario), las estrategias de la derecha para utilizar el discurso del miedo con el fin de conseguir la intervención militar y la construcción ideológica de una confrontación armada entre la llamada "comunidad popular" y el "pueblo católico", que reclamaban para sí la condición en exclusiva de ciudadanía. Sobre éste y otros argumentos volveremos más adelante pues su contenido aborda temas sustanciales de nuestro ensayo como el alcance de la política religiosa dentro de la "revolución cultural", la violencia política o la naturaleza de los conflictos sociales⁽¹⁰⁸⁾.

El mencionado ensayo del profesor Cruz es el más sugerente de un alud de publicaciones aparecidas con motivo del septuagésimo aniversario de la Guerra Civil. En esta línea de explorar nuevos enfoques sobre la guerra desde una perspectiva cultural es una referencia ineludible la obra colectiva (en la que participa el propio Cruz) editada por los profesores británicos Chris Ealham y Michael Richards, donde se apuesta por una compleja interacción entre factores nacionales y locales. Con planteamientos menos renovadores pero con un mayor impacto en nuestro país, debido a la existencia de una edición española, hay que reseñar los libros de hispanistas que, hasta ahora, eran más conocidos por trabajos referidos a otros temas y épocas, como Bartolomé Bennassar (que ha repartido responsabilidades y mostrado una cierta equidistancia entre los bandos en *El infierno fuimos nosotros*), Helen Graham (que ha enfocado el

tema de la "no intervención" no tanto desde sus aspectos diplomáticos como en relación a sus repercusiones para la legitimidad política y el aislamiento internacional de la República) o Anthony Beevor; pero también hispanistas ya consagrados en el estudio de los años treinta, como Paul Preston⁽¹⁰⁹⁾.

Incluso la efeméride ha contado, en este caso, con un congreso "oficial", convocado por primera vez por el Ministerio de Cultura; no han faltado tampoco los organizados por los gobiernos autonómicos ni, por supuesto, los "paraacadémicos" o alternativos. Al frente del primero de ellos, el más ambicioso, había un comité científico "plural" y solvente (con Alicia Alted, Álvarez Junco, Martín Aceña, García de Cortázar, bajo la dirección de Santos Juliá) y no se ha echado en falta ninguna de las autoridades en la materia (por allí pasaron Jackson, Fraser, Malefakis, Carr, etcétera). Muy diferente al "paralelo" organizado por el que en ese momento era rector de la universidad privada valenciana CEU Cardenal Herrera (y reciente rector del CEU San Pablo de Madrid) Alfonso Bullón de Mendoza, con la presencia de la flor y nata del revisionismo (los Moa, Vidal, de la Cierva y Payne, que también fue invitado al otro congreso, al "oficial") para dar resonancia "universitaria" a quienes no tienen tanta solvencia académica. Si aquél pretendía mostrar las novedades historiográficas de la última década (incluidos la represión, el exilio o las dimensiones internacionales), el segundo estaba más interesado en mantener las responsabilidades de la izquierda, el golpe "preventivo" y demás mitificaciones. La Universidad de Castilla-La Mancha se adelantó a los anteriores, celebrando en septiembre un Congreso sobre la Guerra Civil en el ámbito castellano-manchego aunque su ámbito cronológico excedía ampliamente los límites marcados por el trienio 1936-1939. Bienvenidos todos ellos ¿pero qué tendrá la Segunda República que no da pie a congresos de tal resonancia?

1.4. La política laicizadora republicana como coartada del revisionismo.

La llamada "cuestión religiosa", iniciada ya en las Cortes de Cádiz, fue una de las más importantes herencias recibidas por la República y contribuyó a exacerbar los ánimos más aún que los otros grandes problemas heredados (el militar, el agrario y el territorial), aunque la verdadera

crisis de aquélla se generara más bien en éstos últimos⁽¹¹⁰⁾. De hecho, los sublevados transmitieron una imagen de la República empeñada en la "descristianización" y sus dirigentes fueron convertidos en agentes de la "persecución religiosa", lo que vino a justificar la transformación de una larga contienda civil en una "guerra de liberación" y "cruzada" contra los impíos. En consecuencia, las víctimas de los "rojos" devinieron en "caídos por Dios y por España" y, tras la victoria franquista, se inició un largo corpus bibliográfico de literatura memorialística y martirial que fue usada, fundamentalmente, como arma de propaganda durante su larga dictadura, cuyo influjo penetró ampliamente en los relatos históricos⁽¹¹¹⁾. De sus pormenores nos ocuparemos en otro capítulo.

Todavía en el tardofranquismo perduraban las imágenes forjadas sobre el tema tres décadas antes. La encuesta realizada en los años sesenta por Víctor Manuel Arbeloa entre historiadores y políticos, acerca de la actitud de la Iglesia frente a la Segunda República, reflejaba una dualidad que no había superado aún el conflicto de los años treinta: para unos, había sido perseguida de manera gratuita porque los católicos habían hecho todo lo posible para convivir con aquélla y, en consecuencia, relacionaban las matanzas de eclesiásticos de 1936 con las intenciones de los republicanos de 1931; para otros, sin embargo, la República había empeñado sin ánimo de revancha y fue la Iglesia la que se dedicó a sabotear desde el primer momento al nuevo régimen y, por lo tanto, juzgaban la actitud de aquélla en 1931 a la luz de la *Carta Colectiva* de julio de 1937⁽¹¹²⁾.

Apoyado en los nuevos aires conciliares y la necesidad de conquistar espacios de libertad, el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los años treinta se convirtió en un tema de necesario tratamiento por parte de los investigadores españoles. No ha sido la llamada "historia eclesiástica"⁽¹¹³⁾ un lugar demasiado proclive a la renovación historiográfica pero, en la medida de lo posible, ha ido reflejando una cierta evolución desde una órbita institucional (y limitada, a lo sumo, a las relaciones entre los poderes civil y religioso) hasta una concepción más preocupada por sus conexiones con la sociedad, las creencias y, en definitiva, participando en el giro cultural que ha vinculado la historia religiosa a la historia sociocultural, con especial protagonismo del anticlericalismo y la masonería. Por otra parte, el tema ha ido dejando -no sin dificultades- de ser un patrimonio de historiadores eclesiásticos y católicos para pasar a

ser un objeto de estudio abierto a posiciones menos comprometidas y más críticas. Y, como era previsible, también se ha convertido en uno de los pilares de la literatura revisionista. Donde queda aún mucho camino por andar es en el terreno de una verdadera "historia desde abajo" de la acción de la Iglesia, sobre todo en relación a las creencias, devociones sociales y movilizaciones masivas⁽¹¹⁴⁾.

Sobre la política religiosa de la República y la guerra⁽¹¹⁵⁾ hubo trabajos muy meritorios en los años setenta y ochenta, que han sido clasificados en dos grandes tendencias⁽¹¹⁶⁾ : a) la institucional-apologética (más preocupada por defender a la Iglesia y destacar la labor "descristianizadora" de la República), entre los que destacan Vicente Palacio Atard o Vicente Cárcel Ortí; y b), la renovada-neutra, en la que también hay clérigos (Hilari Raguer, Fernando García de Cortázar), secularizados (Víctor Manuel Arbeloa) e historiadores seglares de diversas tendencias (Antonio Fernández y Manuel Tuñón de Lara, entre otros).

Especial interés tuvo la pionera labor de Víctor Manuel Arbeloa en los estudios solventes sobre el anticlericalismo español contemporáneo y, sobre todo, su edición del *Arxiu Vidal i Barraquer*, en colaboración con Miquel Batllori. Esta monumental obra en edición bilingüe y publicada en siete tomos, aparecidos entre principios de los setenta y mediados de los ochenta, recogió la correspondencia del cardenal de Tarragona, Francesc d'Asís Vidal i Barraquer, uno de los principales protagonistas de la Iglesia española de los años treinta, en especial en el primer bienio republicano. Como quiera que la transcripción documental se acompaña de abundantes notas bibliográficas y biográficas, así como de una introducción sobre el contexto en el que se encuadraban, se considera una fuente documental básica y una guía imprescindible para conocer las relaciones Iglesia-Estado durante la Segunda República. Pese a que no deja de ser una documentación parcial e incompleta, como es lógico, su publicación marcó un punto de inflexión, pues permitió que se pudiera estudiar desde entonces con mayor objetividad un tema tan espinoso. También es un clásico el libro de Fernando de Meer sobre el tratamiento y los debates en torno a la política laicista en las Cortes Constituyentes.

Por otra parte, los aspectos religiosos durante la Guerra Civil son bien conocidos a partir de los excelentes trabajos del benedictino Hilari Raguer y del jesuita Alfonso Álvarez Bolado. La completa obra del pri-

mero de ellos, imprescindible para cualquier estudio del conflicto político-religioso de los años treinta, representa la interpretación más crítica y seria que hacia los comportamientos eclesiásticos haya publicado un clérigo en España. En cuanto al segundo, ha elaborado el trabajo más riguroso sobre el cardenal Gomá, que fue el primado de España en los últimos años de la República hasta su muerte, al principio de la posguerra.

Más parcial resulta la obra de otro jesuita, Vicente Cárcel Ortí, quien, a diferencia de los anteriores, no se suele "quitar el hábito" a la hora de escribir. El resultado es una doble aproximación a la llamada "persecución religiosa" -que según él se inició ya en 1931 y continuó durante la guerra- cuya finalidad está conectada a la causa de las beatificaciones de los llamados "mártires de la cruzada". El propio Raguer⁽¹¹⁷⁾ ha cuestionado las bases científicas de estos trabajos por equiparar el sectarismo de los años de paz con los asesinatos de eclesiásticos durante la guerra.

Algunos hispanistas⁽¹¹⁸⁾ (como la británica Frances Lannon, el italiano Alfonso Botti o, más tarde, el canadiense William J. Callahan) han trazado una visión de larga duración del tema, desde posiciones críticas con la Iglesia y los católicos, y no sólo con las medidas laicistas republicanas, que han permitido valorar de manera precisa los orígenes y consecuencias del tema.

Teniendo en cuenta estos trabajos, a principios de los noventa se había elaborado un discurso que se podría resumir así:

1) La cuestión religiosa fue uno de los problemas más vetustos y complejos que heredó la República y, a la postre, una de las principales razones de su hundimiento.

2) Ni la Iglesia fue una víctima gratuita, ni los gobernantes republicanos supieron anteponer la consolidación de la República a los deseos de venganza contra el confesionalismo anterior. Aquella no hizo lo suficiente para ganarse adeptos entre los simpatizantes republicanos y ésta no supo buscar la complicitud de los católicos más "liberales".

3) Pese a aglutinar dos grandes frentes políticos que acabaron chocando entre sí, no fueron tan monolíticos los bloques, pues tanto en el campo católico como en el de la izquierda republicana o socialista se apreciaron diferentes voces y estrategias. Sin embargo, los sectores más dialogantes, de uno y otro lado, fueron marginados.

Contra esta visión ponderada y compleja ha reaccionado en los

noventa una corriente historiográfica vinculada al Opus Dei que, contando con la cobertura de las editoriales Rialp y EUNSA, ha vuelto a replantear el tema desde posiciones más maniqueas, con Gonzalo Redondo y Francisco Martí Gilabert como representantes más destacados. Los dos gruesos volúmenes de la obra del primero ofrecen una información documental inmensa pero un sesgo interpretativo notoriamente antirrepublicano. Y el segundo, además de incidir en la actitud abiertamente antirreligiosa de la República desde el primer momento, tacha de errónea la táctica apaciguadora vaticana, en una línea no muy diferente de la mantenida en su día por Eugenio Vegas Latapié, fundador y animador de *Acción Española*.

Estas obras han sido la base sobre las que se ha alimentado una literatura revisionista que ha recuperado el manido discurso de la intolerancia anticatólica mostrada por los gobernantes republicanos, pero aderezándolo con nuevos argumentos. Uno de sus mejores divulgadores es, actualmente, el politólogo Manuel Álvarez Tardío⁽¹¹⁹⁾, cuya tesis sobre la centralidad de la "revolución religiosa" en el diseño de la acción de gobierno y el discurso de la coalición republicano-socialista le ha introducido en el amplio mercado que disfrutan los libros que abordan los errores cometidos en el pasado por la izquierda española.

No muy alejado de esta línea interpretativa, y amparado por la propia editorial de la Universidad de Navarra, hay que destacar una novedosa obra sobre *Los papeles perdidos*⁽¹²⁰⁾ del cardenal Segura. Este libro, sobre Pedro Segura y Sáenz, ha supuesto un avance notable para el conocimiento de uno de los protagonistas de la Iglesia española de la primera mitad del siglo pasado. Sus páginas confirman la complementariedad e identificación de intereses del monarca y el primado y, por ende, parecen dar la razón, aunque no lo pretenda el autor, a quienes consideraban imprescindible que, una vez exiliado el Rey, debía hacer lo propio su cardenal predilecto. Ahora bien, sin negar el acopio de información que proporciona su autor, no es una obra tan rica para el investigador como el monumental *Arxiu Vidal i Barraquer*, pues carece de un corpus documental mínimo. Este sesgo lo suple la publicación de la documentación del archivo del primado, desde julio de 1936 hasta diciembre de 1937, dirigida por José Andrés-Galllego y Antón M. Pazos⁽¹²¹⁾.

Todo ello obliga a replantear el problema desde la doble perspectiva

de la política laicista de la República y de la reacción católica. De los por-menos y de sus ingredientes nos ocuparemos en otros capítulos. También de su uso como arma de combate a la hora de matar o morir. Se trata ahora de hacer una valoración más global de lo acontecido desde abril de 1931 hasta julio de 1936.

En líneas generales, se puede decir que la política laicista republicano-socialista fue tan desafortunada como explicable. Desafortunada porque no hubo acierto ni en el diseño ni en la aplicación: no se podía secularizar una sociedad por decreto ni era factible, en un país como España, establecer una hegemonía republicana sin incluir progresivamente a los católicos en el sistema⁽¹²²⁾. De "error estratégico" ha calificado Helen Graham la falta de visión de los gobernantes republicanos, al enajenarse a la gran mayoría de los católicos (por no calcular la enorme fuerza movilizadora que tenían las lealtades religiosas y la piedad en la España de entonces) y al bajo clero, al que cortó el apoyo financiero pese a que, según ella, no había reaccionado con tanta hostilidad como buena parte de la jerarquía⁽¹²³⁾.

Explicable por varios motivos: a) porque los gobernantes republicanos pretendían acabar con el intrusismo eclesiástico en los asuntos públicos, resaltar la soberanía estatal y "republicanizar" a los españoles desde unas bases laicas; b) como una especie de ajuste de cuentas histórico, debido al peso excesivo de la Iglesia católica en el pasado más reciente; c) porque el anticlericalismo era una cultura política compartida por la izquierda española que permitía, por tanto, aglutinar a fuerzas tan heterogéneas como las que integraban la coalición republicano-socialista; y d) por la gran presión popular de las bases anticlericales, que hicieron que se desbordara la legislación laica⁽¹²⁴⁾. El resultado fue muy negativo porque, lejos de dar una solución a la cuestión religiosa y de consolidar la República supuso una crisis del sistema que no pudo superar. Sin embargo, pretender juzgar la experiencia republicana básicamente por su política religiosa sería, siguiendo un símil futbolístico, como descalificar el deporte por la violencia de sus aficionados más radicales.

Aunque, en el momento presente, España sea considerada una nación "moderna", europea, la situación era, obviamente, muy diferente en el primer tercio del siglo pasado. De ahí que nuestros intelectuales de entonces dirigieran su mirada a Europa, depositando en la europeización

de España la solución a sus males. Esta modernización⁽¹²⁵⁾ ligada a Europa vendría marcada por su progreso científico y técnico (así lo veía, entre otros, Ramón y Cajal), del pensamiento (Ortega y Gasset) y político (Azaña), pero también por su avanzada laicización. El modelo a seguir para algunos de ellos era la republicana Francia, que contaba con un Estado aconfesional ya asentado desde hacia varias décadas. Ahora bien, en el país vecino, la laicidad fue un proceso progresivo que vino a consolidar una Tercera República cuando ésta ya había asistido a varios cambios de rumbo. Por el contrario, en España se hizo desde los primeros compases del régimen republicano y de manera precipitada.

En cualquier caso, calificar la labor republicana en este ámbito como "revolución religiosa" es un buen titular mediático pero resulta discutible si se pretende elevar a categoría historiográfica. Hasta hace poco, aquélla parecía una noción limitada a la ruptura luterana y calvinista de la primera mitad del siglo XVI, pero, debido a su indudable utilidad descriptiva, ha sido utilizada más recientemente -de manera simultánea aunque sin aparente influencia mutua- para otros procesos históricos por Manuel Álvarez Tardío⁽¹²⁶⁾ y por Marcel Gauchet⁽¹²⁷⁾, un pensador francés del que nos ocuparemos en otro capítulo. Si en la concepción *gauchetiana* su uso es más genérico -descubre diferentes revoluciones religiosas a lo largo de la historia, conforme se han ido produciendo cambios políticos-, en manos del joven politólogo español resume el ataque frontal que la República efectúa contra la libertad de conciencia y los católicos. No se puede negar la presencia de dicha expresión en el discurso político (rastreada sistemáticamente por éste) o que las relaciones entre la Iglesia y el Estado experimentaron un giro de ciento ochenta grados desde abril de 1931. Pero en un asunto como éste, cargado de matices, no deben confundirse las soflamas con la praxis política. ¿Acaso fueron homogéneos los discursos y tácticas, tanto de los diferentes representantes de la izquierda republicana y obrera como de la jerarquía eclesiástica, los seglares y las derechas?⁽¹²⁸⁾ ¿Se pretenden obviar las críticas anticlericales al propio orden político republicano por su supuesta condescendencia con el clericalismo cuando tuvo que aplicarse la legislación que desarrollaba la Constitución?⁽¹²⁹⁾ ¿Cómo se hubiera aplicado la legislación laicista sin la presión popular⁽¹³⁰⁾? En definitiva, no puede convertirse el lenguaje político en teoría historiográfica, sobre todo cuando su pretensión últi-

ma es negar la esencia democrática del régimen nacido el 14 de abril e incidir en su sustancia revolucionaria e intolerante para, de paso, justificar su necesaria derrota.

Se han utilizado expresiones más dulcificadas como "regalismo extremo" o "cesarismo irrefrenable" (empleadas respectivamente por dos autoridades en la materia como William J. Callahan y José Manuel Cuenca Toribio) para calificar el control del Estado sobre el ejercicio público del culto que, a la postre, resultó un error que acabó pagando la República⁽¹³¹⁾. Y particularmente preciso resulta el esquema planteado al respecto por Gustavo Suárez Pertíerra⁽¹³²⁾, mezcla de elementos de diferente procedencia. Para este catedrático de Derecho Eclesiástico, la República practicó, por un lado, un modelo laicista no neutral, con un papel intervencionista del Estado para limitar el derecho de libertad religiosa y de conciencia al ámbito privado, someter a la autorización preceptiva cualquier ejercicio público de culto y reducir la influencia de las órdenes religiosas en materia de la enseñanza; desde este prisma, hay que valorarlo como una reacción frontal contra el sistema histórico de confesionalidad, que resultó particularmente lesivo para la Iglesia. Pero, por otro lado, también actuó con posiciones de genuina laicidad -aunque tuvieran también una lectura en clave anticlerical por constituir un pulso contra el clericalismo- al decretar la libertad de cultos y la no obligatoriedad de la instrucción religiosa, la regulación del divorcio y de los cementerios civiles o la prohibición de las subvenciones estatales a la Iglesia, desde su legítima pretensión de modernizar la sociedad y secularizar las instituciones.

Si en algo fue revolucionaria la República fue, básicamente, en el ámbito de la cultura. Rafael Cruz⁽¹³³⁾ ha centrado su interés en la "revolución cultural" republicana, un concepto que (aunque plantea ciertas reservas epistemológicas y es difícil desprenderlo de adherencias que entroncan con experiencias totalitarias del siglo XX) sitúa en un doble ámbito, el educativo y el identitario. En este último punto, el más sugerente y novedoso, este profesor de Historia de los Movimientos Sociales ha analizado la pugna entre dos identidades enfrentadas y antagónicas que pretendían representar en exclusividad al "pueblo". La primera, la "comunidad popular", forjada durante la República a partir de la exclusión del catolicismo, es fruto del proyecto de "republicanizar" y naciona-

lizar a los españoles sobre bases diferentes a las que identificaban la idea de España con las raíces católicas. La segunda, reforzada por el sentimiento de "persecución" en la primera legislatura, consiguió excluir a aquélla en el segundo bienio, aunque se llegó a rehacer y pudo celebrar su triunfo en febrero de 1936; ambas se fueron difuminando y disolviendo en el marco de identidades enfrentadas en la primavera de 1936, en donde la lucha por la representación fue intensa entre el pueblo republicano, la comunidad urbana y la fraternidad obrera, por un lado, y el pueblo católico y la comunidad local tradicional, por otro. Desde esta perspectiva, queda impugnada la tesis de Álvarez Tardío (al que no cita en ningún momento) por dos motivos: a) al trasladar el centro de gravedad de las transformaciones republicanas de lo religioso a lo cultural, sin negar por ello sus avances democráticos; y b) al destacar el carácter más moderado de la legislación laicista de la Segunda República española en relación a la aplicada por la izquierda republicana francesa en el primer lustro del siglo XX, la revolución portuguesa en 1910, los revolucionarios mexicanos o los bolcheviques. En realidad, la experiencia republicana española exploró la vía identitaria con menos éxito que en Francia y no llegó al nivel marcado por la normativa legislativa religiosa de sus vecinos; sin embargo, los superó ampliamente en relación a la movilización anticlerical, a la presión de sus bases según ha demostrado Barrios Rozúa y la violencia de sus actos.

Mientras la sombra de los errores en materia religiosa continúa siendo enormemente alargada, marcando negativamente el conjunto de la experiencia republicana, su labor en el terreno educativo se ha proyectado hasta el presente con más luces que sombras, sobre todo en el ámbito de la primera enseñanza. Sin embargo, no es un asunto que se pueda tratar al margen de la política religiosa, con la que está claramente imbricado⁽¹³⁴⁾; la "cruzada educativa" republicana, se hizo contra la Iglesia, que fue excluida del sistema de enseñanza, tras marginarse el ideal de laicismo neutralista de la Institución Libre de Enseñanza por otro más maximalista⁽¹³⁵⁾. Porque la revolución educativa suponía acabar con la hegemonía eclesiástica sobre la enseñanza y la "revolución en las conciencias", que correspondía a la escuela según Rodolfo Llopis⁽¹³⁶⁾, implicaba una acción libertadora del espíritu humano incompatible con los dogmas religiosos.

En cuanto a la valoración de la reacción católica frente al laicismo republicano, ha suscitado una gran controversia. La historiografía elaborada por eclesiásticos (y por algunos seglares muy militantes) ha trazado una imagen demasiado dulcificada de la Iglesia, sometida a una agresión gratuita de una República que no tuvo en cuenta su primera reacción, pretendidamente conciliadora. Muy diferente es la visión de quienes la han llegado a presentar tan agresora como víctima⁽¹³⁷⁾. Parece cada vez más evidente que la exclusión del primer bienio pudo ser contrarrestada en el segundo por una jerarquía y unos seglares que supieron poner en marcha un movimiento social exitoso, con potentes organizaciones en el ámbito político y del apostolado.

En cualquier caso, se impusieron las posturas más extremas dentro del clericalismo y del anticlericalismo, que se retroalimentaron, fagocitando las posiciones más moderadas o dialogantes; estas últimas, representadas por el propio Vidal o por Ángel Osorio y Gallardo, por un lado, y Fernando de los Ríos, por otro, e incluso, en determinadas actitudes y posicionamientos de Gil Robles, Lerroux o el mismo Azaña, quedaron engullidas por quienes apostaban por subir el tono del enfrentamiento para tensar el pulso y buscar una suerte de venganza contra la Iglesia, por una parte, o la desestabilización de la República, por la otra.

Para justificar esta línea argumental se analizará más adelante tanto el calendario de este pulso como sus causas y sus trágicas consecuencias. A día de hoy se puede decir que la pugna entre el poder político y el religioso por detentar el control social y el choque cultural que generó resultó enormemente potente por ambas partes. Y en los próximos años dispondremos de nueva luz al respecto. Un depósito documental que ha estado vetado para los investigadores hasta septiembre de 2006, los fondos del Archivo Secreto Vaticano⁽¹³⁸⁾ posteriores a 1922, la documentación generada durante el pontificado de Pío XI, puede aportar, presumiblemente, novedades sustanciosas al tema, sobre todo en relación a la situación y preparación del clero español; o, una vez estallada la guerra, respecto al grado de conocimiento real de lo que sucedía en ambas retaguardias o las gestiones diplomáticas de la curia respecto a cuestiones humanitarias.

Pero antes de entrar en materia, se requiere precisar con rigor el marco conceptual y confrontar todos los perfiles del conflicto (antes y

durante de la guerra) así como las diferentes esferas del problema (teoría y práctica) haciendo para ello un estudio comparado, a partir de estudios monográficos de ámbito local o regional.

2. EL MARCO CONCEPTUAL

"...¡Ah! Pobre catolicismo español, que no ha llegado nunca a ser cristiano(...)"

(Fernando de los Ríos, *El Socialista*, 24-10-1933)

"Estas miserables turbas que queman iglesias, destrozan imágenes (...), asesinan curas y frailes, no lo hacen por ateísmo. El ateo no se ensaña así, lo hacen por desesperación. Desesperados de no poder creer, de no acertar a creer en algo"

(Miguel de Unamuno, carta enviada a Lorenzo Giusso,
21-11-1936)⁽¹⁾

2.1. Clericalismo y anticlericalismo.

Clericalismo y anticlericalismo son dos caras de la misma moneda. Se trata de términos complejos de definir, poliédricos, cuyo protagonismo en la España contemporánea es incuestionable, al igual que su retroalimentación. Sus propias percepciones recíprocas (sobre el peligro laicista, por un lado, o clerical, por otro) fueron mitificados para impulsar la movilización⁽²⁾. Naturalmente, dado que el segundo nace como reacción a aquél, la secuencia habitual es que el clericalismo antecede al anticlericalismo. Así se ha demostrado para el caso francés y también para el español, incluso en coyunturas tan complejas como la finisecular⁽³⁾. Por otra parte, ambos vocablos comparten un cierto sentido peyorativo⁽⁴⁾ y una marcada polisemia, con una doble perspectiva (reacción en negativo y propuesta en positivo⁽⁵⁾) y un doble sentido (primitivo y moderno). Sin embargo, han tenido un diferente tratamiento en nuestra historiografía, que ha primado los estudios del anticlericalismo⁽⁶⁾ y ha descuidado los del clericalismo, mientras han sido contados los intentos por relacionar ambos fenómenos a la vez⁽⁷⁾.

El diccionario de la RAE define el "anticlericalismo", de manera insuficiente, como una doctrina contraria al clericalismo o una animosidad contra el clero. Esta forma de entender el anticlericalismo en negativo -como oposición a la injerencia del clero en la vida pública- debe complementarse con otra más en positivo y moderna, en relación al proceso de secularización de la sociedad, como una manera de concebir el papel

del hombre en una sociedad que se moderniza y, por tanto, se seculariza⁽⁸⁾. Esta segunda vertiente del fenómeno es la que marca la diferencia con el anticlericalismo primitivo, que hunde sus raíces en el medievo; a diferencia de éste, el contemporáneo pasa de las palabras o las sátiras a los hechos, acompañándose de una expresión de violencia que es fruto de un credo político y de una acción movilizadora inexistente antes del siglo XIX⁽⁸⁾.

El anticlericalismo, en general, o la violencia anticlerical, en particular, ha concitado el interés de los científicos sociales⁽¹⁰⁾ y, en especial, de antropólogos (Julio Caro Baroja, uno de los pioneros, o, más recientemente, de Manuel Delgado) y polítólogos (Alberto Reig Tapia) desde perspectivas metodológicas diferentes a los historiadores, como puede apreciarse en la relativa "atemporalidad" que prima en sus enfoques. Los primeros historiadores que allanaron el camino de la renovación de este tema fueron Víctor Manuel Arbeloa, desde los años setenta, y José Álvarez Junco, en los ochenta, lo que nos ha permitido contar en la última década con síntesis de buena factura (como las coordinadas por Rafael Cruz en 1997 o por Emilio Laparra y Manuel Suárez Cortina en 1998) y algunas monografías regionales cuyo interés rebasa ampliamente el marco territorial investigado. En estos trabajos⁽¹¹⁾, el anticlericalismo ha encontrado una caracterización muy diferente de aquellas visiones distorsionadas propias de la posguerra de la que también se ha desmarcado, de alguna manera, un eclesiástico como Manuel Revuelta. Diferente es el caso del sacerdote Ángel David Martín Rubio⁽¹²⁾ quien, pese a haberse postulado como un renovador de los estudios sobre la violencia anticlerical, se puede incluir dentro del panorama revisionista neofranquista.

Además del problema conceptual está su incardinación en el giro sociocultural experimentado por la historiografía en las últimas décadas, conforme el anticlericalismo ha sido abordado de manera interdisciplinar. En este sentido, el tema se ha afrontado últimamente desde puntos de vista diferentes, aunque, en el fondo, complementarios: como movimiento social, cultura política, antisacramentalismo o, incluso, como estrategia variable para limitar la influencia del clero, de la Iglesia y de las ideologías afines a su ámbito propio.

El fenómeno del anticlericalismo (y del clericalismo) no puede deslizarse del debate historiográfico, más general, sobre la violencia política,

sobre la acción colectiva presente en los conflictos sociales. Por "acción colectiva", se entiende una alteración del orden, una protesta popular no institucionalizada, cuyos protagonistas son difíciles de definir⁽¹³⁾ ("muchedumbre", "masa social", "multitud", "pueblo", turba, "gente común"), que tienen por objetivo mostrar su descontento o reclamar derechos (sociales y políticos) y que se desarrolla -y esto es fundamental- en la calle, como lugar de encuentro y escenario de representación. Pues bien, "echarse a la calle"⁽¹⁴⁾, "tomar la calle" es la práctica habitual de la acción colectiva y, como tal, de anticlericales y cléricales. Sus fuerzas impulsoras, sus mecanismos de acción, sus discursos explicativos han dado lugar a varios modelos teóricos⁽¹⁵⁾ ("privación relativa", "elección racional", "identidades colectivas") que, en distinta medida, se pueden aplicar también al anticlericalismo español contemporáneo, caracterizándolo como una acción colectiva consustancial con la lucha por el poder -por tanto, no responde a pulsiones irracionales o irreflexivas-, que puede generar violencia y sirve para fijar sentimientos identitarios.

Huelga insistir en el protagonismo desempeñado por el anticlericalismo en las sociedades latinas contemporáneas⁽¹⁶⁾ o su larga tradición en España. Partiendo desde las concepciones meramente reformistas de los ilustrados, evolucionó en el siglo siguiente hacia posiciones variadas, que abarcaron desde el rechazo del clero hasta el de la misma religión, pasando, en algunos casos, por episodios de violencia en distintos momentos (1834-35, 1868 y 1909), que volverán a repetirse en la década de los treinta (en 1931, 1934 y 1936). En este sentido hay un punto de inflexión en torno a la Restauración canovista, pues el impulso de nuevos espacios de poder clерical contribuyó decisivamente a perder la matriz preferentemente católica del anticlericalismo decimonónico⁽¹⁷⁾.

Se han buscado diferentes interpretaciones sobre la violencia anticlerical, con mayor o menor acierto. No se trata de identificar un supuesto "carácter" español, dado a los excesos violentos, sino de establecer bases más científicas al respecto. Álvarez Junco ha buscado la interacción entre el anticlericalismo primitivo y el moderno, argumentando que aquél proporcionó a éste último buena parte de los argumentos para dotar a la izquierda española de una fórmula de movilización e identidad que desembocó, en ocasiones, en una acción colectiva extremadamente violenta. Por su parte, el antropólogo Manuel Delgado ha explicado las manifes-

taciones de iconoclastia⁽¹⁸⁾ y clerofobia (las dos caras del anticlericalismo violento) desde una lógica simbólica y ritual incluso misógina, lo que ha provocado no poco revuelo en la historiografía. Aunque enormemente sugerente, la línea argumental del profesor Delgado resulta ciertamente parcial, no sólo por marginar las bases políticas y socioeconómicas del anticlericalismo -que, a su juicio, es, ante todo, un fenómeno sociocultural-, sino por convertir el anticlericalismo obrerista en un mero apéndice del liberal y servir, por consiguiente, y a su pesar, a los intereses del capitalismo⁽¹⁹⁾. Requiere completarse con un enfoque más histórico-político, en la línea mantenida por Demetrio Castro Alfín⁽²⁰⁾, que ha dado una cumplida respuesta a la explicación antropológica subrayando los aspectos históricos del anticlericalismo violento y la sublimación de la violencia como instrumento de lucha durante la guerra. En efecto, un contexto revolucionario y bélico acompañó las primeras matanzas masivas del clero en Madrid (1834) y Barcelona (1835), un siglo antes de la gran carnicería que desató la guerra del 36. Tampoco se puede obviar que, en España, los curas trabucaires antecedieron a los anticlericales clerófobos o que la reactivación de un movimiento social dormido durante décadas sobrevino como rechazo al reconquistado poder del clero en el tránsito de los siglos XIX al XX⁽²¹⁾.

En definitiva, sólo se puede comprender el éxito movilizador del anticlericalismo español si se analizan todos los elementos que lo integran, que, a juicio de Roberto Fandiño, son "factores de índole social, económica y política con otros más cercanos al universo cultural, el imaginario colectivo y las representaciones mentales"⁽²²⁾. También es preciso resaltar sus raíces y evolución histórica. Disturbios iconoclastas han existido en España desde el medievo. La diferencia fundamental entre los motines anticlericales tradicionales y los contemporáneos está en la motivación política y la lucha contra las manifestaciones cléricales que se encuentran en la base de éstos últimos, aunque su repertorio de protesta no difiera tanto. En su nueva configuración⁽²³⁾ empezó siendo una protesta urbana, usada por el republicanismo como elemento movilizador durante la monarquía alfonsina, experimentando un salto cualitativo y cuantitativo notable en 1931 y, sobre todo, tras el fracaso de la sublevación militar, en el verano de 1936, en que la ira iconoclasta se acompañó de una clerofobia exacerbada.

No obstante, identificar un fenómeno tan amplio con una de sus variantes, la violenta, más visible en coyunturas de crisis o revolucionarias, supone una burda simplificación. Más allá de la dicotomía primitivo *versus* moderno y violento, los especialistas han destacado una tipología⁽²⁴⁾ más compleja y certera. Una primera diferenciación se sitúa en torno a las convicciones religiosas de sus promotores, entre las formas que son compatibles con el respeto a lo religioso (deísta, cristiano o católico) de las que son irreligiosas o ateas. Otra segunda se relaciona con los métodos y formas de actuación, distinguiéndose desde este punto de vista las formas ideológicas, por un lado, las legislativas, por otro, y, por último, las movilizaciones públicas (y, dentro de éstas últimas, ocupan un lugar destacado las manifestaciones iconoclastas y violentas). A su vez, se puede establecer, en relación al nivel socioeconómico, otra dicotomía popular *versus* intelectual. Ahora bien, toda esta casuística puede manejarse para abarcar la magnitud y complejidad del fenómeno pero no debe servir para establecer una mera taxonomía que establezca fronteras artificiales entre formas que, en ningún caso, son puras.

A partir de aquí, cabe preguntarse sobre la existencia de una posible ideología anticlerical. A la vista de los diferentes trabajos mencionados parece que no existiera un corpus teórico elaborado al respecto, ni siquiera un ideólogo destacado. Sin embargo, que admitamos que su praxis y acción colectiva fuera mucho más importante que la base ideológica que lo sustentaba no libera de su estudio. En este sentido, resulta altamente esclarecedor el trabajo de Pilar Salomón⁽²⁵⁾, que trasciende las fronteras regionales para el que fue concebido. A grandes rasgos, la historiadora aragonesa ha identificado los principales fundamentos ideológicos del anticlericalismo del primer tercio del siglo XX en torno a cuatro grandes críticas (al clero, a la Iglesia, a la religión y al orden católico) y en base a una conquista de un nuevo orden político-social laico basado en la libertad de conciencia, la separación de la Iglesia y el Estado, la supremacía del poder civil y el confinamiento de lo religioso al terreno privado. Entre los vehículos preferidos de la crítica anticlerical contemporánea⁽²⁶⁾ ocupa un lugar de honor la prensa republicana y obrera, en una función de denuncia de los abusos del clero pero también ideologizadora y movilizadora, que se acompañó de actos variados (mítines, conferencias y manifestaciones) convocados con motivo de campañas electorales, inau-

guraciones de sedes o casinos y en fechas especialmente significativas del calendario católico.

La pérdida de la influencia religiosa no sólo se debió a la acción de las ideologías anticlericales; también a "los ritmos productivos que exigía la industria moderna" y a la falta de infraestructura religiosa que necesitaba la nueva feligresía de los barrios obreros, que entorpecía el cumplimiento de las prácticas y obligaciones religiosas⁽²⁷⁾. En opinión de Julio de la Cueva, pocas dudas quedaban de la consideración que merecía la Iglesia para amplios sectores de la población: si el mundo se dividía entre opresores y oprimidos, la Iglesia estaba del lado de los primeros⁽²⁸⁾.

Que el nivel de la crítica anticlerical incidiera más en los ámbitos políticos, en los morales o en los sociales dependía mucho de la perspectiva de la que partía: el republicano tenía un discurso más político mientras el obrerista insistía en el plano socio-ideológico y socio-económico. Una de las claves que explican la pujanza del anticlericalismo español fue la incorporación de un partido de masas, el PSOE, a esta cultura política, antes ligada en exclusiva al liberalismo, republicanismo y anarquismo, precisamente cuando estaba experimentando su mayor crecimiento en los años veinte y treinta del pasado siglo. ¿Qué modelo siguió el socialismo español en el ámbito de la política religiosa, el francés o el alemán? La respuesta la dio hace más de tres décadas Víctor Manuel Arbeloa en uno de sus libros pioneros pero menos conocidos, *Socialismo y anticlericalismo*⁽²⁹⁾, escrito a partir de la información proporcionada por una encuesta que una revista francesa, *Le Mouvement Socialiste*, realizó a principios del XX a las grandes figuras socialistas del momento. Eran años en que se estaba aplicando en el país vecino una política laicista, fruto de la alianza de los republicanos radicales con los socialistas, como estrategia de defensa de la República tras el *affaire Dreyfus*; sus principales hitos fueron la Ley de Asociaciones de 1901 (que sometió a las congregaciones al absoluto control del Estado) y la Ley de separación de la Iglesia y el Estado de diciembre de 1905. De esta manera, el socialismo francés optaba por negar a las congregaciones el derecho de asociación, rompiendo así la postura mayoritaria del socialismo europeo que, siguiendo a la socialdemocracia alemana, proponía no hacer leyes de excepción para las asociaciones católicas de manera que ni recibieran un trato privilegiado ni tampoco discriminatorio. Era una postura semejante a la que

había defendido hasta entonces el patriarca del socialismo español, Pablo Iglesias, para quien el verdadero enemigo de la clase obrera era el capital y, por consiguiente, aunque no fuera neutral en cuestiones religiosas, relegaba el anticlericalismo bien a una táctica "burguesa", bien a un error estratégico del anarquismo, por colocar el ateísmo como punto esencial de su programa. Su relativo desdén hacia el anticlericalismo le granjeó un cierto rechazo de los sectores más anticlericales que le apodaban despectivamente Pablo "Capillas". De manera que, bajo su liderato, el PSOE no fue una organización anticlerical al uso de los partidos burgueses, a pesar de que su prensa afín lo fuera en gran medida. El salto hacia delante del socialismo español se produjo al optar en los años veinte por la estrategia de sus homólogos franceses. Y aunque en España fue más limitada la ofensiva contra las órdenes religiosas (sólo fueron disueltos los jesuitas) y más tardía (en los años treinta) que en Francia, sin embargo resultó más traumática su aplicación y, desde luego, no tuvo ni el éxito ni la continuidad de la que disfrutó la experiencia laicista francesa.

Más difícil de perfilar resulta el vocablo clericalismo porque, en origen, fue inventado por sus oponentes. También en este caso resultan insuficientes las definiciones que ofrece la RAE, bien como "influencia excesiva del clero en los asuntos políticos", bien como "marcada afección y sumisión al clero y sus directrices". En realidad hay dos variedades, una desde dentro, *intraeclesiástica*, y otra proyectada hacia fuera, *extraeclesiástica*, la más habitual.

Su contorno menos conocido, el intraeclesiástico, se refiere a la pugna entre clérigos y seglares dentro de la propia Iglesia. Parte de la consideración de que la institución eclesiástica está enferma y debe buscar sus enemigos en su interior. Esta forma de clericalismo, denunciada por los propios teólogos, tendría dos configuraciones básicas: una estructural, debido al anacronismo de unas estructuras eclesiásticas preconciliares y premodernas; y otra ideológica, dogmática y reaccionaria⁽³⁰⁾.

Pero nos interesa fundamentalmente el clericalismo extraeclesiástico, vinculado a la pugna entre poderes que, a su vez, presenta también un doble perfil, como en el caso de su antagonista: uno de simple reacción y otro más en positivo y modernizador. En esta última acepción hay que tener en cuenta varios elementos: el clero, los seglares, la sociedad a la que se enfrentan y su propuesta. Desde esta perspectiva, podría definir-

se como "la pretensión por parte de la Iglesia católica como tal, o de sus miembros, de mantener o recuperar un papel en la vida pública -fundamentalmente la vida política- de las sociedades modernas o inmersas en el proceso de modernización para amoldarlas a sus propuestas ideológicas, religiosas y morales desde una posición de privilegio y con ánimo de exclusión de otras propuestas"⁽³¹⁾. Esta intromisión clerical sólo es posible en una sociedad que se va modernizando y, por tanto, secularizando, a la que se contrapone el retorno a una sociedad confesional, regida por un poder político identificado con las enseñanzas de la Iglesia, y la unidad católica.

El clericalismo se sustentaba en el pensamiento político eclesiástico, caracterizado por su manifiesto antiliberalismo, la defensa a ultranza de los intereses concretos de la Iglesia (en especial de la enseñanza) y su interés por reconquistar o reconstruir la sociedad cristiana. Desde este planteamiento, era no sólo profundamente antiliberal, sino también incompatible con una sociedad plural y democrática. Y como se atribuía así misma la correcta interpretación de los principios de la Ley Natural que debe regir la sociedad y la exclusividad de la verdad revelada del Evangelio, reclamaba un lugar privilegiado en aquélla⁽³²⁾. Como colofón del pensamiento ultramontano estaba la doctrina de Pío IX, quien condenó en la encíclica *Syllabus* (1864) la libertad religiosa y casi todos aquellos valores nacidos de la Revolución Francesa (libertad, igualdad, democracia). Y decimos "casi" porque no atacaba, antes al contrario, otra de sus conquistas, el derecho a la propiedad.

Como consecuencia de ello, la Iglesia española se había enfrentado al Estado liberal en sus orígenes, apostando mayoritariamente por el carlismo. No obstante, los liberales moderados, primero, y los conservadores, después -una vez superada la experiencia del Sexenio- convirtieron a aquélla en el principal baluarte de una Monarquía constitucional de carácter confesional (recogida en las constituciones de 1845 y 1876, que seguía de cerca la letra del Concordato de 1851), pese al malestar que producía a la jerarquía la relativa permisividad religiosa tolerada por la Constitución canovista.

El "catolicismo de reconquista" (o, si se prefiere, la reclericalización) que caracterizó el tránsito de los siglos XIX al XX despertó un anticlericalismo que había permanecido soterrado durante algunas décadas, pro-

vocando nuevos episodios de tensión⁽³³⁾. Incluso uno de los partidos del turno, el liberal, liderado por Canalejas, había intentado poner freno a la proliferación de congregaciones religiosas regulando las asociaciones mediante la conocida como *Ley del Cendado* de 1910, que fue recibida por los católicos más integristas como una afrenta. Frente al anticlericalismo y el liberalismo supuestamente deschristianizador se fue articulando un discurso contundente y militarmente clerical para plantar cara a sus adversarios, que compartía por entonces el joven Pedro Segura, partidario en sus primeros escritos como prelado de "reconstituir católicamente España", para "rehacer lo que había deshecho el liberalismo"⁽³⁴⁾. Llamado a ser uno de los protagonistas de la Iglesia española de la primera mitad del siglo XX, Segura⁽³⁵⁾ representó durante cuatro décadas el arquetipo del tradicionalismo español: no solo creía en las verdades intangibles de la fe sino también en las manifestaciones culturales derivadas de ella, que -según su visión idealizada del pasado- habían engrandecido España tres siglos antes y, por tanto, habría que recuperar⁽³⁶⁾.

Pese a que el liberalismo *restauracionista* había hecho posible que la Iglesia recuperara su antiguo esplendor, merced a una legislación muy favorecedora, sin embargo ésta no mitigó sus expresiones de hostilidad hacia aquél, pues el catolicismo social se difundió paralelamente y como complemento al pensamiento de Menéndez Pelayo⁽³⁷⁾. Por eso, recibió al dictador, Miguel Primo de Rivera, como un salvador. Para entonces, España ya había sido consagrada al Sagrado Corazón⁽³⁸⁾, tras la inauguración de su monumento en el Cerro de los Ángeles, el 30 de mayo de 1919, una iniciativa del Rey Alfonso XIII que nunca olvidó el sector más integrista del episcopado español, en alza en la España de los años veinte. Simbolizaba la reconquista social de España, el reinado social de Jesucristo ("Cristo Rey") y la asociación entre Iglesia, nación y trono; en definitiva, una declaración oficial de la catolicidad de la nación que vino de perlas durante la dictadura primoriverista, en la que las relaciones Iglesia-Estado atravesaron, una especie de idilio compartido. Este "modelo de cristiandad", anclado en el pensamiento *menéndezpelayano* y nutrido de una ideología nacionalista que otorgaba a la Iglesia la inspiración de las grandes gestas históricas -antesala del *nacionalcatolicismo*⁽³⁹⁾-, se vino abajo con la caída de Primo de Rivera y, un año después, de la propia Monarquía, iniciándose, a continuación, una fase de quiebra de las

relaciones entre el poder político y religioso, hasta entonces tan unidos.

Paralelamente, los seglares habían ido asumiendo un mayor protagonismo en defensa del confesionalismo y la sacralización mediante una actividad contrasecularizadora. Se trataría, por tanto, de unos "laicos muy clericales", defensores de un modelo confesional de Estado y de sociedad basado en el privilegio y la exclusión. De modo que no sería clerical cualquier mero intento eclesiástico de participar o de influir en la vida pública, sino más bien cuando se pretendiera efectuar desde una posición de monopolio religioso, ideológico o moral⁽⁴⁰⁾. Es esta última acepción la que se podría utilizar como vertiente más específica del término.

El nuevo papel de los seglares había venido marcado por el cambio de rumbo que había insuflado el pontificado de León XIII. Con su encíclica *Rerum Novarum* (1891) y su acción diplomática decidió dejar de dar la espalda a las realidades sociales contemporáneas. La respuesta fue una doctrina social que condenaba tanto el capitalismo liberal como el socialismo, proponía la armonía entre el capital y el trabajo y asumía, como mal menor, la democracia y la tolerancia de otras religiones. No obstante, su *ralliemment* no iba mucho más allá de una suavización de las formas, con un tono y una habilidad diplomática novedosos, que no ocultaban sus propias contradicciones teóricas y prácticas. En lugar de enfrentarse frontalmente al Estado liberal se optaba por introducirse en él, a través de organizaciones intermedias (asociaciones de la buena prensa, ligas y organizaciones católicas) para oponerse al divorcio, la libertad de cultos o el control de las órdenes religiosas⁽⁴¹⁾. Habrá que esperar al Concilio Vaticano II para que la Iglesia acepte cordialmente tanto la libertad religiosa como la democracia.

La respuesta católica al retroceso de la sociedad de cristiandad pasaba por la reconquista de la sociedad civil a través de su movilización, mediante un asociacionismo laico pero estrictamente confesional y dependiente de la jerarquía. Identificado como "movimiento católico", a modo de contrafigura del anticlerical, este concepto se ha utilizado relativamente poco en España y su mayor referente lo tenemos en Feliciano Montero⁽⁴²⁾. Definido como la movilización organizada de los católicos ante el mundo moderno, Movimiento Católico y Acción Católica (AC) empezaron siendo conceptos equivalentes en tiempos de su principal inductor, el Papa León XIII. Sin embargo, durante el pontificado de Pío

XI, la Acción Católica adquirió un papel más preciso, dedicándose preferentemente a las tareas apostólicas y formativas; de forma paralela, quedaban al margen las organizaciones profesionales, sindicales y políticas, que tenían que aparentar una aconfesionalidad que demandaban los tiempos.

El movimiento católico, en su modelo integrado, había desarrollado en los primeros años del siglo XX una gran actividad propagandística y organizativa en España, con especial interés en el terreno de la publicística, la cuestión social y la educación. En el ámbito de la acción social, su primera expresión fueron los Círculos Católicos (que encuadraban, a la vez, a patronos y obreros) pero su escaso éxito a la hora de competir con el emergente sindicalismo reivindicativo obligó a dejar paso al sindicalismo confesional. En la enseñanza, el catolicismo social reaccionó contra la política educativa de los gobiernos liberales y las iniciativas de instituciones laicistas, empleando una doble vara de medir, censurando la libertad de cátedra o doctrinal mientras, paralelamente, reivindicaba la libertad académica para crear nuevos centros.

Tras una etapa de división, entre "modernistas" e "integristas", coincidiendo con la crisis de la Restauración, vendrá un nuevo modelo inspirado desde Roma. La Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P⁽⁴³⁾), fundada en 1909 por el padre Ayala y dirigida por Ángel Herrera, formada por antiguos alumnos jesuitas con el propósito de crear élites en el seno del catolicismo social, fue la responsable de cumplir las directrices papales para la nueva Acción Católica, surgiendo en los años veinte asociaciones como la "Juventud Católica", los "Estudiantes Católicos" y otras de maestros y padres⁽⁴⁴⁾. Si su activismo como "soldados de Cristo" y "vanguardia de su ejército"⁽⁴⁵⁾ queda fuera de toda duda, no lo es tanto su aportación ideológica y cultural, bastante escasa a juicio de Pedro González Cuevas, pues se limitó a seguir fielmente las líneas marcadas por el "proyecto social-católico y el tradicionalismo cultural menéndezpelayano"⁽⁴⁶⁾.

La aplicación del nuevo modelo de Acción Católica tuvo dos fases muy diferenciadas, relacionadas con la evolución política. La primera fue en un contexto triunfal, con las nuevas bases de 1926 del cardenal Reig, aplicadas en clave integrista por el cardenal Segura durante la dictadura de Primo de Rivera⁽⁴⁷⁾. La segunda, en el contexto laicista de la Segunda

República, en clave posibilista y a la defensiva. Tras superar la desorganización inicial, se irá consolidando a partir de las nuevas bases de 1932 y alcanzará un notable éxito durante la segunda legislatura, contando con el impulso del presidente de su Junta Central, Ángel Herrera Oria.

Por otra parte, se debe también a Pío XI la revisión del magisterio pontificio en materia social en su encíclica *Quadragesimo Anno* (mayo de 1931), en la que se posicionó sobre doctrinas autoritarias opuestas, denunciando los males implícitos tanto del centralismo como de la libre competencia en grado excesivo. La encíclica propugnaba un nuevo modelo de sociedad que, por sus propuestas de tipo corporativo, serían bien recibidas por quienes se inspiraban en el fascismo, aunque por sus ideas sobre el salario o el contrato de la sociedad podía acercarse más a las posiciones socialistas, según Rafael Sanz⁽⁴⁸⁾. En España no tuvo demasiada repercusión porque los obispos estaban más pendientes de los cambios políticos y religiosos de la nueva etapa republicana. La reacción de los católicos frente a los principios secularizadores siguió siendo de rechazo, a partir de tres premisas: a) sometimiento de la razón a la fe; b) defensa de la unidad religiosa para evitar la separación de la Iglesia y el Estado; y c) justificación de los signos temporales de la Iglesia⁽⁴⁹⁾. Pero cabe preguntarse cuál fue su impacto en el mundo societario. En este ámbito, el lastre confesional heredado y el antisocialismo militante eran frenos para el movimiento sindical católico. Sin embargo, era notable el peso de la actividad católico-agraria del sindicalismo católico en Castilla y Navarra o del sindicato nacionalista vasco-católico STV. Durante la Segunda República, la táctica seguida por el episcopado para la supervivencia de ese sindicalismo fue su progresiva desconfesionalización; perder el adjetivo "católico" a cambio de mantener su inspiración cristiana, quedando adheridos a Acción Católica en cuestiones de formación y apostolado pero siendo independientes desde el punto de vista económico y profesional⁽⁵⁰⁾. Y, desde el punto de vista político, se tradujo en el impulso del programa social "accidentalista" de Acción Nacional (Acción Popular desde 1932, el partido más importante que integrará la CEDA desde 1933) por parte de los Propagandistas de la ACN de P, con el diario *El Debate* como su altavoz y la puesta en marcha de instituciones para la propaganda social como el Instituto Social Obrero o el Centro de Estudios Universitarios.

Al igual que se apostaba por la "desconfesionalización" en el terreno sindical, se hacía por el "apoliticismo" de la Acción Católica. Bien es cierto que éste no era lo que parecía o, dicho de otra manera, tiene una doble lectura. En primer lugar, como "apartidismo", en el sentido de desvinculación de partido alguno, incluidos los "lícitos", los confesionales, porque no convenía ser arrastrados por la deriva de ninguno (carlista, monárquico o posibilista), en una interpretación que, en realidad, entroncaba con las directrices romanas, dadas las especiales circunstancias que vivían los católicos en la Italia fascista. En segundo lugar, como rechazo de la política practicada tradicionalmente por la izquierda (que anteponía las cuestiones ideológicas a la buena gestión) y la derecha (demasiado ligada a la defensa de intereses concretos). Pero en ningún caso impedía, antes al contrario, la actividad en la vida pública, pues un "buen católico" debía intervenir para salvaguardar los intereses "religiosos" (léase "eclesiásticos"). Resultaba innegable su complementariedad con el catolicismo político, principalmente con la CEDA, con quien compartía objetivos, intercambiaba afiliados (en una única dirección, de AC hacia el partido confesional) y aportaba un modelo organizativo a imitar. Se trataba de diferenciar quién debía estar en la trinchera (el partido) y quién en la retaguardia (AC). No es extraño que Helen Graham haya calificado a AC como "el centro organizativo de lo de lo que sería el partido católico de masas, la CEDA", que se convirtió en el partido más exitoso gracias a su captación de una red confesional preexistente a nivel local, que facilitó su movilización, y a la elaboración de "una línea de propaganda que sugería que la misma existencia de la Iglesia estaba en peligro por el materialismo ateo y los estragos espirituales de la República"; gracias a ello consiguió aglutinar las diferentes sensibilidades dentro del catolicismo con el fin de poder crecer rápidamente y ganar elecciones⁽⁵¹⁾.

Si la tradición clerical más genuina había culminado durante la dictadura de los años veinte, la anticlerical consiguió auparse al poder en el contexto de la República de los años treinta. Sin embargo, no pudo acabar con aquélla. De la misma manera que el anticlericalismo fue un factor que unió a diferentes organizaciones de izquierda, su aplicación legislativa vino a establecer vínculos estrechos entre diversos grupos católicos en torno a una revisión constitucional, sin descuidar una estrategia clerical para acabar con la República⁽⁵²⁾. El resultado de la política laicista

republicana fue, por tanto, contrario del esperado: el catolicismo arraigó como movimiento político de masas, capaz de derribar a la República bien por el camino de las urnas, bien, llegado el momento, de las armas. Las posturas dialogantes y minoritarias de algunos intelectuales, políticos, sacerdotes y jerarcas católicos quedaron silenciadas y engullidas por las catastrofistas⁽⁵³⁾. Como confesó Marcelino Domingo, "La Iglesia había tenido la fortuna de unir a los antirrepublicanos y separar a los republicanos"⁽⁵⁴⁾.

2.2. Secularización, laicismo, laicidad

Al igual que el anticlericalismo no debe estudiarse de manera separada de su antagonista, el clericalismo, tampoco puede aislarse aquél del estudio del proceso de secularización en el que está inmerso. Si, además, nos aparecen otros términos emparentados, como laicismo o laicidad, resulta pertinente deslindarlos de manera conveniente.

"Laicismo" y "secularización" se tienden a utilizar como si fueran sinónimos o intercambiables, lo mismo que ocurre con las raíces de las que proceden, seglar y laico. El propio diccionario de la RAE contribuye a añadir confusión⁽⁵⁵⁾. En síntesis, lo secular puede ser, a la vez, religioso o mundano, mientras lo laico, aunque independiente, se refiere, bien a los creyentes que no son clérigos, bien a los no creyentes. Sólo en la entrada "laicismo" encontramos una definición más concreta y asumible: "doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa". Es necesario, por tanto, acudir a una literatura especializada para poder usar estos términos con rigor. Y entre las autoridades⁽⁵⁶⁾ más reputadas en la materia se encuentran, sin duda, los franceses Jean Baubérot, Émile Poulat y Marcel Gauchet.

Para diferenciar ambos sustantivos de forma sencilla se podría reservar la "secularización" a la pérdida de control de la sociedad por parte de la Iglesia, lo que, cronológicamente, se produjo a partir de la Ilustración como sinónimo de modernidad y de emergencia de la sociedad civil; por su parte, el "laicismo" implica la separación, primero legal y luego real, entre la Iglesia y el Estado⁽⁵⁷⁾, de manera que la primera recupera su autonomía en los países protestantes (dejando de ser Iglesias de Estado) y el segundo hace lo propio en los católicos (abandonando la confesionalidad

estatal). En consecuencia, la secularización queda vinculada más al ámbito de lo social y el laicismo al jurídico-político.

Las definiciones anteriores circunscriben ambos términos a sus principales esferas. No obstante, apenas reflejan sus posibles variantes y matizes. Baubérot (profesor de la Escuela Práctica de Altos Estudios y director del Grupo de Sociología de las religiones y del laicismo, CNRS) sitúa la "secularización" en el terreno de la dinámica social (como una pérdida progresiva de la pertinencia social de lo religioso), mientras que lleva el "laicismo" al campo de las tensiones explícitas entre las diferentes fuerzas sociales por el control de los aparatos Estado⁽⁵⁸⁾. En su opinión, "el laicismo no puede reducirse a un sistema jurídico, es también una cultura, un *ethos*, un movimiento de liberación de todo el 'clericalismo', entendido éste como el dominio del espíritu por un discurso establecido que se niega a ser debatido"⁽⁵⁹⁾. Tiene, por tanto, un doble rostro (legal y cultural) a la vez que un sentido dual: uno más neutral frente a las creencias religiosas y otro más negativo respecto a aquéllas. En este último caso, laicismo y anticlericalismo (entendido como cultura política) tendrían fronteras difusas y se podría hablar, por tanto, de un laicismo anticlerical. Algunos autores han reservado a esta acepción, más excluyente, el calificativo de "laicismo militante" para diferenciarlo del "laicismo conciliante", más tolerante; mientras el primero quería eliminar cualquier influencia eclesiástica sobre la vida pública para reservar lo religioso al ámbito estrictamente personal, más propio del siglo XX, el segundo reconocía la importancia del factor religioso y las instituciones eclesiásticas, en sintonía con las políticas laicistas del XIX⁽⁶⁰⁾. No está mal recordar las fronteras entre laicismo y anticlericalismo; Mónica Moreno las ha trazado de manera nítida: "una política laica persigue el objetivo de una simple separación Iglesia-Estado que a corto o largo plazo desemboca en una sociedad laica, mientras que una actuación anticlerical desde el poder civil supone la intromisión del Estado en espacios estrictamente religiosos o eclesiás, que conculcan derechos como el de asociación o expresión"⁽⁶¹⁾. No obstante, Ranzato ha insistido que, en el caso español, el excesivo poder de la Iglesia, sobre todo en el ámbito educativo, llevó al laicismo "hacia un encendido anticlericalismo"⁽⁶²⁾.

Enormemente complejo resulta también un concepto tan multidimensional como el de "secularización". Empleado como un modelo

interpretativo excluyente por los padres fundadores de la Sociología, ajeno a la voluntad humana, ha sido cuestionado en las últimas décadas conforme se ha destacado la importancia que siguen manteniendo las creencias religiosas en las sociedades actuales. Por tanto, debe manejarse con cautela⁽⁶³⁾. Al respecto, José Casanova (profesor de Sociología en la New School University de Nueva York) establece tres niveles o procesos sociales: a) en el sentido de diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; b) como descenso de las creencias y prácticas religiosas; y c) como marginación de la religión en la esfera privada. El primer nivel entraña con el sentido más jurídico de laicismo (distinción de dominios), el segundo lo traduce en términos sociológicos y el tercero lo vincula al laicismo más agresivo y militante, de "exclusión por sustitución"⁽⁶⁴⁾. Más amplio resulta aún el concepto en el análisis del jesuita Manuel Revuelta, que distingue cuatro perspectivas diferentes en el estudio de la secularización: además de la histórica-jurídica y la sociológica, señala la filosófico-cultural (las filosofías secularizadoras coinciden en la crítica a la religión por su oposición al espíritu moderno) y la teológica (la teología de la secularización, que considera que ésta redescubre al verdadero Dios, purifica la fe y compromete al creyente con las realidades mundanas⁽⁶⁵⁾).

El punto de destino del proceso de secularización vendría a marcar la "laicidad"⁽⁶⁶⁾, un galicismo derivado de laïcité, cuyo éxito ha sido notable entre los científicos sociales. No debe interpretarse en el sentido que suele ser utilizado en medios confesionales⁽⁶⁷⁾, como sinónimo de tolerancia de otras religiones y, por tanto, con un carácter más neutral que el laicismo. La laicidad viene a ser la expresión de los procesos de secularización de las sociedades modernas, traducidos en las formas concretas de organizar las relaciones entre el ámbito civil y el religioso y, por lo tanto, permite establecer una serie de modelos y analizar su proceso de construcción histórico-ideológico⁽⁶⁸⁾. De esta manera podremos acercarnos de manera más certera al proceso de construcción de la laicidad en España. Pues bien, se distinguen dos modelos de laicidad: el estatista o francés (que influye de manera decisiva en el caso español y el portugués) y el gradualista (propio de Norteamérica y, con variantes, también de Gran Bretaña).

El modelo de laicidad francés se resolvió con una dura pugna entre

las "dos Francias", representadas por el campo clerical (que identificaba el catolicismo como elemento identitario del país) y el anticlerical (heredero de la revolución de 1789), que buscaba construir una Francia moderna. El conflicto se radicalizó con la puesta en marcha del proyecto de República laica, asentado en la laicización de la escuela pública (leyes Ferry, en los años ochenta) y, sobre todo, tras la separación entre la Iglesia y el Estado (en diciembre de 1905) y la ruptura de relaciones diplomáticas con el Vaticano. Quedaba así configurado un Estado aconfesional y una enseñanza laica donde la libertad de conciencia y de cultos se vio acompañada de la disolución de las órdenes monásticas y la expropiación de las propiedades eclesiásticas⁽⁶⁹⁾. Sin embargo, el clima de patriotismo generado por las guerras mundiales fue frenando el enfrentamiento de manera progresiva, lo que se plasmó en el restablecimiento de relaciones diplomáticas en 1923 y, sobre todo, en la aceptación de la laicidad por la Francia católica, tanto por los democristianos como por el episcopado. De este manera, el laicismo se volvió constitucional en 1946 -por primera vez se incluyó en la Carta Magna francesa- como una vía específica para encarnar valores comunes y, a la vez, de respeto a la libertad de conciencia en sentido amplio. Esta laicidad "abierta" era fruto de un compromiso: la aceptación de la República laica (lo que implicaba la ausencia de enseñanza religiosa en la escuela pública y de subvenciones directas) a cambio de la persistencia de las fiestas católicas y el reconocimiento de las iglesias (con ayudas indirectas) como parte integrante de la sociedad civil⁽⁷⁰⁾.

Basado en el modelo francés aparece otro antecedente de la experiencia española, la República portuguesa, que condujo a una especie de "guerra religiosa" entre 1911 y 1917 y que, como ocurriría en nuestro país dos décadas después, alejó a muchos católicos del régimen republicano⁽⁷¹⁾. Frente a la expulsión de los jesuitas y la extinción de las órdenes religiosas, la nacionalización de sus bienes y la eliminación de la enseñanza religiosa, la Iglesia portuguesa pasó de la prudencia inicial al rechazo abierto, que culminó con una encíclica de condena de Pío XI, contestada duramente por el Gobierno con el destierro a los obispos de sus diócesis. El golpe militar de 1917 eliminó las disposiciones más polémicas, pero la aconfesionalidad del Estado continuó incluso con el *Estado Novo*. No obstante, en sintonía con los pasos seguidos por la Italia de Mussolini

en 1929, la dictadura salazarista firmó un Concordato que concedió amplias prerrogativas a la Iglesia.

El modelo americano es muy distinto al anterior debido a la decisiva contribución de la religión a la fundación de los Estados Unidos y al pluralismo religioso existente. Aquí no hubo oposición entre religión y revolución⁽⁷²⁾ y, por tanto, la laicidad norteamericana -más allá de una evolución que permitiría introducir matices a esta aseveración- fue fruto de la secularización de la vida social pero no de un laicismo beligerante.

El debate sobre la laicidad está adquiriendo en la actualidad una riqueza creciente y ha introducido el tema en la compleja imbricación de la política y la religión en un contexto de crisis de ambas, debido al advenimiento de la era de las identidades⁽⁷³⁾ y la globalización, obligando a repensar las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, en unas sociedades cada vez más plurales, en términos de mayor libertad, igualdad y pluralismo, pasando del "paradigma de los poderes" al "paradigma de las libertades públicas"⁽⁷⁴⁾. Más brillante y complejo resulta el pensamiento del director de estudios en la École de Hautes Études en Sciences Sociales de París y de la revista *Débat*, Marcel Gauchet. Este filósofo e historiador francés, especializado en la integración entre lo político y lo religioso, prefiere utilizar la expresión "retirada de la religión", en lugar de los manidos conceptos "secularización" o "laicismo", porque el sentido último de la disociación entre el poder político y el religioso (que ha calificado como "guerra civil de la espiritualidad") fue la "transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión"⁽⁷⁵⁾. Por consiguiente, si esa "retirada" tuvo esa particularidad, tampoco se podría hablar en la actualidad de un "retorno de lo religioso" pues, desde su particular mirada, "la adaptación de la fe a las condiciones modernas de la vida social y personal (...) no implica una estructuración religiosa de la vida humana"⁽⁷⁶⁾.

Pero la religión ha tenido diferentes ritmos de "retirada" según el país. Veamos el caso español. La primera oleada secularizadora, que abarcó desde el siglo XIX hasta la Guerra Civil, se manifestó a través del anticlericalismo. La segunda, desde los años sesenta, se tradujo en un creciente desinterés por las prácticas religiosas. Por fin, la tercera, coincidente con el cambio de siglo, ha sido consecuencia de una generación educada por otra ya secularizada⁽⁷⁷⁾.

La laicidad española mostró un cierto paralelismo con el modelo radicalizado francés, con el consiguiente conflicto entre clericalismo y anticlericalismo. Naturalmente, el caso español presenta ciertas particularidades. En este sentido, Demetrio Velasco⁽⁷⁸⁾ ha destacado la importancia de la religión católica en el discurso legitimador del liberalismo doctrinario, el drama del catolicismo "liberal", la anacrónica pervivencia de un imaginario "antilaico" de corte nacionalcatólico y la rapidez del proceso secularizador desde los años sesenta. La catedrática emérita de Pedagogía, María Dolores Gómez Molleda⁽⁷⁹⁾, ha ido más lejos, al reconocer que el conflicto político-religioso español no tuvo parangón en otros países, ni siquiera en Francia, debido a dos factores principales: a) el proceso de secularización (y de modernización, por consiguiente) se debió a la iniciativa de la "inteligencia" liberal, que se estructuró, alternativamente junto al poder (era isabelina), frente al poder (Restauración) y en el poder (Cortes Constituyentes republicanas); y b) lo sacro ha tenido más fuerza en todos los órdenes, incluida la sociedad política, al haberse compatibilizado el constitucionalismo liberal y el catolicismo "oficial". También se podrían situar las peculiaridades españolas en otros ámbitos si, como hemos aludido *supra*, comparamos la legislación en materia religiosa y la acción colectiva. En el primer caso, se aprecia un desfase de varias décadas respecto a sus vecinas repúblicas francesa y portuguesa así como una menor intensidad en lo referente a la disolución de las órdenes monásticas o la nacionalización de las propiedades eclesiásticas, limitadas en España exclusivamente a la Compañía de Jesús. Sin embargo, en lo referente al segundo, encontramos una explosión iconoclasta y clerofóbica sin parangón fuera de nuestras fronteras, con sucesos extremadamente graves en 1934 y, sobre todo, en 1936.

El jesuita Manuel Revuelta⁽⁸⁰⁾ ha descrito el proceso de construcción de la laicidad en España de manera dual. Empezó por la "secularización de las cosas sagradas" (desamortización y supresión del diezmo), mediante decretos gubernamentales en la primera mitad del siglo XIX, y siguió con la "secularización de las actitudes" (desacralización de los comportamientos humanos de manera progresiva), debido al avance de las filosofías secularizantes, el alejamiento de las prácticas religiosas de grupos sociales enteros, la propagación de comportamientos anticlericales, la quiebra de la moral tradicional y la secularización de la escuela y la

cultura. Las fuerzas representativas de la Iglesia opusieron gran resistencia a ambos procesos y sólo excepcionalmente encontramos clérigos y seglares dispuestos a aceptar actitudes liberalizantes y secularizadoras. Habrá que esperar a la gran secularización de los años sesenta y al Concilio Vaticano II para que el catolicismo español, en su conjunto, llegara a asumir su inevitabilidad, y acertara a descubrir, incluso, ciertos aspectos positivos.

El avance secularizador español, iniciado en el siglo XIX, discurrió lentamente. Era aún modesto a inicios de los años treinta, si nos guiámos por las cinco etapas que René Rémond⁽⁸¹⁾ distingue en el proceso de laicidad: a) desaparición de las discriminaciones por razones religiosas; b) desaparición de una Iglesia oficial; c) neutralidad religiosa del Estado; d) separación estricta de la Iglesia y el Estado; y e) separación de toda ética confesional del Derecho. A tenor de estas premisas, a la altura de 1931 en España sólo se había cubierto la primera etapa, garantizada, en teoría, por la Constitución de 1876. Todas las demás estaban por hacer.

Según el *Anuario Eclesiástico de 1931* los efectivos cléricales superaban ampliamente los cien mil miembros⁽⁸²⁾. Considerando el censo de población, unos veintitrés millones de habitantes, los clérigos representaban a inicios de los años treinta casi el cinco por mil. Dicho de otra manera, había un clérigo por cada 206 fieles y un sacerdote atendía una media de 671 feligreses, lo que no está nada mal. Supone un número muy reducido si lo comparamos con el existente dos siglos antes, apenas una tercera parte de aquéllos⁽⁸³⁾. Pero es engañoso. No son equiparables las cifras del siglo XX con las del Antiguo Régimen. Hay que utilizar otros elementos comparativos para comprender su verdadero peso. En primer lugar, el clero regular había cuadriplicado sus efectivos en el último medio siglo y la proporción de religiosos por habitante era la mayor del mundo si exceptuamos Italia⁽⁸⁴⁾. Un último dato es muy significativo: había más clérigos que estudiantes de enseñanza media y su número doblaba al de universitarios⁽⁸⁵⁾.

¿Se traducía este incremento progresivo del número de clérigos en una mayor influencia social de la Iglesia? Durante la Regencia de la "devota" María Cristina, se aprovechó una interpretación amplia de la Ley de Asociaciones de 1887 para establecer nuevas órdenes y congregaciones religiosas, que incrementaron el poder de la Iglesia en el control

doctrinal de la población urbana y, por tanto, de la élite dirigente. Anulaba con ello el Decreto de Mendizábal de octubre de 1835 por el que se disolvían las órdenes religiosas de varones que no se dedicaran a tareas de beneficencia, enseñanza a niños pobres o misiones. La sacralización de la vida pública a fines del siglo XIX motivó una "secularización conflictiva" (que afectó también a otros países europeos) y un anticlericalismo "plural" (ateo, católico liberal y krausista)⁽⁸⁶⁾.

No se puede negar, empero, que algunas congregaciones cumplieron un papel "modernizador"; dicho de otra manera, se han descubierto comportamientos modernizadores en diferentes instituciones eclesiásticas dedicadas a la enseñanza e instaladas en regiones con una sólida tradición religiosa y particulares condiciones lingüísticas o socioeconómicas; un aldabonazo en este sentido fue la fundación de colegios de congregaciones religiosas expulsadas de Francia en provincias cercanas a la frontera, básicamente, y que aplicaban ahora la experiencia docente del país vecino. Guipúzcoa y Mallorca, sobre todo, pero también otras provincias vascas y catalanas (Barcelona y Gerona) ofrecen buenos ejemplos⁽⁸⁷⁾. Como consecuencia se produjo una suerte de "aburguesamiento" de la Iglesia y una "catolización" de la burguesía que benefició especialmente a la primera para situarse a la cabeza de la sociedad española⁽⁸⁸⁾. De esta manera, el antagonismo entre liberalismo político y catolicismo se matiza si atendemos a la confluencia de intereses entre éste y el liberalismo económico, asunto éste que retomarán años más tarde los tecnócratas del Opus Dei a la hora de modernizar el discurso nacionalcatólico, como demostró Alfonso Botti⁽⁸⁹⁾.

La educación se convirtió en un asunto clave en la pugna entre confesionalismo y laicismo y ambos sectores se jugaban su buena parte de su futuro en el empeño. Las congregaciones religiosas jugaban con ventaja, pues contaban con beneficios municipales (desde la concesión de subvenciones al disfrute de edificios desamortizados) y mayores recursos por el mecenazgo de las élites locales, ofreciendo a cambio una oferta educativa apropiada a una sociedad en transición al capitalismo⁽⁹⁰⁾. Maitane Ostolaza⁽⁹¹⁾ ha estudiado el papel activo de los colegios guipuzcoanos regidos por aquéllas en la formación de actores sociales adaptados a los imperativos de un nuevo modo de producción, acomodando a tal fin sus programas de enseñanza, con el fin de consolidar la religión

como un componente cultural e identitario de los guipuzcoanos-vascos; hicieron uso, para ello de una variada oferta, dirigida a la educación de las clases populares y de los hijos de la burguesía y la nobleza. También las congregaciones religiosas establecidas en Mallorca ofertaron una enseñanza basada en una mayor flexibilidad curricular y capacidad de adaptación a las necesidades socioeconómicas de la isla, con el fin de cubrir sus perspectivas profesionales; ahora bien, la introducción de valores burgueses modernos (individualismo, competitividad y ascenso social) no implicaba la renuncia a los propugnados por el integrismo religioso⁽⁹²⁾. Una tesis parecida parece confirmarse en Galicia⁽⁹³⁾, pues también aquí se han descubierto algunas congregaciones que respondieron con cierto éxito al proceso de modernización, hegemonizando la educación secundaria y controlando la formación y orientación de las futuras clases medias urbanas, en respuesta a la demanda de las élites burguesas. No obstante, habría que comprobar la extensión de un proceso "modernizador" que no compartían precisamente Ortega y Gasset (sobre su pasado por las aulas de los jesuitas) o Manuel Azaña (cuando fue alumno de los agustinos de El Escorial)⁽⁹⁴⁾ y que parece más bien limitado a ciertas regiones. Es otro ejemplo más de la necesidad de establecer un estudio pormenorizado partiendo de las variantes territoriales y sus causas.

El relativo éxito de los colegios congregacionistas contrasta con el fracaso del catolicismo en el campo sindical. Tampoco habían ido de la mano el creciente confesionalismo del Estado en el primer tercio del siglo XX con la apuesta vaticana de preservar a España como reserva espiritual del catolicismo occidental. La extensión de la influencia eclesiástica y la proliferación del clero regular, lejos de traducirse en un reforzamiento de las creencias, supuso una mayor indiferencia religiosa de buena parte de la población y un creciente anticlericalismo de la izquierda⁽⁹⁵⁾. En realidad, el proceso de secularización no había sido uniforme en el país. Las estadísticas existentes en relación a las prácticas religiosas apuntan una gran fractura entre el Norte y el Sur de la Península, entre el mundo rural y el urbano y entre hombres y mujeres⁽⁹⁶⁾. Los vascos, los navarros y el mundo rural del norte -con una mayor presencia de pequeños propietarios y un fuerte sentido de la vida comunal- eran los más practicantes y la Iglesia había reconquistado gran parte de la burguesía y la clase media. Sin embargo, la apostasía había crecido entre las grandes

masas rurales del Sur⁽⁹⁷⁾ y el proletariado de todo el país, que se había ido echando en brazos del socialismo y el anarquismo conforme se iba quedando desatendido por el clero, a tenor de los pocos sacerdotes destinados en las barriadas obreras y en las zonas rurales más pobres. Tanto los mineros vizcaínos y asturianos como los trabajadores industriales de las grandes capitales rara vez pisaban la iglesia y los jornaleros andaluces y extremeños mostraban una gran hostilidad hacia el clero. Y en líneas generales, las mujeres eran mucho más practicantes que los hombres.

La situación del clero en vísperas de los años treinta era poco halagüeña, tanto por la reducción numérica de sus efectivos y su creciente envejecimiento como por su deficiente preparación. Arbeloa ha escrito que el bajo clero español no era el mejor instrumento evangelizador porque estaba desarmado ideológica y pastoralmente, despreciado y crítico a veces de una jerarquía soberbia y unas órdenes religiosas distantes⁽⁹⁸⁾. Si a su escasa formación unimos su actitud mental (demasiado tradicional y defensiva frente a los "errores modernos"⁽⁹⁹⁾) o su excesiva politización (era el más politizado de Europa⁽¹⁰⁰⁾) podemos entender las dificultades para que el clero asumiera un cambio tan brusco como el que se avecinaba. Son conocidas las posiciones de numerosos sacerdotes en contra de la legislación republicana, su vertiente agitadora para movilizar a los fieles contra la República (a través de sermones, hojas parroquiales y publicaciones) o su participación activa a través de los partidos católicos en las elecciones. No obstante, hay que reconocer que es uno de los campos menos explorados⁽¹⁰¹⁾ del conflicto político-religioso de los años treinta y también aquí conviene pasar de las generalizaciones al estudio más territorializado.

Por otra parte, el grado de aceptación del clero dependía de distintas variables. Su distribución por diócesis era tan heterogénea como su feligresía -mientras en la de Vitoria había más de dos mil sacerdotes, en la de Sevilla, con una población mucho mayor, no llegaban a setecientos⁽¹⁰²⁾-, lo que, a su vez, contribuía notablemente a fijar esa percepción entre la ciudadanía. Aunque con matices, la jerarquía era considerada aliada de las clases altas, mientras el clero bajo, en determinadas regiones (sobre todo Euskadi), podía actuar a favor de los oprimidos al poder influir sobre las autoridades. En su excelente investigación sobre las provincias de Granada y Almería, Juan Manuel Barrios ha encontrado testi-

monios de curas que reconocían lo que era obvio, la identificación de las derechas y las clases acomodadas con el catolicismo⁽¹⁰³⁾. Entre el clero, los frailes (más aislados en sus respectivas comunidades) eran vistos más ajenos a los feligreses que los sacerdotes, que convivían con ellos. No obstante, dentro de aquéllos, había diferencias según la orden a la que pertenecían, la clausura o el sexo. Es verdad que la Iglesia seguía prestando una tarea asistencial (la sopa de los conventos) que, en otros países, corría a cargo del Estado, pero parecía buscar en ello más la docilidad de los necesitados que una solidaridad bien entendida⁽¹⁰⁴⁾.

El presupuesto de culto y clero, fijado por Cánovas en 41.611.674 pesetas en 1876, se había mantenido inalterado hasta 1920, pese a las reiteradas peticiones de los obispos para que se incrementara la partida para el clero rural, el más perjudicado. Los sucesivos gobiernos lo fueron posponiendo hasta la subida en veinte millones del presupuesto de 1920-1921 y en cinco millones en 1929⁽¹⁰⁵⁾. En los albores de los años treinta, la incierta situación económica de la Iglesia era denunciada por las altas jerarquías eclesiásticas. El propio cardenal Segura envió una circular a las diversas diócesis ("Sobre los deberes del clero") en la que reclamaba una mayor implicación del Estado en el mantenimiento de las necesidades de la Iglesia, contraponiendo la generosidad de las inversiones en obras públicas con la tacañería con que hacía frente a las necesidades del sacerdocio y advirtiendo de las consecuencias que esto traería para la paz social⁽¹⁰⁶⁾.

El sueldo de los curas de pueblo (alrededor del setenta y ocho por cien del total del clero secular) estaba entre las mil quinientas y las dos mil pesetas anuales; el de los párrocos urbanos (en torno al quince por ciento) se aproximaba a las dos mil quinientas, prácticamente igual que los maestros peor pagados. En la cima estaba el cardenal primado, con un sueldo asignado de unas cuarenta mil pesetas, el doble que el de los obispos (cobraban entre veinte y veintidós mil pesetas). En un escalón intermedio estaban los canónigos, que percibían entre cuatro mil y cinco mil, dependiendo si pertenecían a una diócesis metropolitana o sufragánea. Para afrontar esta carga, el presupuesto del personal eclesiástico superaba en 1931 los cincuenta y cuatro millones de pesetas. A su vez, la Iglesia tenía unos bienes valorados en unos ciento veinte nueve millones de pesetas, fruto de sus 11.921 fincas rurales, 7.828 urbanas y 4.129 cen-

SOS(107).

Los movimientos culturales de raigambre católica se inspiraban, básicamente, en la doctrina tradicional del Derecho Público cristiano y, desde el punto de vista político, defendían un pensamiento contrarrevolucionario, que identificaba catolicismo con nacionalismo español, cuyos mayores exponentes eran *Razón y Fe o Acción Española*(108). Desde este pensamiento integrista fue calando en amplios sectores del clero y de los católicos el grito de "¡Viva Cristo Rey!", que alcanzó en los años treinta una gran actualidad, equivalente al de "¡Muera la República!"(109). Eugenio Vegas Latapié, fundador de *Acción Española*, una revista homónima al movimiento de extrema derecha que la impulsaba, lejos de conformarse con la crítica intelectual a la República, buscó la acción directa contra los pilares de la República; llegó a planear, de manera rocambolesca(110), el asesinato de su presidente, Azaña, y un atentado contra el pleno de las Cortes, en los días previos a la sublevación militar de julio de 1936.

Las únicas publicaciones religiosas que miraban de frente y recelaban menos del mundo moderno eran *Cruz y Raya* (impulsada por José Bergamín y un grupo de jóvenes intelectuales católicos), la catalana *La Paraula cristiana* (dirigida por el canónigo barcelonés Carles Cardó), la gallega *Logos* y la vasca *Idearium*, que mostraron un mayor interés por conocer la realidad religiosa de su entorno. No fueron muchos los clérigos que se interesaron por la cuestión social, aunque fuera desde posiciones más o menos conservadoras. Entre ellos, destacan Francisco Peiró, Pedro Sarabia y, sobre todo, Maximiliano Arboleya(111).

En España no cuajó el maridaje entre democracia y religión, pese a iniciativas como la emprendida en 1918 por el Grupo de la Democracia Cristiana (de Severino Aznar y Salvador Minguijón), contra la que Pedro Segura dirigió sus diatribas porque "no defendía con suficiente claridad la vuelta a la grandeza católica de España"(112). La renovación de la institución eclesiástica, propiciada por las dificultades que la planteó la República (que se proyectó sobre todo en la reorganización de las finanzas o en las clases de catecismo en las parroquias) fue demasiado tímida, quedando bastante alejada de las propuestas teológicas más avanzadas provenientes de Europa(113). Ello no obsta para destacar las excepciones más reseñables, como las de los citados canónigos Arboleya(114) y Cardó, dos pensadores católicos que mantuvieron durante su vida una mayor

coherencia con su ideario socialcristiano. El primero, muy crítico con la dictadura primorrivista y buen conocedor del mundo obrero asturiano, mantuvo una postura moderada ante la República desde las páginas de *El Carbayón* (mientras estuvo de director) y lamentó la ceguera de la Iglesia en el terreno social tras el estallido de la revolución de octubre⁽¹¹⁵⁾; para garantizar su seguridad huyó en 1936 de Oviedo a Bilbao retornando al finalizar la guerra a la capital asturiana, donde siguió escribiendo hasta su muerte, en 1951, desde posiciones alejadas del nacionalcatolicismo imperante, lo que le provocó algún expediente. También Cardó, que se había identificado con el catolicismo catalán más abierto durante la República -culpó a la CEDA del trágico fin de la experiencia republicana por no aplicar el ideario socialcristiano que defendía-, pudo huir al comienzo de la guerra y exiliarse en Suiza, desde donde mantuvo una postura muy crítica contra los dos bandos enfrentados, que plasmó en su obra *Historia espiritual*⁽¹¹⁶⁾, publicada a pesar de los intentos del franquismo para impedirlo porque cuestionaba el mito de la "cruzada".

Pese a los cambios estratégicos diseñados desde Roma por Pío XI, la institución eclesial siguió sin admitir la mayor parte de las innovaciones de una sociedad que se iba industrializando. Más allá de experiencias puntuales en el ámbito de la enseñanza congregacionista, el catolicismo español no llegó a adaptarse al reto de la industrialización⁽¹¹⁷⁾. Esto explica el progresivo alejamiento de los fieles, signo inequívoco del proceso de secularización de la sociedad española. Sin embargo, no puede explicarse el peso del catolicismo en España y la preeminencia de la Iglesia sólo por la coacción estatal precedente.

A partir de aquí cabe formularse la siguiente pregunta, ¿estaba equivocado Manuel Azaña cuando aseveró, en uno de los debates constitucionales, que España había dejado de ser católica? Más allá de lo imprudente o desafortunada que resultara -asunto que retomaremos en otro capítulo-, los autores más solventes coinciden en que no pretendía atacar de manera frontal a la Iglesia o a la religión⁽¹¹⁸⁾ y que hablaba en términos culturales y políticos⁽¹¹⁹⁾. Pero admitir esto implica entrar en una definición tan polisémica y ambigua como "cultura". Frente a la noción clásica -que la identificaba con el conjunto de creaciones excelsas en el terreno del pensamiento, las ciencias, la literatura o las artes- se ha impuesto un concepto más amplio, proveniente del ámbito antropológi-

co, que la ha enriquecido semánticamente al incluir distintos niveles⁽¹²⁰⁾: cultura dominante, alta cultura, cultura de masas y cultura popular. Bajo esta última perspectiva, incluye desde los objetos físicos (la cultura material) hasta el mundo inmaterial de las creencias y de sus manifestaciones. Al ser una abstracción, requiere un proceso de aprendizaje y depende de la creación y el uso de símbolos, por lo que puede decirse que la cultura surgió cuando el ser humano aprendió a simbolizar en el seno de una comunidad social, y, por tanto, es impensable al margen de la sociedad en la que se desarrolla.

Relacionando tal concepto con las palabras de Azaña, habría que decir que su crítica al peso cultural del catolicismo de entonces se basaba en la noción clásica y elitista de cultura. Sería injustificable y anacrónico usar los parámetros asumidos actualmente para un término tan multidimensional. El entonces ministro de la Guerra y futuro presidente del Gobierno pretendía dejar constancia de que el pensamiento cristiano ya no marcaba el rumbo de la (alta) cultura en España y, en esas condiciones, habría que legislar para separar la Iglesia del Estado; en consecuencia, aquélla no podía seguir controlando la educación⁽¹²¹⁾.

El constitucionalista Manuel Aragón ha resaltado el gran error de Azaña: al minimizar el peso del catolicismo en la sociedad española, confundió "el factor católico en el sector restringido de la cultura intelectual con el factor católico en la cultura (o incultura popular)"⁽¹²²⁾. Javier Ugarte ha explicado muy bien cómo el mundo de valores y símbolos eclesiales conectaba con la gente llana, sobre todo en el ámbito rural, que entendía "su propio mundo como un todo unitario", donde la vida se hacía en un marco donde formaban parte de lo mismo "fe sencilla, creencias, valores, relaciones sociales, tradición, hábitos de trabajo, fiesta y religión". También fue una equivocación equiparar el cumplimiento de los sacramentos (la práctica religiosa) con la religiosidad popular, que, como ha resumido Mikel Aizpuru, resulta "mucho más flexible en cuanto a sus manifestaciones y (...) pudo pervivir, incluso entre aquellos que alardeaban de no respetar la religión"⁽¹²³⁾.

En una línea complementaria, Alfonso Botti ha destacado dos grandes errores estratégicos de Azaña: a) confundir su condición de intelectual y de político, aplicando de manera intransigente su idea del problema religioso (como un tema exclusivamente cultural y político); y b) no

preocuparse de buscar la intermediación con los sectores más avanzadas del catolicismo (aprovechando la cuña existente en su seno entre integristas y posibilistas), algo que, sin embargo, sí hizo para moderar las propuestas que venían del anticlericalismo más radical. Y es que el citado hispanista italiano considera que Azaña era, en este sentido, un hombre más propio de la época de Canalejas, que no supo ver que, a la altura de los años treinta, sus propuestas, ciertamente anacrónicas, no estaban a la altura de las demandas de una sociedad de masas como la española de los años treinta⁽¹²⁴⁾.

Curiosamente, el propio cardenal Gomá tenía una opinión bastante parecida a la de Azaña aunque partiera de postulados antagónicos. Varios meses antes que el ministro de la Guerra, en una pastoral publicada a la caída de la Monarquía, había reconocido que "hay convicción personal cristiana en muchos; [pero] convicción 'católica', es decir, este arraigo profundo de la idea religiosa que lleva con fuerza a la expansión social del pensamiento y de la vida cristiana (...), esto (...) no abunda". Y tras la intervención de aquél, confesó en otra pastoral "Desde un alto sitio se ha dicho que España ya no es católica. Sí lo es, pero lo es poco, y lo es poco por la escasa densidad del pensamiento católico y por su poca atención en millones de ciudadanos"⁽¹²⁵⁾. De manera que, con gozo o con lamento, se constataba parecido diagnóstico. William J. Callahan ha señalado cómo la propia jerarquía reconocía en privado que la llegada de la República había demostrado que el sentimiento religioso no era tan profundo ni estaba tan extendido como proclamaba en público⁽¹²⁶⁾. Sin embargo no dejan de llevar razón quienes aseguran que el proceso de secularización de la cultura avanzó más lentamente en España que en otros países y que, incluso, había una cierta tendencia a sacralizar lo laico⁽¹²⁷⁾.

Si atendemos a todos estos factores y volvemos al esquema propuesto por Revuelta, se puede decir que en la España prerrepublicana se habían secularizado "las cosas" y, en distinto grado, "las actitudes". Faltaba un elemento básico, la secularización de la educación, y éste será uno de los campos de batalla prioritarios de los primeros gobiernos republicano-socialistas. Los puntos de desencuentro entre los defensores del laicismo y del confesionalismo fueron especialmente visibles en torno a la propuesta de instaurar una escuela laica⁽¹²⁸⁾. La controversia se estableció en

relación a la coeducación *versus* segregacionismo, la responsabilidad del Estado en la enseñanza *versus* responsabilidad de los padres y libertad de enseñanza o la neutralidad religiosa *versus* enseñanza confesional.

Como ha reconocido Gustavo Suárez Pertíerra, "la secularización de la sociedad española exigía sin duda acciones traumáticas"⁽¹²⁹⁾ para situar en su punto adecuado el funcionamiento de las instituciones. En estas circunstancias, el conflicto estaba servido porque la Iglesia se negaba a perder el protagonismo educativo del que había disfrutado hasta entonces y, además, el capital social⁽¹³⁰⁾ católico, forjado en las décadas anteriores, estaba sólidamente asentado y preparado para movilizarse contra las medidas laicistas. Pretender acabar con la gran carga histórica de la confesionalidad sin aportar soluciones imaginativas y subestimando el peso del entramado asociativo católico o su capacidad de respuesta fue un grave error de cálculo que marcó el futuro de la República; tan importante como el avance del proceso secularizador era el peso del catolicismo en España⁽¹³¹⁾. La idea *gauchetiana* de "retirada de la religión" nos sirve para recordar un factor clave que se les pasó por alto a los gobernantes republicanos: que el sentido último del proceso de secularización es "la transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión" y que la *desoficialización* de la Iglesia, lejos de debilitar la influencia del catolicismo, le posibilitaba un cambio de estrategia a la reacción clerical, pudiendo actuar en colectivos independientes con legitimidad propia ante la autoridad política⁽¹³²⁾.

Para los nuevos gobernantes republicanos y los pedagogos de la Institución Libre de Enseñanza, el verdadero problema de España era el educativo y era prioritario para la República acabar con el enorme analfabetismo y la injusticia social, como paso previo para consolidar verdaderamente las libertades políticas. Por primera vez en la historia de España se afrontaba seriamente desde el poder una tarea transformadora en el ámbito educativo y cultural, como servicio público. Se trataba de crear un "Estado educador"⁽¹³³⁾, una "España bien educada", porque era preciso un pueblo alfabetizado para poder implantar un Estado democrático. Como la escuela pública⁽¹³⁴⁾ pasaba a ser el instrumento de la verdadera revolución, se convirtió en una de las prioridades de los gobernantes republicanos: el Decreto de 23 de junio de 1931 se proponía doblar prácticamente el número de escuelas de primaria (había unas

treinta mil en 1931 y se proyectó la creación paulatina de otras veintisiete mil en un quinquenio), subir los sueldos a los maestros a niveles dignos (estableciendo un salario mínimo de tres mil pesetas anuales) e incrementar en diez mil su número y formación así como poner en marcha las Misiones Pedagógicas (una apasionante experiencia de educación popular). Todas ellas eran tareas tan encomiables como costosas, que no se podían afrontar sin afectar al equilibrio presupuestario⁽¹³⁵⁾. Ahora bien, en aplicación de la ortodoxia económica de la época (en lugar de la alternativa keynesiana, que le hubiera supuesto un mayor desahogo en el gasto público) sus gobernantes aplicaron medidas excepcionales contra la Iglesia y se quedaron reducidas en una tercera parte (diez mil) las escuelas prometidas. No debe extrañar por eso que Helen Graham afirme que "la combinación de una política religiosa intransigente con políticas económicas monetaristas privaría a la coalición republicano-socialista de cualquier base de apoyo social mínimamente suficiente"⁽¹³⁶⁾. Y, sobre todo, impidió la culminación de su labor revolucionaria en el ámbito cultural pese a provocar el rechazo de la mayoría de los católicos⁽¹³⁷⁾.

El socialista Rodolfo Llopis⁽¹³⁸⁾, seguidor de la ILE y figura clave en la política educativa republicana como director general de Primera Enseñanza (primero con Marcelino Domingo y después con Fernando de los Ríos), representaba las dos tendencias contrapuestas entre el *insti-tucionismo* liberal (cuyo ideal de escuela laica era plural, no dogmática y, desde luego, ni atea ni anticatólica⁽¹³⁹⁾) y las concepciones educativas marxistas provenientes de la experiencia soviética, aunque con un lenguaje propio⁽¹⁴⁰⁾. También en el tema de la "escuela única", se aprecia el dualismo citado. De los Ríos, al igual que los republicanos, la enfocaba desde un punto de vista más idealista, como un nuevo concepto de organización escolar -no como prohibición de la religiosa, sino como unificación de la primaria y la secundaria en un ciclo continuo y gratuito-; por su parte, Llopis la consideraba, desde un punto de vista menos burgués, un tipo de educación no clasista, abierta a todas las clases pero, en especial, a la clase trabajadora, para formar conciencias revolucionarias.

Tras abandonar el cargo en 1933, sucedieron a Llopis, de manera fugaz, varios directores generales y ministros, lo que repercutió negativamente sobre la política educativa. No se llegó a aprobar ninguna ley general de educación. Por eso, a principios de 1934, una de las máximas figu-

ras pedagógicas del momento, Lorenzo Luzuriaga (institucionista y Consejero de Instrucción Pública durante la primera etapa republicana) se lamentaba de que se hubiera hecho una reforma estrictamente escolar -por el aumento notable del presupuesto del Ministerio de Instrucción Pública y la construcción de nuevas escuelas- pero no una verdadera reforma pedagógica.

El programa educativo de la República quedó recortado en la práctica pero no puede negarse el espectacular aumento de la partida presupuestaria dedicada al efecto entre 1931 y 1934, que se tradujo en la construcción de diez mil escuelas y en la duplicación del número de institutos. Y la introducción de la coeducación supuso una novedad cualitativa que estaba inserta en un proceso de cambio de mentalidad respecto al papel de la mujer, junto al reconocimiento del derecho a voto o la legalización del divorcio, entre otros derechos sociales.

La prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas (en aplicación del artículo 26 de la Constitución y de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933) no impidió ni la enseñanza privada ni la aplicación del ideario católico. Pero, como reconoció José Castillejo⁽¹⁴¹⁾, la intención de los legisladores fue antiliberal y totalitaria, tomando el Gobierno el lugar de la Iglesia y, por tanto, abandonando el ideal de libre competencia entre el Estado y las escuelas privadas por el que abogaba Giner de los Ríos. El propio Lorenzo Luzuriaga confesó que las reformas educativas de la República se hicieron a espaldas del más ilustre discípulo y continuador de la obra de Giner, Manuel Bartolomé de Cossío, que tuvo tiempo de ver, antes de morir en 1935, la torpeza con que actuaron en esta materia los legisladores republicanos⁽¹⁴²⁾.

Uno de los ámbitos que merecen la pena estudiar con más detalle es el de la recepción de las reformas educativas entre los colectivos de maestros, padres y alumnos. Aquí también se requiere ampliar la lente, recurrir a las fuentes orales y partir de estudios locales y regionales⁽¹⁴³⁾ para conocer mejor el ámbito de la aplicación y apoyo de tales medidas. Mónica Moreno apunta algunas tendencias al respecto⁽¹⁴⁴⁾: a) los inspectores más progresistas se interesaron por aplicar las innovaciones pedagógicas pero fueron más cautos a la hora de aplicar la coeducación o las medidas laicistas; b) los maestros, como principales actores de los cam-

bios, no podían permanecer de manera pasiva pero su actuación fue tan variada como lo eran sus convicciones pedagógicas y éticas, encontrándose fervientes cruzados de las reformas y vehementes opositores, aunque las sanciones no parecen que fueran demasiadas⁽¹⁴⁵⁾; c) hubo una notable movilización de diversos colectivos católicos (Federación de Amigos de la Enseñanza, Comités Diocesanos de Enseñanza), profesores (Federación Católica de Maestros), alumnos (Federación de Estudiantes Católicos) y padres (asociaciones de Padres de Alumnos) contra el modelo educativo laico.

En definitiva, la laicidad puede reflejarse en distintos planos: de manera más moderada (como voluntad de limitar la actuación e influencia de la Iglesia y la religión al ámbito estricto de las creencias) o más radical (aspirando a separar de la vida individual y social todo referente y justificación religiosos)⁽¹⁴⁶⁾. El modelo español estuvo marcado en el primer tercio del siglo XX por éste último sentido, al chocar las aspiraciones exclusivistas de la Iglesia con las manifestaciones más anticlericales de la élite intelectual. Sin embargo, las verdaderas dimensiones del conflicto se sustanciaron entre sus bases en los años de la República; la presión anticlerical "desde abajo" desbordó el marco legislativo de los gobernantes pero la movilización católica resultó tan exitosa que evitó el triunfo del proyecto laicista en una coyuntura histórica tan propicia como la iniciada en 1931.

2.3. Descristianización y persecución religiosa

En páginas anteriores se han usado conceptos (clericalismo, anticlericalismo, secularización, laicismo, laicidad) asumidos, en menor o mayor grado, por la comunidad científica. Se suele abusar de otros ("descristianización", "apostasía de masas", "persecución religiosa") con una gran carga de subjetividad o parcialidad y de dudosa científicidad. Los dos primeros han sido términos especialmente recurrentes en el mundo católico mediterráneo para referirse al declive del compromiso religioso en el mundo industrializado. Sin embargo, para estas acepciones resulta mucho más apropiado hablar de "secularización", de origen anglosajón, o de "laicidad", de raíz francesa. Más complejo resulta el último de los citados, pues la "persecución religiosa" es un término polisémico, susceptible de ser usado como arma arrojadiza y, en todo caso, supone una per-

cepción difícil de cuantificar y objetivar; de manera que habría que ponderar las ventajas e inconvenientes de su uso y su posible limitación en el tiempo y el espacio o bien su sustitución por expresiones menos beligerantes e imprecisas. La línea argumental que los une es sencilla: para "recristianizar" (o, más bien, para "recatolizar") el país, como pretendía la Iglesia vencedora, era necesario previamente que éste se hubiera descristianizado; y sólo una "persecución religiosa" justificaría traducir en martirio el asesinato de miles de clérigos en 1936. Pero vayamos por partes.

El diccionario de la RAE describe "descristianización" como "acción y efecto de descristianizar"; este último infinitivo es definido como "apartar de la fe o la moral cristiana a un pueblo o a un individuo". Al aplicarse tanto a título individual como colectivo, el sustantivo adquiere una cierta ambigüedad, que ha sido usada tradicionalmente por los eclesiásticos en un sentido laxo. Ya se ha comentado la evolución eclesiástica desde la reacción inicial (y su mayoritaria apuesta por el carlismo durante la revolución liberal) hasta la integración en un sistema liberal que, a cambio de obtener su legitimación, le garantizó un confesionalismo que comportaba un control social y moral desde la segunda mitad del siglo XIX, merced al Concordato de 1851. También se ha hecho alusión a la identificación que los sectores más integristas del clero mantenían dos décadas antes de proclamarse la República entre liberalismo y descristianización⁽¹⁴⁷⁾. Las acusaciones al respecto aumentaron, por supuesto, durante los años treinta y, fundamentalmente, tras estallar la guerra, constituyendo un término que ha traspasado la historiografía elaborada por eclesiásticos. Lo que hay que zanjar es si tiene rigor su uso aplicando una mirada aconfesional.

Como es sabido, el laicismo tiene dos vertientes, una jurídica y otra cultural. Pues bien, la cultura laica chocaba con la católica y, en este sentido, sí hubo una tarea de desmontaje del peso de ésta última; desde una perspectiva *macro*, para construir una identidad republicana; en una escala *micro*, para desacralizar el espacio público. Pero la definición admitida por la RAE -que debe aceptarse por no existir una de carácter más científico- habla de "apartar de la fe" y esto, en ningún caso, ocurrió antes del verano de 1936.

Si recurrimos a la historia comparada, nos encontramos un verdadero intento descristianizador durante la fase jacobina de la Revolución

Francesa. Los revolucionarios franceses no se conformaron con cobrar su tributo clerófobo (recordemos las matanzas de septiembre de 1792) e iconoclasta, con importantes destrucciones en el mobiliario, reliquias y edificios religiosos (valga como ejemplo lo ocurrido en la Sainte-Chapelle, símbolo de la realeza y la religión); la Convención cerró las iglesias católicas y creó una especie de religión patriótica, la diosa Razón, a cuyo culto se dedicó la catedral de Notre-Dame, transformando algunos templos cristianos en cívicos (el Panteón). La deschristianización llegó a tal extremo que se llegaron a sustituir las imágenes religiosas de las tumbas y se impuso un calendario nuevo, con una nueva ordenación del tiempo que suprimía cualquier referencia cristiana y respondía a los intereses de la revolución, cuyo año uno comenzaba el 22 de septiembre de 1792, el día que se proclamó la República⁽¹⁴⁸⁾. Pero también en el caso francés han surgido debates en torno a la responsabilidad de la marea deschristianizadora (desde abajo o desde arriba), su estricto marco cronológico, la actitud contraria al ateísmo de Robespierre (que sustituyó la diosa Razón por el culto deísta al Ser Supremo), la conveniencia de considerarla una revolución cultural, etcétera.

No fue similar el caso español, casi un siglo y medio después. Ni los gobernantes republicanos eran contrarios al Evangelio ni la Iglesia tuvo que agarrarse a su defensa de manera prioritaria. Por su parte, el movimiento obrero identificaba a la Iglesia con el pasado que quería borrar pero, sobre todo el anarquismo, partía de una especie de rigorismo ético y cristiano que reivindicaba para sí la figura de Jesús, a modo de un "maestro traicionado"⁽¹⁴⁹⁾. El orden moral, el reconocimiento social de los individuos, el sentimiento identitario y la propia percepción del tiempo y del espacio estaban impregnados por el catolicismo en 1931. La cultura republicana, hija de las Ilustración, se oponía a la que consideraba oscurantista y responsable del atraso que representaba la católica. Por tanto, se trataba de sustituir una cultura por otra, proceder a una "desterritorialización" y politización del espacio y relegar las creencias al ámbito de lo privado. Era una cuestión identitaria y en esa pugna entre las dos comunidades, la popular y la católica, esta última utilizó el discurso de la "persecución" para autoafirmarse y responsabilizar de la "deschristianización" a la coalición republicano-socialista⁽¹⁵⁰⁾. Otra cosa fue lo que sucedió durante la eclosión revolucionaria desatada al inicio de la guerra. No

obstante, la tarea de desmontaje de las raíces cristianas, emprendida por los diversos comités revolucionarios frentepopulistas, podrían englobarse más bien en el concepto de "religión secular" (propia de ideologías totalitarias, basadas en la fe revolucionaria en la salvación terrenal), en un contexto de "retirada de la religión" en el sentido *gauchetiano*⁽¹⁵¹⁾. En definitiva, no fue el aspecto "descristianizador" el más visible de la revolución española en el ámbito religioso, sino el represivo, y aquél habría que circunscribirlo básicamente al espacio público y al ámbito cultural⁽¹⁵²⁾.

De la misma manera que se ha aplicado de manera inapropiada el vocablo "descristianización" para la obra laicizadora republicana en su conjunto, se ha hecho con el de "persecución religiosa", sin distinguir entre antes y después del levantamiento militar; así resulta más sencillo establecer la necesaria contingencia entre República y Guerra Civil, por haber creado el magma anticlerical previo, y, de paso, negar vínculo alguno entre la clerofoobia y la postura beligerante de la jerarquía eclesiástica en contra de la República antes de la sublevación o el pronto apoyo al bando nacionalista. Sin embargo, los autores más solventes suelen reservar la "persecución religiosa" para el verano y el otoño de 1936 (a lo sumo, lo retrotraen a octubre de 1934) aunque no siempre se analiza con rigor la razón de su uso.

"Perseguir" tiene, en el diccionario de la RAE, diversas acepciones, que suelen vincularse a otros infinitivos (seguir, buscar, acosar y molestar) con un sentido de frecuencia o reiteración y sólo en su séptimo significado señala como origen un procedimiento judicial. Implica una acción desde el poder cuando se efectúa por motivos políticos o religiosos, si nos atenemos a la segunda acepción de "persecución", relacionada con "cada una de las crueles y sangrientas que ordenaron algunos emperadores romanos contra los cristianos en los tres primeros siglos de la Iglesia". En este último caso, oficial, "desde arriba", habría que descartar rotundamente su empleo para el quinquenio en que funcionaron las instituciones democráticas republicanas. La violencia anticlerical en estos años fue básicamente dirigida contra el poder, tanto en mayo de 1931 (cuando aún no había sido desmantelada su privilegiada situación de antaño) como en octubre de 1934 (en plena rectificación de la República). Debemos convenir con Leandro Higueruela que, en lugar de "persecución", sería más justo hablar para estos años de "acoso legal"⁽¹⁵³⁾

contra una Iglesia que se había acostumbrado hasta entonces a una situación de privilegio. Por otra parte, en torno a 1935, se había llegado a una situación de cierto equilibrio (inédito hasta entonces) entre el clericalismo y la sacralización, por una parte, y el anticlericalismo y el laicismo, por la otra, que se rompió a partir de febrero de 1936.

¿Y tiene sentido su aplicación para los años de la Guerra Civil? Una gran tradición historiográfica así lo avala. La "persecución religiosa" ha formado parte sustancial de un discurso tan variado como complementario manejado por los investigadores eclesiásticos en las últimas siete décadas y retomado también por historiadores situados al margen de confesión religiosa alguna. No obstante, convendría analizar posibles usos a científicos del término. En realidad, se suelen mezclar varios planes dentro de la misma categoría: desde las matanzas colectivas de clérigos a la destrucción de sus edificios, pasando por los sacrilegios o profanaciones y la prohibición del culto. Pese a que, desde el punto de vista instrumental, ha sido revalorizado últimamente, no deja de plantear ciertos inconvenientes epistemológicos. En cualquier caso, conviene huir de las generalizaciones y evitar la confusión de sus diferentes frentes.

Acuñada desde el principio de la contienda, tuvo un destacado protagonismo en los "martirologios"⁽¹⁵⁴⁾ diocesanos publicados durante la época dorada del nacionalcatolicismo, con la finalidad de vincular "cruzada" y "persecución" como dos elementos indisolubles. El Régimen necesitaba rehabilitarse en un mundo bipolar donde ahora venía a representar un bastión anticomunista en el Atlántico Sur y era un momento óptimo para reivindicar sus orígenes: desbaratar los (supuestos) planes republicanos para destruir el cristianismo y anular a Dios. En este sentido, era necesario describir, caso a caso y con vehemencia, la fe inquebrantable, hasta el extremo, de todos los "caídos por Dios y por España", fueran clérigos o seglares, como si a todos les uniera su fe religiosa, causa última de su ejecución. Pese al valor documental de aquellos martirologios, su carácter apoligético y militante, la reiteración de imágenes en las que se comparaba el sacrificio de los religiosos con los santos de la Iglesia o del mismo Jesucristo y la mitificación de la persecución a partir de la superioridad intelectual de sus protagonistas inhabilitan cualquier interés científico⁽¹⁵⁵⁾.

La aparición a principios de los sesenta de la obra de Antonio

Montero⁽¹⁵⁶⁾ (director entonces de la revista de Acción Católica, *Ecclesia*, y en la actualidad arzobispo emérito de Mérida-Badajoz) vino a traer nuevos aires al estudio de la persecución y reactivó la literatura martirial durante el resto de la década. Su recuento de asesinatos, más completo y riguroso -eliminó los casos menos relacionados con motivaciones religiosas- marcó un punto de inflexión al desvincular la "persecución religiosa" de la "cruzada", lo que le provocó ciertas críticas en su momento⁽¹⁵⁷⁾, pues por aquellos años, el norteamericano H. R. Southworth⁽¹⁵⁸⁾, calificado de "azote intelectual de la dictadura de Franco", había denunciado de manera documentada la bibliografía sobre el "mito de la cruzada". Frente a las cifras manejadas en el pasado (que oscilaban entre los cuatrocientos mil y los diecisésis mil⁽¹⁵⁹⁾), Montero redujo a 6.832 las vidas segadas por la represión religiosa durante la guerra civil (4.184 sacerdotes y clérigos seculares, 2.365 regulares masculinos y 283 femeninos), permaneciendo desde entonces estos datos como definitivos. En su obra, quedaba en evidencia que los verdugos no se pararon a distinguir entre unas y otras órdenes religiosas, se dedicaran éstas a la caridad o a la contemplación. Pese a su escrupuloso recuento de eclesiásticos, confesaba el desconocimiento del número de seglares que murieron por sus convicciones religiosas, pues las razones religiosas y políticas se entremezclaban de manera harto frecuente. Su rigor metodológico en el análisis de los casos no ocultaba un lenguaje obsoleto, cargado de expresiones y calificativos sesgados, maniqueos, que no se apartaba de la tradición de describir de manera pormenorizada -sin reparar en detalles escabrosos y conductas sobrehumanas- los más significativos casos de muertes violentas; su discurso seguía demostrando que el brutal derramamiento de sangre eclesiástica no conllevó ninguna apostasía, con el fin de dejar claro el sacrificio martirial de las víctimas. Otra cosa es saber en qué casos fueron víctimas básicamente por el credo que confesaban o en cuáles lo fueron -lo que resulta el verdadero argumento del martirio- por el supuesto odio a Cristo de los perseguidores.

Durante casi dos décadas estuvo el tema relegado a un segundo plano. Para no complicar el ya, por sí mismo, complejo proceso de transición a la democracia, la Iglesia prefirió no remover demasiado el pasado. Pero la celebración del cincuentenario de la guerra, primero, y, sobre todo, el impulso de las causas de beatificación por Juan Pablo II⁽¹⁶⁰⁾, en

los noventa, incrementaron notablemente la literatura persecutoria y neomartirial⁽¹⁶¹⁾ que se ha proyectado hasta nuestros días, dada la necesidad de contrarrestar, con el recuerdo de los "mártires de la fe", las campañas de exhumación de cadáveres de los represaliados por el franquismo. Se trataba de contraponer así la recuperación de la memoria histórica católica a la homónima republicana. Pero su objetivo final, no ocultado, era llevar a los altares a los mártires; de hecho, la mayoría de las ediciones corrían a cargo de las congregaciones religiosas, obispados, cabildos o de los propios autores. Incluso Conferencia Episcopal española ha publicado un manual para instruir las causas de los santos⁽¹⁶²⁾.

Vicente Cárcel Ortí es el máximo exponente historiográfico (aunque no el único) de la literatura martirial con fines beatificadores⁽¹⁶³⁾. Para este historiador, destinado en la Curia Romana desde hace cuarto de siglo, la "persecución" empezó ya en 1931 y fue progresivamente evolucionando (quema de conventos de mayo, legislación laicista, revolución de Asturias de 1934) hasta llegar a la "persecución sangrienta de 1936", cuyo preámbulo vino con la victoria del Frente Popular y culminó con el levantamiento militar. A su juicio, la Constitución de 1931 invitaba a la guerra civil, por sectaria y antirreligiosa, y los "mártires cristianos" no pueden tener parangón con ninguna otra víctima porque aquéllos no dieron su vida por causas mundanas, sino en nombre de Dios. El gran problema de la obra de Cárcel es el empleo de recursos "ventajistas" para justificar sus argumentos. En primer lugar, sobredimensiona la obsesión de la República por la Iglesia, como si su destrucción y la deschristianización del país fuera la razón suprema de los dirigentes de la izquierda española en el ejercicio de su poder. Por otra parte, separa la "persecución religiosa" de los restantes componentes de la revolución y del conjunto de la violencia política del período; no le importa, empero, recurrir, en determinadas ocasiones, a la comparación del terror "blanco" y "rojo" porque se apoya en los ya superados datos de Salas Larrazábal. Por supuesto, cualquiera que no comulgue con esta interpretación es despachado como "historiador de inspiración marxista" o "adversario de la Iglesia" y cita como argumento de autoridad de éstos las justificaciones, insostenibles hoy día, de Pedro Bosch Gimpera (que fue consejero catalán de Justicia y rector de la universidad de Barcelona) que, para negar la persecución contra la religión, achacaba las muertes de los eclesiásticos a "lamentables

errores" y ser "supuestos fascistas". Claro que, en descargo de éste último, se puede argumentar su papel activo para evitar la sangría en Cataluña, algo que no fue tan frecuente en el otro bando⁽¹⁶⁴⁾.

Con otros fines, el concepto ha sido reivindicado y revalorizado por solventes historiadores con una finalidad instrumental y laica, sin matices confesionales⁽¹⁶⁵⁾. Entre ellos destaca Gabriele Ranzato, para quien no hubo duda de tal persecución -por tratarse de una violencia sistemática ejercida sobre un grupo humano-, que llega a equiparar a un exterminio; tampoco cuestiona su caracterización como "religiosa", pues se dirigió tanto hacia las personas -los clérigos fueron asesinados por motivaciones que no fueron políticas en la mayoría de los casos- como hacia las cosas sagradas -destrucción de templos, actos sacrílegos y profanaciones de ropas, objetos litúrgicos y cementerios-. Con estas premisas, la persecución antieclesiástica es situada en el contexto del milenarismo revolucionario, que buscaba edificar una nueva sociedad sobre las cenizas de la antigua, como ha sugerido también Julio de la Cueva, y entraña con el sentido antirritualista en el que tanto ha insistido Manuel Delgado. No obstante, su uso con carácter instrumental presenta también sus riesgos. Caracterizada de esta manera, la frontera entre anticlericalismo y antirreligiosidad queda tan difuminada que parece que se persiguió a los religiosos más por su fe que por su ministerio o lo que representaban, algo que, naturalmente, ha sido aprovechado por el revisionismo neofranquista para insistir en sus tesis. Poco parece importar que aquellos autores partan de concepciones y recursos metodológicos antitéticos respecto a la propaganda que destilan estos últimos.

Podríamos servirnos, por analogía, de otras razones para justificar la teoría persecutoria. Si partimos del concepto weberiano de "dominación carismática" (en el sentido que maneja Ian Kershaw⁽¹⁶⁶⁾ en su magnífica biografía de Hitler) y establecemos un paralelismo entre el antisemitismo nazi y el anticlericalismo español se podrían manejar los siguientes argumentos al respecto: a) el anticlericalismo (como el antisemitismo en la Alemania de Weimar) estaba generalizado de manera latente en la España prerrepublicana y éste se intensificó con la agitación y la propaganda incesante de la élite republicana que, una vez en el poder, culpaba a los clérigos (como en el país teutón a los judíos, que apenas constituían el uno por cien de la población) de los males del país, por lo que al estallar

la revolución en el verano de 1936, la eliminación del clero pudo constituir también una suerte de "salvación nacional"; b) el mecanismo de acción pudo pasar, a modo de correa de transmisión, desde arriba abajo, de manera que el proyecto destructivo fue fruto del mismo sistema, y, por tanto, el apoyo popular explica su dinámica destructiva. Formulado así equivaldría a quitar importancia al sentido de "oficialidad" que se le supone a la persecución y podrían venderse nuevos libros que incidieran en una suerte de totalitarismo republicano tan del agrado del *pionismo* mediático. Pero lejos de tener consistencia, esta hipótesis falla al no haber en este caso ni un líder, ni una "comunidad carismática", ni una masa social que remara en la misma dirección. Y, por supuesto, nada que ver con la sistemática eliminación (en campos de exterminio y con métodos experimentales para causar muertes masivas), llevada a cabo en varios países y en un número incomparable (seis millones frente a seis mil) en el caso alemán.

Es evidente que el clero, en su conjunto, fue hostigado tras la sublevación militar; es incuestionable que aportó un volumen de víctimas desproporcionado a su número; es obvio también que el principio constitucional de "libertad religiosa" fue papel mojado durante la Guerra Civil. Pero el asesinato de un clérigo, o de cientos de ellos, no se traduce necesariamente en tal "persecución religiosa"; ni siquiera las masacres colectivas, el incendio o las profanaciones de sus propiedades y de sus objetos de culto son acciones persecutorias en sí mismas. Se necesita una planificación, un propósito exterminador sistemático y dirigido por quienes controlan el poder. El gran problema de la teoría persecutoria es que se apoya en un presunto propósito para aniquilar a la Iglesia que, difícilmente, puede demostrarse⁽¹⁶⁷⁾. Algo que resulta obvio, en el otro bando, en el caso de la masonería, cuya persecución se hizo por ley en 1940.

Algunos autores han creído demostrar un plan preconcebido en Cataluña⁽¹⁶⁸⁾ o en zonas donde transitaron columnas anarcosindicalistas (sobre todo las que tenían un fuerte componente faísta) y poumistas catalanas que se dirigían al frente de Aragón. Otras columnas (del Hierro, en Levante, y del Rosal, en la zona centro) dejaron a su paso un gran reguero de sangre, buena parte de la misma procedente de clérigos. También se conocen actuaciones especialmente sanguinarias y sacrílegas por parte de patrullas "de vigilancia y control" que, instigadas por comi-

tés locales frentepopulistas, practicaban su particular "justicia revolucionaria"⁽¹⁶⁹⁾. Pero tal "persecución", entendida en sentido estricto, hay que demostrarla caso a caso. Por otra parte, convendría abordar el tema desde las siguientes premisas: a) no era infrecuente encontrar falangistas entre los miembros de algunas columnas cetenistas (como la del Rosal); b) las "sacas" de cárceles o los fusilamientos masivos respondieron básicamente al desasosiego y la ansiedad por la inminencia del ataque, el asedio a las ciudades o los bombardeos⁽¹⁷⁰⁾, y por tanto, no se pueden hacer concordar necesariamente con una persecución sistemática contra un colectivo determinado pues incluían un abanico de víctimas bien seleccionadas, pero amplio y heterogéneo; y c) no todas las formas de terror popular contra los católicos durante la Guerra Civil fueron necesariamente anticlericales en su origen⁽¹⁷¹⁾, pues algunos miembros de la vida asociativa seglar pertenecían, a su vez, a la élite socioeconómica local o eran dirigentes de la derecha política.

En todo caso, fue un fenómeno transitorio, ligado básicamente al terror "caliente" del verano y el otoño de 1936; esto no implica la ausencia de represalias o violencia contra los eclesiásticos durante el resto de la guerra, pero difícilmente son actos encuadrables en tal fenómeno persecutorio sistemático. También fue menos homogéneo de lo que se suele presentar de manera reduccionista pues, aunque la clerofoobia y la iconoclastia se extendieron por la retaguardia republicana como parte sustancial de la revolución social, hubo notables diferencias comarcales (ver anexo 6) y se aprecian no pocas excepciones⁽¹⁷²⁾ a la regla general, que vinculaba el comienzo de la revolución a la muerte del "cura". También fue diversa la afectación según el tipo de clero. Era operativamente más viable realizar las masacres donde se concentraban agrupados, es decir, en poblaciones que contaban con conventos, monasterios, seminarios o cabildos catedralicios. Los religiosos, debido a su vida comunitaria, apartada del mundo y dentro de recintos cerrados, fueron especialmente atacados, pero la vida de las monjas fue respetada en algunas localidades en las que sus hermanas de fe fueron asesinados sin piedad.

Por último, tampoco fue "oficial", es decir, ordenada por la autoridad competente, que es otro de los atributos indispensables para calificarla como tal; en numerosos casos -demasiados para considerarlos meras excepciones-, las autoridades y dirigentes republicanos, socialistas o

comunistas actuaron de manera contraria a lo que se supone hacen los perseguidores, pues protegieron a los perseguidos. Menos aún se puede demostrar la continuidad entre las iniciativas legislativas republicanas, el avance de la laicización y el milenarismo revolucionario; éste último supone una formulación demasiado vaga respecto a la nueva sociedad que tenía que nacer de las cenizas de la antigua, a diferencia de los movimientos revolucionarios modernos, que adoptan todo un esfuerzo organizativo y estratégico⁽¹⁷³⁾.

Sólo podría aceptarse esta última característica, diseñada "desde arriba", si atendemos al ejercicio del poder en la práctica (en manos de diferentes comités obreros) y no a los depositarios del poder legítimo (las instituciones y autoridades locales y provinciales), sobrepasados por la iniciativa revolucionaria. José Giral, nada más acceder al Gobierno, horas después del golpe militar, tomó la decisión contraria a la de su dimisionario predecesor, Casares Quiroga: armar a los militantes obreros y republicanos más comprometidos; pretendiendo parar el golpe, facilitó el inicio de la revolución. En las primeras semanas de guerra, el Gobierno republicano se convirtió en un "monumento de inactividad", en palabras de Borkenau; fueron los organismos revolucionarios ("comitésgobierno" que, según Broué⁽¹⁷⁴⁾, emanaban de los trabajadores armados y sus organizaciones como réplica obrera del Estado burgués, al igual que las milicias lo eran de las fuerzas militares y de orden público) quienes impusieron el "terror de clase", surgiendo "tribunales revolucionarios" en varias ciudades (como Barcelona, Lérida, Castellón y Valencia) y grupos "de investigación" por doquier. Pues bien, en el terreno religioso, dichos comités revolucionarios quisieron "arreglar" el tema de la manera más radical, cerrando templos y escuelas confesionales, confiscando sus bienes, prohibiendo el culto y asesinando a cuantos clérigos salieran a su paso. Pero el cierre de las iglesias no fue una iniciativa gubernamental. Sí lo fueron otras disposiciones claramente atentatorias contra la Iglesia que el propio Gobierno de Giral, compuesto básicamente por republicanos de extracción burguesa, tuvo que decretar ante la presión de los comités revolucionarios; entre ellos, la ocupación de los edificios educativos de las congregaciones, la clausura de los establecimientos religiosos regentados por titulares que hubieran colaborado en la rebelión militar o la incautación de sus instituciones de beneficencia⁽¹⁷⁵⁾.

José Luis Ledesma ha hecho un análisis muy particular al respecto. En su obra sobre *Los días de llamas de la revolución* en la retaguardia zarañozana ha diluido el concepto de "persecución", al ampliarlo y hacerlo sinónimo de toda la violencia política republicana durante el período más álgido de la revolución social. Pero este autor soriano, pupilo de Julián Casanova, cuestiona, como su maestro, su caracterización "religiosa" porque no ataca tanto a las creencias como a la institución eclesiástica, aliada de los poderosos y que, al margen de su adhesión antes o después a la sublevación, "había pasado de religión del *statu quo* a religión de la contrarrevolución"⁽¹⁷⁶⁾. Esta idea, tomada del antropólogo Bruce Lincoln (en su trabajo sobre las exhumaciones revolucionarias en España) es compatible con la del historiador Michel Vovelle (sobre la ofensiva jacobina contra la Iglesia francesa), en el sentido de que los revolucionarios buscaban no tanto destruir el poder sagrado de los símbolos religiosos como mostrar la pérdida de poder de la Iglesia y su vulnerabilidad munanal en un contexto de cambio revolucionario en el que se derrumbaban los símbolos y emblemas del pasado.

Que fuera un ataque dirigido básicamente contra la institución eclesiástica no impide negar que también arremetiera contra el orden católico (en los términos culturales señalados por Manuel Delgado), y, que, a la vez, fuera la expresión de una profunda religiosidad de un pueblo "intensamente religioso que ha sido abandonado y engañado", como apuntó Gerald Brenan⁽¹⁷⁷⁾. Ya se ha comentado cómo muchos "perseguidores" tenían a Jesucristo en su particular santoral laico, a modo de maestro traicionado. Se han detectado también numerosos similitudes entre el lenguaje socialista o anarquista y la terminología bíblica, pues la mayoría de los sectores anticlericales "fueron socializados en un medio fuertemente impregnado de catolicismo", de manera que se pueden establecer las siguientes vinculaciones: sociedad comunista y paraíso; revolución y juicio final; propagandistas obreros y apóstoles; perseguidos con mártires; y Jesucristo como primer socialista⁽¹⁷⁸⁾. Y lo mismo que hay un sentido ritual en su antirritualismo, hay un trasfondo religioso en su violencia antieclesial, dirigida contra sus ministros (como traidores a su fundador), sus lugares de culto y sus símbolos (identificados como núcleos de poder de los que hay que despojar y descubrir su nula trascendencia divina), en defensa de una especie de "religión secular".

Hasta aquí hemos intentado responder a la conceptualización, a la naturaleza y filiación de las víctimas. Pero es necesario, asimismo, clarificar quiénes fueron los autores materiales, los colaboradores y sus motivaciones. Resulta imprescindible para ello recurrir a unas investigaciones exhaustivas que, necesariamente, deben tener como referentes una escala local, con el fin de apreciar las diferentes motivaciones y participantes. De sus pormenores nos ocuparemos en otro capítulo pero conviene precisar ahora algunos asuntos de fondo.

Cuestionar su nombre, la manera de nombrarla, no puede restar importancia a la brutal masacre del clero, que adquirió la categoría de exterminio en ocasiones, cuyo tributo en sangre no tuvo parangón desde las persecuciones de los primeros cristianos en Roma. Casi multiplicó por siete la cifra de muertos que dejó a su paso el terror jacobino durante la revolución francesa. Irreparable resultó asimismo la pérdida del patrimonio artístico y religioso como consecuencia de la ira iconoclasta. Tampoco pueden minimizarse las consecuencias del cierre de los templos católicos en toda la retaguardia republicana, a excepción del territorio autonómico vasco. Se trata de ofrecer todas las aristas de un asunto tan poliédrico. No sólo se reconvirtieron iglesias, conventos, seminarios o casas parroquiales en almacenes, establos, hospederías, hospitales o mercados en la zona republicana. En la "nacional", donde las ceremonias religiosas adquirieron una dimensión pública con tintes propagandísticos, también se reutilizaron, puntualmente, determinados edificios en espacios para satisfacer las mismas necesidades bélicas⁽¹⁷⁹⁾ que blandían sus enemigos, contando en este caso con la correspondiente bendición eclesiástica. Y si sus ministros y prelados fueron víctimas inocentes de la ira clerófoba revolucionaria, éstos miraron para otro lado cuando las tropas franquistas pasaron por las armas o encarcelaron a sacerdotes vascos e incluso fueron cómplices, en buena medida, de su celo represivo sobre la población civil desafecta porque servía a sus fines "recristianizadores".

Lo que resulta insostenible a estas alturas es seguir dirigiendo el dedo acusador de la violencia hacia las autoridades republicanas. Como han documentado las monografías regionales o locales, constan numerosísimos ejemplos del desvelo de concejales, alcaldes y gobernadores para salvar la integridad personal de sacerdotes, frailes y obispos, con mayor o menor fortuna. Por otra parte, Álvarez Lopera y Alicia Alted⁽¹⁸⁰⁾ han

matizado la imagen distorsionada que generó la masiva destrucción del patrimonio histórico-artístico que tantos réditos propagandísticos -incluso represivos- dio al bando franquista.

El mayor error de las autoridades republicanas fue no poner distancia desde el principio y condenar públicamente la violencia anticlerical en las primeras semanas⁽¹⁸¹⁾. Lo hicieron tarde. Pero una ofensiva deschristianizadora y persecutoria no concuerda con el relativamente bajo nivel de condena que recibieron los eclesiásticos por los tribunales populares⁽¹⁸²⁾. Y resulta incompatible con una "política religiosa", por tímida que resultara, como la que encabezó el católico y nacionalista vasco, Manuel Irujo, en los gobiernos de Largo Caballero y de Negrín. El ministro vizcaíno intentó reconducir una situación que, a todas luces, era perjudicial para la imagen de una República que buscaba la complicidad internacional y luchó -con más voluntad que resultados prácticos- por intentar sacar de la clandestinidad el culto católico⁽¹⁸³⁾. Sobre ello volveremos más adelante.

Fueron los revolucionarios, no las autoridades, quienes obligaron al cierre de las iglesias al culto. Aquéllas, desbordadas por los acontecimientos, reaccionaron con más agilidad frente a la rapiña del tesoro artístico que hacia la conculcación de la libertad religiosa de los católicos, situación que, de buena fe, intentó reconducir Irujo en 1937. Pero ni se consiguió lo uno ni lo otro. En este fracaso -no en el "martirio de las personas y de las cosas"- sí tuvieron un alto grado de responsabilidad las autoridades republicanas. Es cierto que chocaron con barreras insalvables de tipo material: seis meses después de estallar la revolución, los templos que no se habían destruido se habían reutilizado para fines civiles y así era imposible reabrirlos al culto. Pero otros obstáculos fueron ideológicos, mentales o políticos: en la representación social del "enemigo", se había fijado una imagen estereotipada de los "curas" como "enemigo absoluto" que los dirigentes de la izquierda (republicanos, socialistas, comunistas o anarquistas) habían contribuido a generar; y en esos momentos, con una Iglesia tan beligerante, difícilmente se podía cambiar el discurso sin generar un gran coste. El citado ministro peneuvista tuvo la valentía de enfrentarse a otros miembros del gabinete de Largo Caballero y éstos no tuvieron la voluntad necesaria para sacar el culto católico de la clandestinidad. El Gobierno de la República, consciente de

las desastrosas consecuencias del terror revolucionario, adoptó desde entonces una estrategia basada en una ambigüedad calculada. Decía salvaguardar una libertad religiosa que, sin embargo, brillaba por su ausencia, con el fin de contrarrestar el efecto propagandístico que el otro bando usaba blandiendo la violencia anticlerical. Óscar J. Rodríguez⁽¹⁸⁴⁾ ha destapado estas contradicciones analizando la prensa almeriense y ha incidido en otra de las consecuencias negativas de la violencia antieclesial: la fragmentación de las relaciones sociales y la fuerte implantación del estado de excepción que quedó en el subconsciente colectivo, lo que se tradujo en un lenguaje y una simbología antirreligiosas; de nuevo aparece lo "antirreligioso" mezclado con lo "anticlerical", aunque, en este caso, el propio autor confiesa utilizar el sentido del discurso bajo una perspectiva *foucaultiana*, es decir, partiendo de lo socialmente permitido.

Al otro lado, también la cúpula eclesial tuvo una participación equivalente en la estigmatización de los "rojos"⁽¹⁸⁵⁾, tras haber dado no pocos argumentos en los años anteriores a los anticlericales más extremistas. Pero no conduciría a ninguna parte establecer una graduación de la responsabilidad de unos y otros. Tampoco conviene extenderla indiscriminadamente a colectivos enteros, como el de los anarquistas, en particular, o los sindicalistas y milicias obreras, en general. Aunque en su seno estaban los terroristas, los ejecutores y saqueadores, hubo una oposición frontal a estos actos de violencia por parte de los principales dirigentes comunistas y socialistas⁽¹⁸⁶⁾, lo que no obsta para encontrar a militantes de base de los grandes sindicatos o líderes locales entre los victimarios. Por otra parte, el hecho de que fuera ganando terreno entre los más fervientes libertarios una especie de "religión secular" -que implicaba hacer una especie de *tabula rasa* que implicaba necesariamente la destrucción material y el derramamiento de sangre- no impide descubrir excepciones conocidas, como la del cetenista Peiró, que puso a salvo a algunos eclesiásticos. También en este caso, es necesario descender a los estudios locales con el fin de detectar todos sus componentes y variables.

¿Y cuáles fueron las motivaciones? Amén de las actuaciones violentas por motivos espurios (aprovechando la coyuntura para saldar viejas deudas o resentimientos), la "ira sagrada" se dirigió básicamente contra los clérigos y sus símbolos (artísticos y rituales), no tanto como una persecución expresa contra la fe religiosa -a diferencia de la tesis mantenida

por Cárcel Ortí, entre otros- sino como un elemento esencial del proceso revolucionario de la retaguardia republicana⁽¹⁸⁷⁾; es decir, contra la trilogía representada por caciques, ricos y curas, con un carácter pretendidamente tan antiburgués como anticatólico, pues en las mentes de los violentos representaban prácticamente lo mismo.

De la misma manera, se puede apreciar una cierta correlación entre la represión revolucionaria contra el estamento eclesiástico y la dirigida en el bando contrario (durante la guerra y la posguerra) contra los maestros, que no fue ni menos gratuita o simbólica ni menos sistemática o numerosa⁽¹⁸⁸⁾. También estos ejercían la enseñanza a modo de sacerdocio y fueron represaliados básicamente por "envenenar" las conciencias de los jóvenes. Paradójicamente, detrás de las delaciones a los maestros, solía haber un cura⁽¹⁸⁹⁾. Al fin y al cabo, eran sus competidores, a la hora de ofrecer unos valores éticos alternativos. Y fusilar al maestro se convirtió, en el Nuevo Estado, una obligación tan protocolaria como asesinar al cura en la retaguardia republicana. "Que no quede un maestro vivo", decían los requetés navarros.

La "persecución" de los clérigos resulta así un fenómeno inseparable de lo que Santos Juliá denomina "políticas de venganza y exterminio"⁽¹⁹⁰⁾, practicadas en ambas retaguardias. Despojados los enemigos de cualquier consideración humana, reducidos a la categoría de alimañas, era posible masacrar a colectivos enteros sin sentir arrepentimiento alguno; actuando sin cortapisas policiales (los milicianos obreros) o haciendo el trabajo sucio a los militares (falangistas y requetés) resultaba gratuita la muerte. La anticlerical sería la manifestación más radical y simbólica de la violencia revolucionaria, y, por ello, más "obsesiva" que la dirigida al resto de colectivos (propietarios, militares, patronos o derechistas, al "rico", en suma). Los miembros del clero eran una pieza tan fácil y desprotegida como representativa del orden viejo. Pero no se puede entender la saña con la que fueron despachados sin el contexto de violencia atroz del que forman parte. Descontextualizarla ha sido y sigue siendo la excusa para separar unas víctimas (muertas en nombre de Dios) de todas las demás; una baza decisiva para desactivar la más duradera y voluminosa represión franquista.

Entramos así en el debate en torno a ese nuevo "registro" historiográfico que es la violencia política y la represión en uno y otro frente;

nacido durante los años ochenta de la mano de autores catalanes y andaluces -que decidieron introducir novedades metodológicas a la hora de estudiar ambas "represiones", resaltando las diferencias cuantitativas y cualitativas-, ha continuado en las décadas siguientes con síntesis notables y estudios provinciales necesarios para completar el balance de las víctimas de la guerra y la posguerra⁽¹⁹¹⁾. Se ha consensuado, de esta manera, un doble modelo represivo: 1) en la zona insurgente se trataba de construir un nuevo poder y, por consiguiente, las ejecuciones y asesinatos "obedecieron a decisiones fríamente tomadas por unos mandos militares o por sus aliados civiles (...) que consideraban la muerte de sus enemigos (...) como un fin en sí mismo, como un expediente necesario para construir el nuevo tipo de Estado que tenían en mente (...)"; y a su carácter oficializado, diseñado desde "arriba", Reig Tapia ha añadido su componente "estructural" en su proyecto político y su prolongación de manera intensiva en la posguerra; 2) en la zona leal, fueron, por el contrario, "resultado de la desaparición del Estado, del hundimiento de las normas, de una revolución profunda en lo social, muy frágil en lo político, protagonizada por dos grandes sindicatos incapaces de constituirse como segundo poder"⁽¹⁹²⁾; dicho de otra manera, la violencia revolucionaria fue más coyuntural e "inorgánica"⁽¹⁹³⁾, marginal respecto a un Estado que buscaba reconducirla. Como paradigma de una y otra, Santos Juliá cita la matanza de cerca de dos mil trabajadores en la plaza de toros de Badajoz (asesinar campesinos y obreros demostraba el restablecimiento del orden) y la de clérigos en la provincia de Lérida (acabar con los curas era la prueba de que la revolución estaba en marcha).

Hay voces en nuestra historiografía que proponen reconstruir los relatos heredados, trascender de los simples modelos establecidos, plantearse nuevos retos en torno al amplio espectro de prácticas represivas y ejecutores, e incluso utilizar categorías conceptuales diferentes al término de "represión", demasiado "genérico y opaco"⁽¹⁹⁴⁾. Sin embargo, resulta oportuno su uso si aprovechan los avances de las ciencias sociales en torno a los estudios sobre la acción colectiva y la violencia política.

En este sentido resulta seminal un artículo de Eduardo González Calleja en *Hispania Nova*⁽¹⁹⁵⁾, en el que repasa el origen, naturaleza e implicaciones del término, analiza las teorías de la acción colectiva y nos acerca a la evolución histórica de los instrumentos coactivos del moderno

Estado nacional. Entiende como "represión" la amenaza desplegada no sólo por los gobiernos, sino también por instituciones dotadas de autoridad legítima o de *facto*, a través de medios coercitivos con el fin de discriminar brutalmente a personas e instituciones para controlar y sancionar conductas que representan un desafío a las relaciones de poder existentes. De esta manera, resulta un concepto muy vinculado al control social y a la violencia política con una tipología variada. ¿Y cuál sería la que mejor encajaría con la violencia dirigida contra el clero en la retaguardia republicana? En el modelo teórico al que se refiere el autor aparecen varias modalidades represivas especiales⁽¹⁹⁶⁾ ("vigilantismo", "genocidio", "politicidio" y "democidio"). Pues bien, en función de sus características, la represión antieclesiástica se movería entre el vigilantismo "revolucionario" -si se permite emplearlo en el sentido de conservar las conquistas revolucionarias de los embates de las fuerzas de la reacción por parte de grupos paraestatales, "vigilantes", que dirigen sus medios coercitivos, en este caso, contra un grupo religioso- y el democidio "paraestatal" -si se fuerza también el término y se aplica a los "grupos de conflicto" y no tanto al poder soberano-. La gran diferencia entre ambos radica en la existencia de un plan coordinado y la consumación de asesinatos en masa en el segundo caso. Frente a estos modelos mixtos, aplicables en función del diverso grado de terror revolucionario, se podría destacar una tipología más "pura" tanto de "vigilantismo" -aplicado en exclusiva a los grupos paramilitares y milicias políticas- como de "democidio" -dirigido por los agentes del gobierno-, para el terror blanco.

En definitiva, resulta innegable calificar como los años más dramáticos de su historia los que vivió el clero español en la década de los treinta. Pero no tiene fundamento epistemológico la aplicación de términos como "descristianización" o "persecución religiosa" para el período comprendido entre el 14 de abril de 1931 y el 17 de julio de 1936; confundir las creencias religiosas con sus ministros, con las manifestaciones del culto o sus símbolos lleva a notables excesos semánticos⁽¹⁹⁷⁾. Y no toda la represión contra el clero desatada desde el 18 de julio se puede interpretar en clave de "persecución religiosa" pero sí cabe englobarla dentro de la violencia política, del terror revolucionario; como una tipología del mismo, muy específica, con un componente simbólico y ritual del que carecen otros colectivos y con un volumen tan desproporcionado como

variable a lo largo de la retaguardia republicana.

En el fondo, la persecución sigue formando parte sustancial del imaginario "complot comunista" destapado por el franquismo para justificar su alzamiento armado y cuya falsedad reconoció el propio Ricardo de la Cierva cuando colaboró en el Ministerio de Información y Turismo de Fraga; lo ha recordado recientemente Hilari Raguer, que, al contraponer ambas represiones, ha observado cómo "en la zona rebelde sí que el exterminio de izquierdistas fue programado y perfectamente controlado"⁽¹⁹⁸⁾.

Si hemos convenido la supremacía de la Historia sobre la memoria, ¿por qué seguir manteniendo una terminología más propia de la "memoria de confrontación"? Cuando la "persecución religiosa" ha vuelto a convertirse en un elemento reivindicativo por quienes buscan subir a los mártires a los altares y se "olvida que, en gran medida, fue la complicidad de la propia Iglesia, beligerante junto a uno de los bandos en contienda, la que las convirtió en potenciales víctimas" (como han reconocido algunos eclesiásticos⁽¹⁹⁹⁾) parece prudente matizar su significado, utilizarla, a lo sumo, en un sentido instrumental y de manera más restringida en el tiempo y en el espacio. Es fácilmente reconocible durante la explosión revolucionaria del verano y el otoño de 1936 -desatada, no lo olvidemos, tras el fracaso del golpe militar- pero no tuvo la misma intensidad a lo largo de la retaguardia republicana. Se suman argumentos a su favor si añadimos la clandestinidad del culto católico o la coacción hacia los miembros del clero y los seglares más comprometidos durante toda la guerra. Sin embargo, la ambigua posición gubernamental en política religiosa desde 1937 descarta tanto la pretendida libertad religiosa (que decía garantizar la propaganda republicana) como el interés de aniquilar la Iglesia y borrar las huellas del catolicismo de España (que aún sigue argumentando la literatura revisionista); no puede olvidarse que hubo un sector minoritario, pero comprometido, de la intelectualidad católica española y del clero vasco que se negó a valorar la contienda en el sentido medieval de "cruzada". Y si el sustantivo "persecución", de tanto arraigo historiográfico, plantea dudas semánticas, ocurre algo parecido con el adjetivo "religiosa", cuya validez ha sido también cuestionada por insignes historiadores.

Más oportuno resulta el uso de otras expresiones menos subjetivas

y beligerantes. Conceptualmente es más adecuado emplear los adjetivos "anticlerical", "antieclesial" o "antieclesiástica" (incluso "anticatólica", en el sentido ritual o cultural) para acompañar a los fenómenos de represión y terror contra el clero, las imágenes, los templos o los símbolos religiosos desencadenados en la retaguardia republicana durante la Guerra Civil española. Y debemos reiterar su necesaria inserción en el debate historiográfico sobre la violencia política del siglo XX, del que forma parte, que posibilita no sólo redimensionar su alcance sino también manejar un bagaje más académico, dejando al margen veleidades propagandísticas.

2.4. La construcción del conflicto

Afirmó Julián Casanova⁽²⁰⁰⁾, con razón, que "la religión fue un componente básico de muchos de los conflictos que se extendieron por los países europeos (...) entre las dos guerras mundiales", fruto de la reacción conservadora a la temida revolución comunista, pero que en ningún país resultó tan aguda la lucha entre clericalismo y anticlericalismo como en la España de los años treinta. Tiene mucho que ver en ello sus largas raíces, más que centenarias, con sus antecedentes de violencia durante el Trienio Liberal, las guerras carlistas o la "Semana Trágica". Pero los tintes tan exacerbados de estos años hay que buscarlos en la especial movilización y politización populares alcanzadas durante la Segunda República y, sobre todo, en el uso de la violencia como instrumento de lucha por el modelo de sociedad durante la Guerra Civil⁽²⁰¹⁾.

Debemos apoyarnos, de nuevo, en el marco teórico que proporcionan otras ciencias sociales con el fin de delimitar y precisar las características, dimensiones, interacciones y protagonistas del conflicto que nos ocupa, tarea ésta que apenas cuenta con precedentes en nuestra historiografía y que, sin duda, puede contribuir a su mejor comprensión y entendimiento.

Sociólogos y psicólogos llevan estudiando el fenómeno del conflicto social desde hace medio siglo y no han alcanzado aún una definición consensuada. Se ha llegado a decir que es, después de temas tan universales como Dios o el amor, uno de los que más literatura ha generado. Pues bien, con la ayuda de Manuel Fernández Ríos⁽²⁰²⁾ podemos establecer dos clases de interpretaciones: una más tradicional y restrictiva⁽²⁰³⁾, que distingue los "conflictos" de otros términos con menor carga negativa,

como "tensiones", "disputas" o "competición"; y otra más amplia⁽²⁰⁴⁾, que incluye todo tipo de interacción antagonista (sin establecer grandes distinciones, tanto de manera manifiesta como latente) típica de la sociedad de clases. Como puede deducirse, el debate no es meramente nominalista. Está preñado de connotaciones ideológicas, pues no es lo mismo que se considere el conflicto como inevitable, deseable para cualquier cambio social o que se rechace sin más y se busquen, en este caso, otros sustantivos para los ejemplos en que se mantiene el control de unas ciertas reglas institucionales.

De esta manera, se podría distinguir la llamada "conducta conflictiva" del "potencial de conflicto", en función del grado de interdependencia y potencial del mismo; algo parecido cabría hacer con los conflictos de alta y de baja intensidad (también denominados intratables y tratables, respectivamente⁽²⁰⁵⁾), dependiendo de su enquistamiento y antigüedad, sus fracasos y el papel de la negociación. Ahora bien, para quienes usan el concepto en un sentido laxo, puede abarcar desde una guerra civil hasta una negociación, desde una huelga a un debate parlamentario.

Más allá de su definición (tan polémica en su continente como en su contenido) nos interesa destacar sus características y su naturaleza. Para hablar de conflicto social (principalmente en su concepción restrictiva, aunque no sólo en ella) debe haber dos partes analíticamente diferentes, con valores mutuamente incompatibles u opuestos, que dan lugar a conductas destructivas o de control de la otra parte, con acciones mutuamente opuestas o neutralizadoras e intentos de adquirir o ejercer el poder sobre el oponente⁽²⁰⁶⁾.

Son varias las teorías que se han formulado para el estudio de los conflictos. A algunas de ellas hemos aludido anteriormente, pues son similares a las planteadas para la acción colectiva. El protagonismo se dirige en unos casos a la incompatibilidad de intereses (realista), en otros a la identidad de los componentes del grupo, o se hace hincapié en la elección racional, o bien en la privación relativa. Ésta última intenta responder a cuestiones que desatienden las demás (¿por qué los instigadores del conflicto no suelen ser los más sometidos a privaciones, sino los que han experimentado una mejora en su posición socioeconómica o cultural?) pues se fundamenta en que la frustración de las expectativas (esto es, el desajuste entre lo que se espera o se debiera recibir y lo que

realmente se recibe) es el elemento clave para canalizar las energías. Pero tampoco logra resolver satisfactoriamente los múltiples niveles del conflicto social (individual, grupal e intergrupal). Esta es la principal novedad del "modelo psicosocial de Fisher⁽²⁰⁷⁾", que atiende al conflicto como un fenómeno complejo que no debe perder de vista su dimensión temporal. De ahí que estudie cuatro categorías de variables: antecedentes, orientaciones, procesos y resultados. A su vez, para los primeros, tiene en cuenta los intereses antagónicos, la identidad social y la privación relativa. Pero, además, considera una serie de factores de ayuda imprescindibles para que aquél se ponga en marcha, entre los que cabe resaltar la acción colectiva, la amenaza percibida, la creación de conciencia, el liderazgo, la presión de los integrantes, la escalada y desescalada o la interacción, entre otros.

Al igual que ocurre con la memoria, el conflicto tiene una buena dosis de reconstrucción, lo que, sin duda, lo suele sobredimensionar. Dicho de otra manera, la "construcción social de la injusticia", que acompaña al conflicto, necesita un lenguaje político coherente con la cultura política en la que se inserta, unos protagonistas (gobernantes, dirigentes políticos, especialistas en coerción, grupos sociales disidentes o institucionales, etcétera), la activación de redes sociales, la formación de identidades colectivas (procesos sociales mediante los que una serie de personas que comparten experiencias, representaciones o quejas se reconocen como integrantes de un grupo), repertorios de movilización (prescritos o gubernamentales, convencionales o tolerados y transgresores o prohibidos) y el aprovechamiento de oportunidades⁽²⁰⁸⁾.

Puesto que las relaciones sociales son potencialmente conflictivas y todo conflicto es complejo, es natural que tenga aspectos positivos y negativos, dependiendo de varios factores⁽²⁰⁹⁾: las propiedades del propio conflicto y de las partes implicadas, la posible influencia de terceras partes y los elementos (fortuitos o no) que puedan hacer variar drásticamente el rumbo y el ritmo de los acontecimientos. La democracia condensa ambas caras pues es resultado de la política de enfrentamiento en relación a la política pública y la ciudadanía y, a la vez, un proceso político para resolver el conflicto sobre el acceso al poder y evitar su concentración⁽²¹⁰⁾.

A partir de este marco teórico, vamos a intentar caracterizar la lucha

que sostuvieron el poder político y el religioso durante los años treinta. Sobre su calificación como "conflicto" no hay ninguna duda. Tampoco sobre su complejidad -por más que se recurra frecuentemente a su simplificación, apelando a un reduccionismo maniqueo-, vinculada a su longevidad y al modelo de laicidad español, marcado por una pugna mucho más aguda que en los países vecinos. Sus bases históricas eran profundas a la altura de 1931. Pero necesitará sus atizadores, redes sociales, formación de identidades colectivas y repertorios de movilización. De sus por menores nos ocuparemos en otro capítulo.

Frente a la tesis clásica (que subrayaba la política agresiva de los gobiernos republicano-socialistas contra una Iglesia obediente al poder constituido) o su formulación actualizada (que habla de una "revolución religiosa" como respuesta a la molesta presencia del catolicismo y que configura las claves de la persecución de la retaguardia republicana), se propone aquí un modelo diferente, asentado en diez pilares básicos.

Primero. El conflicto no fue provocado por los republicanos por un oscuro propósito de acabar con la Iglesia⁽²¹¹⁾. Tampoco parece que hubiera un plan organizado para explicar los incendios de 1931 o 1934 ni los asesinatos de 1936. Lo resume perfectamente Hilari Raguer: "el anticlericalismo latente desde el siglo XIX, azuzado durante la República por cierta prensa extremista, no necesitaba más que la chispa de un rumor calumnioso o cualquier suceso trivial para traducirse en estallido general"⁽²¹²⁾. En este sentido, está creciendo el interés de los historiadores por el estudio del rumor, cuyo tratamiento había estado en manos tradicionalmente de psicólogos y sociólogos⁽²¹³⁾. Definido como un fenómeno social transmitido de manera oral o a través de los medios de comunicación (en estos años, la prensa y la radio), el "rumor" se diferencia de la "noticia" porque no se apoya en prueba indubitable, circula por diferentes factores motivadores (proyección emocional, presión intelectual, anticipación de desenlaces esperados o una simple atracción de la atención); debe cumplir dos condiciones básicas: la importancia (para quien lo transmite y lo recibe) y la ambigüedad (de la prueba o testimonio). Pues bien, existen estudios clásicos sobre los mecanismos que intervienen en su difusión en tiempos de guerra⁽²¹⁴⁾ (en especial, la Segunda Guerra Mundial) y otros más recientes sobre su papel en el devenir histórico y cómo su poder, que empezó a manifestarse entre pueblos de cultura oral,

ha ido creciendo desde la segunda mitad del XIX y, en especial, en el siglo XX, a consecuencia del desarrollo de las tecnologías de la comunicación⁽²¹⁵⁾.

Al igual que el rumor fue determinante para borrar los restos del sistema feudal en la Francia de 1789 (desencadenó *La Grand Peur*⁽²¹⁶⁾), contribuyó a extender la violencia anticlerical en la España contemporánea (en relación a lo que guardaban los conventos, envenenamientos de agua o caramelos o los supuestos tiros que se habían podido disparar desde los campanarios⁽²¹⁷⁾) y a percibir como generalizado el conflicto político-religioso, gracias al altavoz que suponían los *mass media*. El análisis particular del rumor, del "gran miedo"⁽²¹⁸⁾ (político) y su construcción social (mediante la prensa, libros y folletos, que hizo circular rumores y estadísticas parciales y llenas de inexactitudes) en la primavera de 1936 ha quedado meridianamente tratado por Rafael Cruz. Esto nos remite de nuevo al concepto de "representación social"⁽²¹⁹⁾, dada su estrecha vinculación a la comunicación y la interdependencia entre las prácticas culturales y el funcionamiento mental. Lo importante no es saber porqué tiene ese efecto de penetración social, sino cómo se extiende. Al parecer, se constituye combinando varias versiones (materia preexistente) que pueden ir cambiando poco a poco, conforme se va difundiendo, y que acaba arraigando porque "se relaciona con el modo en que se expresa exageradamente la subconciencia o la ansiedad"⁽²²⁰⁾, llegando a producir notables cambios de mentalidad.

Segundo. Hubo una multiplicidad de protagonistas⁽²²¹⁾, con posiciones muy diferentes y matices diversos dentro de cada uno de los sectores. De un lado estaban los intelectuales (partidarios de la simple separación Iglesia-Estado), los republicanos de izquierda (de un abierto anticlericalismo con bases políticas), los socialistas (de un anticlericalismo más reciente y de índole más social), los anarquistas (cuya antagonismo contra el clero era más global, con raíces sociales y políticas) y los masones (que no mantuvieron una postura tan unánime ni tuvieron una influencia en la política religiosa republicana tan fuerte como la propaganda franquista divulgó). Por el otro nos encontramos a la Santa Sede (donde el posibilismo del nuncio Tedeschini y el secretario de Estado Pacelli contrastaba con un mayor intransigencia por parte del Papa, Pío XI), la jerarquía española (que aplicó la estrategia de los "dos brazos"⁽²²²⁾, es

decir, la negociación sin descuidar la organización política de los católicos), el clero (entre el que prevalecieron las actitudes defensivas y de rechazo contra el régimen republicano) y las organizaciones católicas (que se movieron entre el catastrofismo de Renovación Española o *Acción Española* y la resignación o ambigüedad de la CEDA, Acción Católica o *El Debate*, incluso del PNV). Los primeros ni supieron responder adecuadamente a la moderación inicial de un sector de la jerarquía eclesiástica, ni calibraron el verdadero peso del catolicismo, ni supieron tender puentes a sus sectores más "liberales" para ganárselos a su causa; los segundos no fueron capaces de proponer una pastoral innovadora, refugiándose en actuaciones tradicionales como la defensa de la buena prensa, el asociacionismo católico y la organización de procesiones y peregrinaciones multitudinarias, contribuyendo con ello a acrecentar el clima de tensión religiosa. García de Cortázar⁽²²³⁾ habla, en esta línea, de la existencia de "dos confesionalismos", uno católico y otro laico. Otra cosa es que ambos proyectos fueran equiparables⁽²²⁴⁾, que, obviamente, no lo fueron.

Tercero, el conflicto fue interactivo. Se fue retroalimentando en los primeros meses de vida de la Segunda República, cuando más frágil era. La peculiar coyuntura de los años treinta era propicia para las revueltas sociales y que éstas tuvieran un sesgo anticlerical; su argumentario se veía facilitado por quienes "decían hablar en nombre del orden social y la estabilidad"⁽²²⁵⁾. Su escalada se produjo a consecuencia de las tempranas salidas de tono del cardenal Segura, la impaciencia provocadora de los incendiarios de templos (quizás por la frustración de las expectativas que había generado), las divisiones y falta de contundencia con que el Gobierno Provisional encaró los asuntos de orden público y la "re-creación" del conflicto por parte de algunos medios de comunicación y oradores políticos. Intervinieron, por consiguiente, varios actores: por un lado, el Gobierno, los dirigentes políticos y la propia jerarquía eclesiástica; por otro, las "multitudes" anticlericales (que rescataron viejos ritos purificadores) y el tejido asociativo católico (cuya actitud sobrepasó la mera respuesta defensiva); y, por último, la prensa y la radio, cuyo papel no siempre ha sido destacado suficientemente, pero que suponen una plataforma ideal para ventilar unos conflictos sociales y políticos en clave clerical y anticlerical⁽²²⁶⁾. Traducido a los procesos del modelo de Fisher,

es fiel reflejo de los sesgos perceptivos y cognitivos, la presión de los integrantes y la solución inadecuada de los problemas, que contribuyeron a incrementar la amenaza percibida y la desconfianza.

Cuarto, el conflicto no fue lineal y rebajó su tensión en diferentes momentos. Cuando se estaba elevando su intensidad, hubo intentos de reconducirlo y controlarlo institucionalmente en el verano de 1931, aunque su *desescalada* (el llamado "Acuerdo Reservado" entre el ministro de Justicia y representantes de la jerarquía española y vaticana, que establecía unos "puntos de conciliación"), en el sentido de plantear una "separación amistosa", no tuvo éxito, iniciándose entonces su deriva hacia un conflicto "intratable"⁽²²⁷⁾ a partir de los debates constitucionales y la aplicación de la legislación anticlerical entre 1932 y 1933. No obstante, la segunda legislatura dejó sin efecto sus efectos más extremos, perdió buena parte de su intensidad y, pese a reactivarse la violencia anticlerical en la primavera de 1936, la "guerra religiosa" se había pacificado en el mes anterior del golpe. En este sentido, Rafael Cruz ha demostrado que el ataque al patrimonio eclesiástico había cesado en junio de 1936, sustituido por el recrudecimiento de los enfrentamientos directos y sangrientos entre falangistas y grupos de la extrema izquierda; y haciendo uso de la historia comparada, ha proyectado, a modo de contrafactual, el posible apaciguamiento del conflicto (como ocurrió en la Unión Soviética, Francia, México o Portugal, que habían vivido situaciones parecidas en los años anteriores), con el acercamiento de posiciones, de no haber mediado una violenta guerra civil⁽²²⁸⁾.

Quinto, el conflicto pasó del ámbito político y eclesiástico a la calle, a la sociedad civil, debido al particular marco sociopolítico, caracterizado por una mayor libertad de expresión y movilización ciudadana. La historiografía se ha centrado demasiado en las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, relegando a un segundo plano las movilizaciones de anticlericales y católicos. Sin embargo, no se pueden apreciar bien las verdaderas dimensiones del conflicto si no atendemos suficientemente, por un lado, a la capacidad de arrastre de masas del discurso anticlerical⁽²²⁹⁾ y, por otro, a la presión que, una vez movilizadas aquéllas, podían tener sobre las autoridades republicanas; es decir, la presión "desde abajo", mediante convocatorias públicas, recogida de firmas, manifestaciones y campañas de prensa, motines o actos de boicot⁽²³⁰⁾. De esta manera, el anticler-

ricalismo se convirtió en el mejor instrumento movilizador para el cambio social y político en el primer tercio del siglo XX. Fue un medio, no un fin en sí mismo. Pero era factible sobrepasar esta frontera e ir más allá de lo calculado por sus propios inductores si el conflicto se extremaba y pasaba a ser intratable o incontrolable, como sucedió en el verano de 1936, cuando las armas sustituyeron a las leyes. Por su parte, la Iglesia utilizó la legislación anticlerical como paradigma de la persecución religiosa con el fin de movilizar a los católicos y amparar un movimiento de masas que vino a cubrir las necesidades de los sectores más conservadores y de orden. Helen Graham lo ha resumido certeramente: el "anticlericalismo doctrinario de los republicanos liberales" no calculó bien las consecuencias, pues facilitó la movilización interclasista de los católicos sin haber establecido ninguna estrategia movilizadora para competir con las derechas por el control de las clases medias⁽²³¹⁾. Aunque no fuera cierto, "podía dar la impresión de que en España sólo existían *cruzados* y *comecuras*"⁽²³²⁾. Es en el ámbito local donde se puede apreciar mejor este posible dualismo, con el seguimiento de las movilizaciones populares, campañas de prensa para condicionar las decisiones de las autoridades municipales o gubernativas y su capacidad de resistencia a la hora autorizar o prohibir actos colectivos de culto o de retirar símbolos religiosos en el espacio público.

Sexto, el conflicto no sólo fue entre poderes, sino también entre modelos de cultura e identidades colectivas. Algun dirigente seglar llegó a calificar el escenario propiciado por la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933 como una "guerra civil de la cultura"⁽²³³⁾. De un lado, la católica, que había ido forjando un patrón de vida que se reflejaba en la conformación de los valores morales y sociales, en el espacio público y en la propia ordenación del tiempo. De otro, la republicana, que proponía un modelo alternativo, aconfesional, de perfiles más difusos. De nuevo tenemos que recurrir al sugerente análisis de Rafael Cruz⁽²³⁴⁾ sobre la construcción de dos identidades excluyentes, la "comunidad popular", y el "pueblo católico". La *republicanización* de los españoles, la nueva construcción de la ciudadanía, se llevó a cabo mediante la transformación de la educación y su control estatal a partir de la marginación de la enseñanza eclesiástica y el desplazamiento de la Iglesia del espacio público, aunque fueron más eficaces en esta labor las

autoridades locales y obreristas que las estatales. Y, como réplica, la jerarquía eclesiástica movilizó a los seglares para reactivar la identidad católica del "pueblo" español utilizando el lenguaje de la "persecución" y la "cruzada" para mantener el "centro sagrado" de la sociedad española en torno a la Iglesia. Este planteamiento excluyente provocó -dado el peso excesivo del mundo católico, la negativa eclesiástica a aceptar el inevitable avance secularizador y las excesivas prisas de la élite republicano-, un choque enormemente intenso, con amplias repercusiones, desde el ámbito educativo al de la vida cotidiana.

Séptimo, la pugna entre el gorro frigio y la mitra, aunque con entidad propia, no puede desgajarse de otros conflictos políticos y sociales (huelgas, mitines obreros o movilizaciones antifascistas), que fueron la base de una respuesta más violenta e iconoclasta que estalló en momentos clave como mayo de 1931, octubre de 1934 o el verano de 1936⁽²³⁵⁾. Pero en lugar de trazar un simplista esquema que una inextricablemente la furia incendiaria de 1931 con la de 1936, hay que contemplarla como un fenómeno de más larga duración y componentes más diversos. Dicho de otra manera, la ira iconoclasta del quinquenio republicano fue consecuencia de una conflictividad social de hondas raíces, que aprovechó repertorios ya ensayados en el pasado pero que adquirió unas dimensiones inéditas debido a la enorme movilización social que posibilitó un régimen de libertades sin precedentes y una sociedad en constante transformación⁽²³⁶⁾.

Octavo, el conflicto de largo alcance se resolvió por la vía de las armas y, con ellas, vino el derramamiento de sangre, de manera inducida o consentida. Aprovechando el vacío de poder y la confusión inicial tras el golpe de estado, la violencia política se convirtió en un instrumento básico en la retaguardia republicana para culminar la revolución social. Y, en este contexto, y como elemento fundamental de la misma, adquirió un notable protagonismo -tan simbólico como dramático- la represión contra los eclesiásticos, sus bienes y sus objetos de culto. Estalló de manera brutal, ciertamente, en comarcas hondamente salpicadas de episodios iconoclastas anteriormente. Pero más destacable resulta aún su llegada a lugares que, hasta entonces, habían permanecido relativamente al margen de la misma, lo que implica, necesariamente, un análisis más territorializado⁽²³⁷⁾ del tema para perfilar sus verdaderas dimensiones o contrastes y

matiza la pretendida contingencia entre la violencia anticlerical de 1931 con la de 1936.

Noveno, la Iglesia fue, a la vez, "perseguida y profanada" desde el verano de 1936, según la caracterización ya clásica empleada por Julián Marías⁽²³⁸⁾ o, si se prefiere, "víctima y verdugo"⁽²³⁹⁾. Como afirma Hilari Raguer, "si en una zona hubo muchos mártires, en la otra hubo muchos confesores"⁽²⁴⁰⁾. Por un lado, la efervescencia revolucionaria alimentó un clima de cleroфobia sin precedentes, que provocó el asesinato de casi siete mil religiosos, y una iconoclastia que superó con creces los anteriores episodios de violencia anticlerical. Y, por otro, los conspiradores, tras el fracaso de su proyecto inicial (militar, anticomunista, nacionalista, basado en una victoria rápida) utilizaron la religión como bandera para legitimar sus intereses y aglutinar tendencias diferentes, contando con la anuencia de un episcopado que, pese a los sufrimientos, no supo estar a la altura de las enseñanzas evangélicas (respecto a la cercanía hacia los desfavorecidos y la conciliación entre las partes). El simbolismo que suponía el restablecimiento de elementos religiosos en el bando franquista -desde la "movilización de las vírgenes" a la reposición del crucifijo en las escuelas, pasando por la interpretación de la Marcha Real en el momento de la consagración- tenía su paralelismo en la destrucción de templos y de su liturgia en el lado republicano, sucediéndose declaraciones de satisfacción por el restablecimiento o la desaparición, según el bando, del culto católico. La interpretación como "cruzada" venía a sumar apoyos a un bando mientras la cleroфobia e iconoclastia del otro jugaba en su contra. Pasado el fulgor revolucionario del verano del 36, las autoridades republicanas pudieron controlar la situación social y política de manera más efectiva y reducir al mínimo una represión que ahora se encauzó por la vía legal a través de los Tribunales Populares. Mientras, la Iglesia, sintiéndose amparada por los sublevados y, a la postre, vencedora, se implicó sin reservas en la trama de delaciones, informes y denuncias de la represión franquista, durante la guerra y la larga posguerra.

Y décimo, no hubo unanimidad antirrepublicana entre los católicos durante la guerra. El Vaticano tendió puentes en 1931 al Gobierno republicano que no cortó hasta 1933 y, durante los primeros meses de la guerra, no compartió la idea de cruzada, por lo que su actitud fue considerada tibia por la mayoría de la jerarquía y el clero españoles. Por otra

parte, no faltaron católicos confesos en el mando militar republicano, en el Gobierno o en las embajadas; notables fueron los casos de intelectuales católicos prerrepublicanos y de algunos sacerdotes, que tomaron partido por la República o por una Euskadi cuya autonomía había traído aquélla. Otros católicos se situaron en una postura crítica contra ambos bandos y apostaron por la negociación, como el cardenal Vidal i Barraquer.

Cabe hacerse una última pregunta, ¿pudo tener el conflicto político-religioso de los años treinta algunos ingredientes positivos? La respuesta más frecuente es la negativa, porque se subraya básicamente su polarización, enrocamiento de posturas y desenlace final. Sin embargo podría destacarse como positiva la base modernizadora que alumbraba el programa laicista y la capacidad para aglutinar sectores políticos muy heterogéneos, que tenían en este punto, al menos, un programa común. Fue la precipitación en su ejecución y la presencia de una serie de factores coadyuvantes los que le privaron de cualquier posibilidad de éxito. Y aquí la responsabilidad estaba más compartida de lo que la literatura historiográfica más antirrepublicana suele reconocer, pues está interesada especialmente en utilizar recurrentemente este conflicto para impugnar la experiencia republicana.

No es cuestión de establecer contrafactuals pero tampoco valen los determinismos ingenuos o malintencionados. ¿Por qué seguir manteniendo la inevitable ligazón de los episodios de anticlericalismo violento de 1931, 1934 y 1936? ¿Qué hubiera quedado de los primeros si no hubiera estallado la guerra? ¿Hay tanto continuismo entre la clerofobia de la primavera y el verano de 1936? Una de las claves está en la perspectiva desde la que se parta. Se pueden reducir a dos las grandes interpretaciones sobre las raíces de la guerra civil. La primera la deriva inevitablemente de la violencia política precedente y ha sido esgrimida recurrentemente tanto por hispanistas (Carr, Robinson o Payne) como por la literatura historiográfica más conservadora y, por supuesto, sobredimensionada por la revisionista. Desde su particular prisma, la violencia política de la guerra es una continuación -en una versión corregida y aumentada- de la precedente y estaría en la base del golpe militar. La segunda desvincula su estallido de la violencia política del quinquenio anterior y pone la carga de la prueba en la ruptura radical planificada desde sectores socia-

les contrarios para poner fin a la experiencia republicana . Ésta última resulta más rigurosa y menos mediática, aunque en su apoyo vienen estas elocuentes palabras del catedrático Julián Casanova: "Y esa guerra civil no la provocó la República, ni sus gobernantes, ni los rojos que querían destruir la civilización cristiana. Fueron grupos militares bien identificados (...) Sin esa sublevación, no se hubiera producido una guerra civil. Habrían pasado otras cosas, pero nunca aquella matanza". La perspectiva comparada apoya más si cabe esta tesis⁽²⁴²⁾; ningún régimen fue derrocado en la Europa de entreguerras por una revolución obrera después de la experiencia bolchevique, si bien es cierto que su amenaza contra la propiedad y los privilegios sociales se sintió como real. El catolicismo se politizó y trató de competir con "otras" religiones. La diferencia en el caso español es que sobrevino un golpe militar que derribó lo que ni la amenaza revolucionaria ni la contrarrevolucionaria podían conseguir.

SEGUNDA PARTE

3.

EL CONFLICTO "DESDE ARRIBA". EL CALENDARIO DE LA INTERACCIÓN ENTRE ANTICLERICALISMO Y CLERICALISMO

"El clero español, salvo raras excepciones, lleva en su sangre la polilla de la política".

(Juan García Morales, presbítero republicano, en *El Defensor de Granada*, 7-4-1934)⁽¹⁾

3.1. Cronología

Fecha	Iniciativa clerical de la Iglesia	Iniciativa falangista republicana	Violencia anticlerical
15-4-1931		Decreto regulador del Estatuto Jurídico de la República: establecía la libertad de cultos y creencias	
17-4-1931	Carta de Segura en defensa de los derechos de la religión		
29-4-1931	Nueve Acción Nacional		
1-5-1931	Pastoral <i>Deberes de la hora actual</i> (Segura). Publicada el 7-5-1931 en la prensa		
6-5-1931		Decreto que eximía a los maestros de impartir la enseñanza religiosa	
9-5-1931	Tomo estatutario en la Declaración colectiva de metropolitanos españoles		
11-5-1931 y 12-5-1931			Incendios de templos y convocados en Madrid que se extienden a varias ciudades del arco mediterráneo
18-5-1931		Expulsión del obispo de Vitoria, Matías Mugica	
22-5-1931		Decreto para establecer la libertad religiosa y excluir el catolicismo y las imágenes religiosas de las escuelas	
30-5-1931	Roma niega el pliego al nuevo embajador de España, Luis de Zulueta		
4-6-1931	Carta colectiva de protesta de los prelados a Alcalá Zamora por los planes del Gobierno		
15-6-1931		Expulsión del cardenal Segura, primado de España	
15-8-1931	Se publica la pastoral colectiva de 25 de julio: condena el Estado sin religión		
20-8-1931		Decreto que impedía la venta, transferencia o hipoteca de propiedades eclesiásticas y bienes de la Iglesia	
8-10-1931 hasta 11-10-1931		Debates constitucionales: <i>Semana Trágica de la Iglesia española</i>	
18/20-11-1931	Conferencia de Metropolitanos en defensa de las órdenes religiosas, nuevas bases de AC y crear		

Asociaciones de Padres			
10-12-1931		Supresión del presupuesto de culto y reducción del 20% del presupuesto del clero	
20-12-1931	Declaración de principios del episcopado español contra la política laicista		
23-1-1932		Decreto de disolución de la Compañía de Jesús	
30-1-1932		Ley de secularización de cementerios	
25-2-1932		Legalización del divorcio	
3-8-1932		Entra en vigor la Ley del matrimonio civil	
4-3-1933	Nace la CEDA		
17-5-1933		Se aprueba la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas	
3-6-1933	Encíclica <i>Dilectissima Nobis</i> ; tono hostil contra la República		
12-6-1933	Pastoral de Gómá, <i>Horas Gravas</i> ; la República "anonada" a la Iglesia		
4-4-1934		Queda congelada la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas	
5/18-10-1934	Púlpitos, dirigentes y prensa católicos animan al escarmiento de revolucionarios		58 templos quemados y 34 clérigos asesinados durante la revolución de Asturias
Primavera de 1936	Algunos prelados (Segura, capta fondos para la trama carlista; Irurita tiene contactos con los conspiradores), a título personal, tienen algún grado de participación con la sublevación	Analización de los bienes devueltos a los jesuitas. Sustitución progresiva de la enseñanza confesional (Barnés). Algunas autoridades locales prohíben las procesiones y gravan el toque de campanas	153 templos y locales religiosos sufren daños en varias ciudades. Algunos clérigos son agredidos pero sin víctimas mortales ni heridos graves.

3.2. Posicionamiento de la jerarquía y los católicos ante el nuevo régimen

La Iglesia no reaccionó con hostilidad, tampoco con una sola voz, a la proclamación de la República. Pero su fría acogida contrastó notablemente respecto a la cercanía mantenida con la Monarquía restaurada en 1875 o al entusiasmo mostrado en septiembre de 1923, tras el golpe de Primo de Rivera. El catolicismo español de los años treinta distaba mucho de aceptar un Estado laico y consideraba una desgracia la llegada de la República. De hecho, la mayoría de católicos recibió el cambio de régimen entre rezos y con un pesimismo que contrastaba con la algarabía popular⁽²⁾.

La jerarquía eclesiástica y el clero, en su conjunto, habían tomado al dictador como una especie de salvador. El país sufría una profunda crisis social y política. Aún estaba reciente el asesinato del senador y cardenal de Zaragoza, Juan Soldevila, en un atentado anarquista apenas unos meses antes. La dictadura primorrivista supuso, desde el punto de vista de las relaciones Iglesia-Estado, la vuelta a los "mejores tiempos constantinianos", según la brillante expresión acuñada por Víctor Manuel Arbeloa⁽³⁾. Durante estos años fueron nombrados o ascendieron varios prelados integristas (entre ellos, Pedro Segura, que accedió a la sede primada, Mateo Múgica, nombrado obispo de Vitoria, Manuel Irurita, que pasó de Lérida a Barcelona, e Isidro Gomá, obispo de Tarazona) merced al establecimiento de una Junta de obispos para proveer las dignidades eclesiásticas de nombramiento real. La unión entre el altar y el trono se fue consolidando con visitas mutuas de Alfonso XIII a Roma y de Pío XI a España, con variados homenajes de los obispos al dictador y ayudas económicas o privilegios de éste a instituciones, obras y universidades eclesiásticas. Ambos poderes, el espiritual y el temporal, compartían un enemigo común, la masonería, que fue perseguida en estos años con el aplauso de la jerarquía. No faltaron, empero, ciertos roces con la jerarquía catalana, debido a la prohibición de predicar en las lenguas vernáculas, lo que convirtió a su metropolitano, el cardenal de Tarragona, Francesc Vidal i Barraquer, en la cabeza visible de la disidencia católica al dictador, asunto clave para explicar su posterior interlocución con las autoridades republicanas por designación de Pío XI.

El régimen proclamado el 14 de abril fue recibido con disparidad de criterios entre la jerarquía eclesiástica⁽⁴⁾ y dio paso a una de las etapas más conflictivas en las relaciones entre el poder político y el religioso. Como todavía no existía una Conferencia Episcopal, no se podía consensuar una postura común y, por tanto, se apreciaron diferentes tácticas.

El Vaticano recomendó la neutralidad desde el principio y no tardó en reconocer al nuevo régimen. Desde el pontificado de León XIII, Roma asumía que la religión católica no estaba vinculada a ningún régimen político y admitía la existencia de un Estado laico; la libertad religiosa era considerada un mal menor (hipótesis), si bien el ideal seguía siendo el Estado confesional (tesis). Incluso le vino bien que se hubiera acabado el derecho de presentación regio⁽⁵⁾. El nuncio en España, Federico

Tedeschini, de mentalidad "liberal" -no tanto por su línea de pensamiento como por su talante, diplomático y sutil-, sabía interpretar perfectamente este guión, y se dispuso a extender el papel conciliador que había mostrado con la Monarquía, desde su llegada en 1921, a la novísima República. En consecuencia, el 24 de abril transmitió a cada uno de los obispos, en nombre del Secretario de Estado Vaticano, el cardenal Pacelli, la consigna de respetar los poderes constituidos y que lo recomendases a sus sacerdotes, religiosos y fieles católicos en sus respectivas diócesis.

Consciente de que el Gobierno Provisional había prometido impulsar medidas laicistas, Tedeschini apostó por la negociación y la prudencia con el fin de minimizar su impacto. Su prioridad era que la Iglesia pudiera seguir teniendo libertad para evangelizar. Su hombre de confianza, Vidal i Barraquer⁽⁶⁾, el cardenal de mayor antigüedad, no tardó en ofrecer su colaboración en una carta que remitió al ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, el 27 de abril. El tandem formado por Tedeschini y Vidal llegó a funcionar razonablemente en los primeros meses, pero fue "experimentando arritmias en los años siguientes"⁽⁷⁾.

También ofreció su colaboración a las nuevas autoridades el cardenal de Sevilla, Eustaquio Ilundáin. Nada más proclamarse la República, acudió al domicilio sevillano de Diego Martínez Barrio, recientemente nombrado ministro de Comunicaciones y destacado masón -como la mayoría de sus compañeros de gabinete- para sondar las intenciones del Gobierno Provisional respecto a su política eclesiástica. Éste poco le pudo avanzar, pero reinó un espíritu de cordialidad y diálogo, repetido un día después, cuando le devolvió la visita el ministro al palacio arzobispal⁽⁸⁾.

Sin embargo, entre el episcopado español primó el recelo ante un cambio político que les resultaba muy preocupante. Las directrices vaticanas, que apostaban por la aceptación legal, no fueron comprendidas ni asumidas por buena parte de los obispos⁽⁹⁾, como tampoco lo habían hecho con los ciertos aires de renovación impulsados por Pío XI desde el principio de su pontificado, dado el peso del integrismo entre los mitrados españoles a inicios de los años treinta.

Aunque minoritaria, la postura de rechazo frontal a la República fue la más perceptible. A su frente estaba nada menos que el cardenal prima-

do, Pedro Segura. Y no se encontraba solo, pues de manera parecida reaccionaron tanto el obispo de Vitoria, Mateo Múgica, como el entonces obispo de Tarazona, Isidro Gomá, llamado a convertirse en la cabeza visible de la jerarquía española dos años después. Conforme vaya aumentando el conflicto entre el poder político y el religioso, en los meses siguientes, esta posición acabará predominando entre el episcopado español.

Pedro Segura era la contrafigura del nuncio Tedeschini y, sobre todo, del cardenal Vidal i Barraquer, con quien había mantenido un conflicto que afloró a fines de 1929 y principios de 1930⁽¹⁰⁾, coincidiendo con los últimos coletazos de la dictadura de Primo de Rivera. Atendiendo a sus orígenes, el cardenal de Tarragona era de una extracción social más acomodada que él. Y en cuanto a su formación, Segura había ingresado en el seminario de Comillas siendo aún un adolescente, frente a la vocación tardía de Vidal, que había llegado a ejercer como abogado.

Antidemócrata y con un carácter arisco, Segura denunció repetidamente, a lo largo de la década de los veinte, la incultura religiosa y pasividad de los católicos ante un proceso de secularización que él calificaba, sin ambages, como "descristianizador". Su ascenso en el episcopado - desde la modesta diócesis de Coria, entre 1920 y 1926, a la archidiócesis de Burgos, en 1927- se debió a su estrecha relación con Alfonso XIII, que encarnaba, a su juicio, el "prototipo del príncipe cristiano, al que era necesario defender y amparar con las huestes católicas"⁽¹¹⁾. La admiración y afecto eran mutuos desde que se conocieron en la visita real a la paupérrima comarca de Las Hurdes, en junio de 1922. Esta relación explica su ascensión a la sede primada de Toledo (aprovechando la vacante producida a la muerte del arzobispo Enrique Reig y Casanova) a pesar de su juventud y teniendo como contrincante al candidato de Primo de Rivera, Eustaquio Ilundáin⁽¹²⁾.

Segura mantuvo durante toda la dictadura la creencia de que aquélla era una "oportunidad para intensificar desde el Estado la acción recristianizadora"⁽¹³⁾. Por eso, tras la dimisión de Primo de Rivera, escribió una pastoral (*La gravedad del momento presente*, publicada el 27 de febrero de 1930) en defensa de los derechos reales de Alfonso XIII y embargado por el temor a los avances de la revolución. A lo largo del año 1930 buscó, sin demasiado éxito, la movilización y unión de los católicos con

el fin de evitar el derrumbe de la institución monárquica pues, en su opinión, de ella dependía el mantenimiento de la hegemonía católica del país. Sus intervenciones fueron seguidas de cerca por la prensa republicana y, tras conocerse la visita de varios arzobispos al presidente Berenguer, se destaparon rumores de todo tipo, siendo acusado el cardenal "y su camarilla" de "planes tenebrosos" y de defender un "absolutismo teocrático"⁽¹⁴⁾. Ante una politicización tan clara del primado, no fue una sorpresa su apuesta por las candidaturas monárquicas de cara a las elecciones municipales del 12 de abril, pues temía que un triunfo de la conjunción republicano-socialista intensificara la acción deschristianizadora desde el control de los poderes del Estado, poniendo en marcha justamente el modelo de política religiosa más contrario a sus deseos. El propio monarca le escribió una carta la jornada electoral para agradecerle "la sinceridad de sentimientos de afecto que hacia Mí le animan"⁽¹⁵⁾. Eran, por tanto, un tandem tan compenetrado que la caída de uno podía arrastrar la del otro.

Es evidente que, antes de la proclamación de la República, la jerarquía eclesiástica española y buena parte del catolicismo político se situaba en las antípodas políticas del republicanismo; a éste se habían convertido, empero, personalidades destacadas como Niceto Alcalá Zamora o Miguel Maura. En defensa de la Corona (como garante del orden social y de la familia, la moral y la educación cristianas) el primado había encontrado el apoyo incondicional de otros prelados⁽¹⁶⁾ durante la llamada *dictadura*. Era una baza demasiado valiosa para que no fuera aprovechada por la prensa conservadora para dirigir el voto de los católicos con vistas a las elecciones municipales. El diario católico *Región*, de Oviedo, publicó el siguiente decálogo del elector⁽¹⁷⁾:

1. Meditar seriamente sobre la responsabilidad del derecho de sufragio (Monseñor Freppel)
2. No vender el voto, porque es vender el alma, la Patria y la Religión (Obispo de Vich)
3. No abstenerse de votar, porque sería cometer un verdadero pecado de omisión (Cardenal Reig)
4. Ir a las urnas con valentía y entusiasmo, como quien cumple un deber (Obispo de Tuy)
5. Instruir a todos que ahora que "la política toca al altar" el problema de elecciones se ha hecho problema de conciencia. (Pío XI)

6. Prescindiendo de uniones habituales, favorecer al menos la unión accidental de los elementos de orden (Pío X)
7. No votar a las minorías católicas que, separándose de las mayorías, sólo sirven para entorpecer el triunfo de éstos (Obispo de Vitoria)
8. Persuadir de que es deber gravísimo para los católicos dar el voto a candidatos dignos y negárselo a los indignos (Cardenal Segura)
9. En el momento actual y en concreto son indignos los candidatos republicanos socialistas, cuyo ideario, expuesto en mítines, periódicos proclamas, pugna abiertamente con las doctrinas de la Iglesia. No se les puede votar (Obispo de Vitoria)
10. En el momento actual y en concreto son dignos los candidatos derechistas, únicos que ofrecen sólidas garantías de mantener la Religión y el orden. Se les debe votar. (Obispo de Vitoria)"

Como es lógico, el revés electoral en las ciudades y la consumación del cambio de régimen, dos días después, inquietó sobremanera a muchos obispos. Múgica, muy amigo del Rey según su propia confesión, tuvo que escribir, muy a su disgusto, la pastoral que Roma le pedía para acatar el nuevo régimen. La temprana pastoral del obispo de Barcelona, Manuel Irurita, fechada el día 16 de abril y publicada el 20 en el periódico integrista *El Siglo Futuro*, resultó demasiado contemporizadora a los ojos del primado, por su petición de acatamiento a los fieles del nuevo régimen, aunque Hilari Raguer ha destacado su tono apocalíptico, pues daba a entender que la caída de la Monarquía equivalía al fin del mundo⁽¹⁸⁾. Mucho más dura fue la reacción de Gomá, aunque pasó desapercibida por estar en una diócesis menor; nada más proclamarse la República, le escribió a Vidal i Barraquer una carta en la que decía "ya hemos entrado en el vórtice de la tormenta"⁽¹⁹⁾.

La prolífica monografía sobre *Los papeles perdidos del cardenal Segura* descarta la autenticidad de las referencias a un castigo divino sobre España si arraigaba la República, pronunciadas en una supuesta homilía el 18 de abril en la catedral de Toledo, que destapó una fuerte polémica periodística. Al no quedar constancia de sus palabras y aparecer versiones tan contrapuestas, habría que dar verosimilitud a su autor, Santiago Martínez, que se apoya también en el desmentido del ministro de Justicia Fernando de los Ríos. Sin embargo, se echa en falta en dicho trabajo una referencia a la orden que, apenas un día después del cambio político, remitió al

clero para que hiciese rogativas en toda la diócesis ante "las presentes gravísimas circunstancias, que tan honda y justa preocupación inspiran"(20). Tampoco menciona Martínez la circular del día 17 de abril, en la que lejos de amilanarse, Segura apelaba a los católicos a unirse en defensa del orden social y de los derechos de la religión, que estaban amenazados en su opinión. Si antes de la caída de la Monarquía, el arzobispo de Toledo era la diana preferida de la prensa anticlerical, tras estas primeras reacciones se convertirá, aún más si cabe, en el objeto predilecto de sus diatribas.

La prensa católica reflejó la misma falta de unanimidad mostrada por el episcopado respecto a la República. El diario monárquico *ABC* mantuvo una controversia con el católico *El Debate*, al que acusaba de cobardía y contemporización. Frente a la hostilidad del primero, éste último se había mostrado más receptivo a la táctica apaciguadora vaticana, optando por una línea de actuación política "accidentalista", ya que los principios fundamentales de propiedad, familia y orden social podían ser garantizados por diferentes formas de gobierno. Ángel Herrera Oria(21), desde la dirección de *El Debate* y contando con la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P), impulsó Acción Nacional, una plataforma política de "defensa nacional", de carácter conservador y confesional, que pretendía agrupar a unos católicos ciertamente desconcertados con vistas a las elecciones Constituyentes de junio. Martin Blinkhorn la ha definido como "una fachada conveniente detrás de la cual se escondían una cantidad de intereses particulares y una común hostilidad hacia la República"(22). Por supuesto, contaba con el beneplácito de Roma. El propio Tedeschini, cuyas excelentes relaciones con Ángel Herrera son conocidas, daba instrucciones el 4 de mayo para que los católicos votaran a sus candidatos. En su estrategia de los "dos brazos", Roma tendía la mano al Gobierno pero, al mismo tiempo, preparaba su alternativa política y su red de grupos de presión, a partir de los propagandistas, *El Debate* y la editorial Católica, que contaba con una destacable cadena de periódicos locales(23).

3.3. La primavera de 1931: provocaciones y actitudes extemporáneas

El programa común de unas fuerzas tan heterogéneas como las

representadas por la conjunción republicano-socialista (que abarcaba desde la Derecha Liberal Republicana hasta el PSOE) incluía una política laica de mínimos, con la finalidad de que no se desgarrara internamente, basada en la libertad de cultos y la secularización del Estado, una vieja aspiración liberal. Tras tomar posesión, el Gobierno Provisional, presidido por un católico, Niceto Alcalá Zamora, y del que formaban parte los también católicos Miguel Maura y Nicolau D'Olwer, había optado por la prudencia respecto a la Iglesia. Ateniéndose a lo pactado, el Decreto regulador del Estatuto Jurídico de la República (aprobado el mismo catorce de abril y publicado en la *Gaceta* del día siguiente) establecía, en su punto tercero, que el Gobierno quería "respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas". Lo demás debía resolverlo la futura Asamblea Constituyente⁽²⁴⁾. De esta manera, reconocía la libertad religiosa de los individuos pero no decía nada de las confesiones religiosas⁽²⁵⁾.

En un contexto de desconfianza mutua, la publicación de una pastoral de Segura (*Deberes de la hora actual*, fechada el 1 de mayo pero publicada en la prensa el día 7), ampliamente divulgada, fue acogida como una provocación por parte del Gobierno. Pese a la comprensión mostrada por algunos autores⁽²⁶⁾, ha sido considerado un documento muy imprudente, pues vino a confirmar la campaña de la prensa republicana contra el primado "monárquico"; además de contener unos elogios desmedidos a Alfonso XIII y hacer apología de la alianza de la Iglesia y la Corona, volvía a incitar a la movilización de los católicos de toda España y a su unión de cara a las inminentes Constituyentes, a la vez que comparaba al Gobierno Provisional con el régimen bolchevique derrotado en la revolución bávara de 1919.

La pastoral de Segura coincidía con el anuncio, publicitado por *ABC*, del recién creado Círculo Monárquico. Para intentar frenar la escalada anticlerical que se avecinaba, el cardenal Vidal i Barraquer se entrevistó el 10 de mayo con Alcalá Zamora. El Presidente se quejó de la manera de actuar de Segura pero el cardenal catalán apreció las buenas intenciones mostradas por aquél y alguno de sus ministros.

Muy diferente a la entrevista citada era el tono que había imperado, un día antes, el 9 de mayo, en la Conferencia Extraordinaria de

Metropolitanos⁽²⁷⁾. Reunida en Toledo, a instancias de Segura, había aprobado una declaración colectiva pastoral que presentaba un panorama tan catastrofista que podría pensarse que ya se habían quemado edificios religiosos⁽²⁸⁾. En dicha conferencia, los metropolitanos se solidarizaban con el Papa y el primado, con quien se condolían debido a la "persecución" de que era objeto por parte del Gobierno y a quien autorizaban a escribir al Presidente una exposición de agravios por la violación de derechos (anunciada o llevada a cabo) contra la Iglesia. Además, tomaron decisiones sobre los sacerdotes candidatos a diputados y estudiaron la situación de los bienes eclesiásticos, pues Segura había encargado, de manera secreta, un informe al letrado y propagandista Rafael Marín Lázaro (futuro candidato de AN por la provincia de Cuenca) sobre la manera de vender, ocultar o sacar fuera de España los bienes y valores de la Iglesia a alguna persona que no tuviera relación aparente con la misma y que invirtiese el capital en Deuda Pública extranjera.

Los metropolitanos adoptaban un tono victimista pese a que las únicas medidas laicistas tomadas hasta entonces por el Gobierno Provisional habían sido bastante moderadas; además de la libertad de cultos decretada el 15 de abril, hay que anotar el Decreto de 6 de mayo del ministro de Instrucción Pública, Marcelino Domingo, que establecía la voluntariedad de la instrucción religiosa en las escuelas⁽²⁹⁾. Aunque difícilmente puedan interpretarse como anticlericales -visto con perspectiva histórica ofrecía una situación parecida a la de nuestro actual sistema educativo, pues maestros y padres eran libres para elegir la opción religiosa en la enseñanza-, resultaban intolerables para una Iglesia acostumbrada a la protección del Estado y que, por consiguiente, tildaba como persecutoria cualquier iniciativa que limitara su peso e influencia social. Porque no era necesario que se pusieran en marcha medidas estrictamente anticlericales para que la Iglesia y las derechas se aliaran ya que su simbiosis llevaba largo tiempo funcionando; la jerarquía eclesiástica no quería renunciar a la indisolubilidad entre el catolicismo y su idea de España o a la vinculación entre religión, familia y propiedad⁽³⁰⁾.

El punto de inflexión lo marcaron los días comprendidos entre el 10 y el 18 de mayo de 1931. En estos momentos, los falsos rumores y una prensa militante -interesada en resaltar los orígenes, responsabilidades y trascendencia de los incendios de los edificios religiosos y la salida de

España o la expulsión de algunos obispos- fueron sobredimensionando social y culturalmente el conflicto político-religioso. Se alcanzó entonces el punto de no retorno y se precipitaron los acontecimientos. El 10 de mayo comenzaron unos incidentes en las calles de Madrid que culminaron, al día siguiente, con los incendios de varias iglesias y conventos y su propagación el día 12 a otras ciudades españolas del litoral mediterráneo, desde Valencia a Cádiz. Las autoridades de la Generalitat pudieron controlar la situación en Cataluña; sin embargo, el Gobierno Provisional se inhibió y perdió el control de la calle. Pese a que los motines anticlericales estuvieron muy localizados desde el punto de vista geográfico y no hubo que lamentar víctimas personales, la quema de más de un centenar de edificios religiosos, con la consiguiente pérdida de bienes artísticos y bibliográficos, enturbiaron las relaciones del Gobierno con el episcopado. Se inició así una etapa que Julio de la Cueva denomina "los anticlericales en la calle"⁽³¹⁾.

La secuencia de los hechos es suficientemente conocida. El domingo 10 de mayo de 1931, con motivo de la inauguración del Círculo Monárquico Independiente en la madrileña calle de Alcalá, un gramófono situado en una ventana reprodujo la Marcha Real, el himno del régimen caído, para que fuera escuchado en una zona tan céntrica y a una hora muy concurrida. Fue interpretado como una provocación. A partir de esos momentos, la circulación de bulos sobre una posible conspiración monárquica y el asesinato de un taxista por un grupo de alfonsinos desataron las iras de una multitud que, primero, intentó asaltar el edificio del Círculo y, acto seguido, se dirigió a incendiar la sede del diario monárquico por excelencia, *ABC*. Como estaba defendido por fuerzas de orden público, hubo una refriega que provocó dos muertos, pero se corrió la voz de que había sido una masacre y que varios tiros habían partido de las propias oficinas del diario. Para calmar los ánimos, el Gobierno Provisional se incautó del edificio, suspendió su tirada y encarceló a su director, Juan Ignacio Luca de Tena. Pero la indignación siguió creciendo y unas cinco mil personas se dirigieron a la Puerta del Sol, donde se escucharon voces contra los jesuitas, a favor de la expulsión de las órdenes religiosas, la disolución de la Guardia Civil y la destitución del ministro de la Gobernación, el republicano católico Miguel Maura⁽³²⁾. El conflicto social había adquirido ya tintes anticlericales y antigubernamentales.

les. Esa misma tarde, el ministro Maura fue desautorizado por sus colegas para emplear la fuerza pública; quedaron en reunirse a primera hora del día siguiente para seguir de cerca los acontecimientos. El Gobierno Provisional perdió un tiempo precioso.

El día 11 de mayo comenzó marcado por el paro de los transportes y la construcción. Ante la pasividad de las fuerzas del orden y los bomberos, un grupo de jóvenes fueron rociando de gasolina y quemando diferentes edificios religiosos en el corazón de Madrid. Pese a las amenazas de dimisión de Maura, el Gobierno se negó a intervenir. Y al día siguiente, 12 de mayo, los incendios se extendieron a otras ciudades. En el siguiente capítulo se detallará su diferente alcance y reacciones.

Tanto la UGT como el PSOE condenaron los incendios. El anticlericalismo de los dirigentes socialistas distaba de justificar los asaltos a los edificios religiosos pero no puede descartarse que entre sus bases hubiera algunos agitadores de la tea. La clase media se escandalizó y el país se polarizó en posturas irreconciliables. Las consecuencias para el Gobierno fueron nefastas. Su displicencia para evitar los episodios violentos fue considerada un gran error de cálculo (con Azaña como cabeza visible) y una muestra evidente de su debilidad y división, haciéndole perder credibilidad dentro y fuera del país. Sin embargo, no lo tenía nada fácil el ejecutivo. Desconfiaba de la Guardia Civil (por su actuación en el pasado), estaba sometido a una presión popular tremenda y era consciente de la inviabilidad de gobernar de espaldas a un movimiento obrero en creciente expansión, contra el que no debía utilizar el recurso de la fuerza de manera semejante a como lo habían hecho sus predecesores. Cuando decretó el estado de guerra era ya demasiado tarde. A partir de ese momento, perdió su moderación inicial respecto a la cuestión religiosa y se vio obligado a adoptar medidas laicizadoras de mayor contundencia⁽³³⁾. Para dar satisfacción a sus bases anticlericales suspendió la tirada de los dos diarios derechistas más importantes (*ABC* y *El Debate*) y, para evitar nuevos incendios, acordó disolver la Compañía de Jesús. Sólo la táctica dilatoria de Maura y la marcha atrás de Fernando de los Ríos impidieron que se consumara de momento dicha disolución. Los graves sucesos y la precaria situación que atravesaba el Gobierno aceleraron la convocatoria de las Cortes Constituyentes. Desaparecía así la ilusión de una revolución política pacífica.

¿Quiénes estuvieron detrás de unos incidentes que comenzaron contra un grupo monárquico y su diario más emblemático y derivó en una nueva manifestación del rito purificador del anticlericalismo hispánico? Evidentemente, el anticlericalismo era muy "popular", y los insurrectos identificaban Iglesia y Monarquía⁽³⁴⁾. Pero los principales inductores parece que fueron los sectores más ultrarrepublicanos y libertarios, que habían hecho uso de la agitación callejera y las algaradas desde los primeros días de mayo para llevar a cabo una "revolución dentro de la revolución" (lo que se ha llegado a definir como una "República sindical"⁽³⁵⁾) y aprovecharon la coyuntura para poner en marcha una ola pirómana que alienara el apoyo de los católicos a los novísimos republicanos, maniobra ésta que les salió exitosa. También ha existido una amplia literatura que dirigió sus acusaciones hacia la extrema derecha. Sea como sea, no deja de ser paradójico que uno de los hermanos del general Franco, Ramón, fuera uno de los principales sospechosos de los desmanes⁽³⁶⁾. En cualquier caso, no hay pruebas contundentes contra nadie y tampoco de la existencia de un supuesto plan preconcebido por algunos agitadores para extender los incendios por varias ciudades españolas. Lo evidente fue el daño que causaron estos sucesos a la imagen y el futuro de la República.

Gabriel Jackson fue uno de los primeros autores en reconocer que se había exagerado la importancia de estos sucesos, que "si en los años siguientes los principales problemas sociales y económicos de España hubieran sido mejor tratados, de los incendios del 11 de mayo sólo habría quedado un breve recuerdo en la historia"⁽³⁷⁾. En una línea similar, Julián Casanova opina que fueron unos actos muy localizados, realizados por poca gente pero de una fuerza simbólica enorme. El motivo definitivo de tensión fue la lectura que hizo la prensa de los mismos. Porque fue un conflicto en buena parte construido y excitado por los medios de comunicación; a partir de ese momento, fue imparable, quebrándose, según Antonio Fernández, "la posible convivencia entre los sectores católicos y republicanos laicos"⁽³⁸⁾. Y, bien manejados por los sectores derechistas, quedaron conectados en la memoria colectiva a la tremenda violencia anticlerical del verano de 1936⁽³⁹⁾. Analicemos algunos comentarios.

Los periódicos de derechas contaban con cabeceras en todas las provincias, las mejores infraestructuras y el apoyo de las élites locales; una vez levantada su prohibición, echaron en cara al ejecutivo su pasividad y

le dieron una trascendencia enorme a los incendios con el fin de divulgar una "visión apocalíptica sobre la desintegración social" que sobrevenía a caballo de la modernización⁽⁴⁰⁾. Algunos diarios culparon a la extrema izquierda, sin diferenciar entre comunistas y anarquistas, restándole responsabilidades al Gobierno. Tanto *El Liberal* como *El Socialista*, en un alarde de intoxicación informativa, señalaron a los propios frailes o a conspiradores monárquicos que pretendían desestabilizar el sistema. *El Sol* repartió responsabilidades entre dos grupos de provocadores, la extrema derecha monárquica y la extrema izquierda. Probablemente fue el diario *Informaciones* el más certero, al establecer tres tipos de responsabilidades: el desafío de los monárquicos, la extrema izquierda (algunos de cuyos elementos fueron los incendiarios) y el Gobierno (que se inhibió).

La reacción de la jerarquía eclesiástica no fue tan monolítica como podría esperarse. La más moderada fue la actitud de Vidal i Barraquer, que se condolió con el Gobierno y acusó a extremistas de derecha e izquierda. Pero algunos obispos rompieron su anterior moderación y se incorporaron al grupo de los más intransigentes.

La situación se estaba enrareciendo por momentos. El Gobierno declaró persona *non grata* al cardenal Segura, al señalarlo como el instigador de las iras anticlericales. El primado, que temía por su seguridad, abandonó el país el 13 de mayo con dirección a Roma; el Gobierno confió en que no regresase. El propio nuncio llegó a albergar la esperanza de que este exilio voluntario evitaría medidas gubernamentales más duras. Mientras, el cardenal de Tarragona publicaba una circular el 14 de mayo⁽⁴¹⁾, reproducida en los boletines eclesiásticos catalanes, para levantar el ánimo de los fieles. La tensión creció en los días siguientes. Primero con la expulsión del obispo de Vitoria, el 18 de mayo. Y cuatro días después, con algunos decretos anticlericales.

La expulsión de Mateo Múgica⁽⁴²⁾ se hizo bajo la acusación de incrementar los conflictos en Euskadi, debido a la hostilidad contra la República que tanto carlistas como nacionalistas vascos demostraban en aquellos momentos y la cercanía del obispo de Vitoria, cuya jurisdicción abarcaba todo el País Vasco, a estos grupos. La noticia de que su próxima visita a Bilbao se podía convertir en una manifestación pública contra la República y que había grupos obreros y republicanos que querían impedirlo alarmó al Gobierno. Maura le aconsejó que no viajara pero el

prelado se negó. Para evitar nuevos disturbios, el ministro de la Gobernación determinó ponerlo en la frontera y prohibirle su vuelta a España⁽⁴³⁾.

El 22 de mayo, en una vuelta de tuerca más, el Gobierno decretaba la completa libertad religiosa así como la exclusión del catecismo y de las imágenes de santos en las escuelas (argumentando que era antihigiénico besarlas) y autorizaba al Ministerio de Instrucción Pública a retirar los objetos de arte de edificios religiosos si corrían riesgo de resultar deteriorados. La respuesta más mesurada vino, de nuevo, de parte del cardenal de Tarragona, que compatibilizó la protesta por estos decretos con la reiteración de su respeto al régimen constituido⁽⁴⁴⁾. Menos amistosa fue la réplica vaticana el 30 de mayo, presionada por Segura, que negó el pláctet al republicano Luis de Zulueta como embajador de la República ante la Santa Sede. Poco importaba su apuesta por la religiosidad modernista y su mirada positiva hacia la labor espiritual y social de la Iglesia; la Iglesia veía en Zulueta ante todo a un institucionista que denunciaba el clericalismo y el carácter reaccionario e integrista de gran parte del clero español⁽⁴⁵⁾. Un día después, fueron suspendidos temporalmente, de nuevo, los diarios *ABC* y *El Debate*, por sus encendidas críticas contra las recientes medidas gubernamentales.

El 3 de junio, festividad del Corpus, se publicaba el Decreto de convocatoria de las elecciones Constituyentes. Las ceremonias y procesiones, a tenor de lo confesado por Miguel Maura, se celebraron en medio de un "entusiasmo público" que presagiaba un cambio de actitud de los católicos. Sin embargo no fue así, pues se apreció una gran abstención suya tanto en los comicios municipales para cubrir las vacantes de los ayuntamientos disueltos como en las Constituyentes⁽⁴⁶⁾.

Segura aprovechó la tensa coyuntura para hacer pública ese mismo 3 de junio, desde Roma, la carta colectiva de protesta que la conferencia de metropolitanos de 9 de mayo había decidido que redactara el primado, en nombre de todos, y enviara personalmente a Alcalá Zamora. En un tono muy seco, exigía al Gobierno que diera marcha atrás sobre las disposiciones aprobadas en materia religiosa. Era prueba de que la Iglesia española no estaba dispuesta a resignarse, sin protestar, a desenvolverse en un Estado aconfesional o aceptar una auténtica libertad religiosa⁽⁴⁷⁾.

Unos días después, el primado regresó a España de manera clandes-

tina. El Gobierno ordenó su detención, que se produjo el 14 de junio en Guadalajara, siendo escoltado su automóvil hasta la frontera para ser expulsado el 15. Ahora ya no se marchaba voluntariamente, sino por orden del ministro de la Gobernación, el católico Miguel Maura. Su propósito era centrar las iras anticlericales en el conocido como "Richelieu de La Mancha" para que, una vez fuera del país, reinara la paz religiosa. Sin embargo sucedió todo lo contrario. Era la segunda expulsión de un prelado -y en este caso, se trataba nada menos que del más importante de ellos-, en apenas un mes, por el Gobierno Provisional. Segura no regresaría de su exilio hasta la Guerra Civil. Muy a su pesar, y con alguna nueva salida de tono en los próximos meses, tendría que acabar aceptando su papel de exiliado.

La prensa católica reaccionó con dureza y algún periódico, como el integrista *El Siglo Futuro*, denunciaba que se expulsara a los "virtuosos" mientras se permitía que campearan a sus anchas comunistas y anarquistas. Sin embargo, la Santa Sede sintió cierto alivio pues era apartado de la escena el mayor obstáculo a su táctica de entendimiento. Los intereses de la República y de Roma llegaron a ser, coyunturalmente, coincidentes⁽⁴⁸⁾. Sin embargo, los dirigentes gubernamentales no supieron interpretar esta actitud como una oportunidad para relanzar el diálogo. Lejos de eso, creyeron que suponía un triunfo sobre el Vaticano.

A partir de entonces, Vidal i Barraquer, como cardenal de más antigüedad y peso entre los arzobispos residenciales, asumió la batuta para dirigir las relaciones de la Iglesia con la República. La disputa histórica como sede primada de España entre la que había sido de Castilla (Toledo) y la de Aragón (Tarragona), resuelta a favor de la primera, quedaba temporalmente, aunque sólo fuera en la práctica, en manos de la metropolitana catalana. También en esto se notaban los nuevos aires de cambio.

Roma encargó este papel al cardenal catalán por su postura de moderación y colaboración con las autoridades republicanas. Vidal había criticado en su momento la iniciativa de Segura de publicar la carta de protesta de 3 de junio por extemporánea. Era partidario de que hubiera ido personalmente al Gobierno y que no se difundiera de esa manera. Como era lógico, protestó también por la expulsión del primado y le pidió a Alcalá Zamora, en una carta fechada el 17 de junio, que respetara los

derechos de la Iglesia porque ésta seguiría haciendo honor a sus promesas⁽⁴⁹⁾. El propio Presidente del Gobierno le agradeció su templanza y comprensión. Era, sin duda, el mejor interlocutor para buscar fórmulas de concordia con el ejecutivo. El nuncio le comunicó el 13 de julio que Roma le había concedido "especialísimas facultades para despachar temas reservados a la Santa Sede". Sin embargo, las Cortes mostraron desde el comienzo del debate constitucional que esta tarea era harto complicada, sobre todo si Segura les daba más excusas para quebrar unos mínimos puentes de entendimiento.

3.4. La imposibilidad del diálogo y la polarización de posturas

La actitud de diálogo mostrada por el arzobispo de Tarragona iba paralela a las buenas intenciones de algunos dirigentes políticos. El socialista Fernando de los Ríos, ministro de Justicia, había nombrado una comisión jurídica asesora el 6 de mayo, presidida por el católico liberal Angel Osorio, para que elaborara un anteproyecto constitucional, que remitió al Gobierno el 6 de julio. En éste, se consideraba a la Iglesia como una corporación de Derecho Público dentro el Estado laico y reconocía tanto la libertad de conciencia y culto como la enseñanza religiosa. Era la gran oportunidad para reconducir un conflicto entre poderes que se les había ido de las manos a quienes no renunciaban a unos mínimos cauces para el diálogo. Pero el anteproyecto no fue aceptado ni por la derecha (por laicista) ni por la izquierda (por moderado)⁽⁵⁰⁾; tampoco el Consejo de ministros alcanzó una posición común al respecto, por lo que decidió remitirlo a una comisión de las Cortes. Para entonces ya habían sido configuradas en su totalidad, tras haberse celebrado las dos vueltas (la primera el 28 de junio y la segunda el 5 de julio), con una clarísima mayoría de diputados anticlericales y una exigua minoría católica.

La prensa de izquierdas entendió la enorme carga simbólica y la importancia de la cuestión religiosa. Desde mayo venía poniendo en marcha una campaña anticlerical que intentó orientar, tras la elección de las Constituyentes, a los propios diputados electos. Mientras se discutía la Constitución, no cejó de presionar para dejar clara la consustancialidad entre República y anticlericalismo⁽⁵¹⁾, en una simbiosis que recordaba, por contraste, la *menéndezpelayana* entre nación española y catolicismo.

Con una prensa combativa y situados ya los "anticlericales en el poder"⁽⁵²⁾, el proyecto constitucional fue elaborado en un tiempo breve por un grupo de parlamentarios presididos por el socialista Jiménez de Asúa, que asumieron criterios más sectarios. Alcalá Zamora calificaba de "energuménicos" los artículos que marcaban la política religiosa. Cuando el 18 de agosto se hizo público su texto "se activaron todas las alarmas"⁽⁵³⁾.

Lo más imprudente en esos momentos era una nueva sobreactuación de Segura. Y, sin embargo, la tuvo. Poco antes de iniciarse los debates constitucionales, su actitud volvió a complicar aún más las cosas. Desde Francia, publicó la pastoral colectiva de 25 de julio (fecha ficticia, para hacerla coincidir con la festividad de Santiago Apóstol), aparecida en *El Siglo Futuro* el también festivo 15 de agosto, día de la Virgen de la Asunción; con un lenguaje áspero, pedía la oración ante la situación dramática española, la sumisión filial a la jerarquía y condenaba el modernismo, "el Estado sin religión" y el "áspid de la mala prensa"⁽⁵⁴⁾. Naturalmente, Vidal i Barraquer la consideró inconveniente y el Vaticano le pidió que se abstuviera de publicar nuevos documentos. Como réplica, los prelados de la provincia tarraconense elaboraron un mensaje a las Cortes más contenido, en donde, en lugar de atacar al ejecutivo, se defendía la aportación histórica de la Iglesia. Mientras tanto, Isidro Gomá - obispo de Tarazona y futuro sucesor de Segura como primado- escribió una pastoral criticando el proyecto constitucional porque "anonada a Dios".

Segura y Gomá daban argumentos a los parlamentarios para endurecer sus posturas. Sobre todo cuando el 14 agosto fue detenido en Irún un emisario de aquél (el vicario general de la diócesis de Vitoria, Justo Echeguren), con instrucciones sobre la protección (o venta, según las versiones que se consulten) de los bienes y propiedades de la Iglesia. El Gobierno respondió con el Decreto de 20 de agosto, que prohibía la venta, transferencia o hipoteca de propiedades eclesiásticas. Por su parte, Pío XI reaccionó ordenando a Segura que renunciara a su cargo. Éste acabó haciéndolo a fines de septiembre, aduciendo que "en conciencia no podía dimitir voluntariamente pero que los deseos del Papa eran órdenes para él". El 24 de octubre, *L'Osservatore Romano* publicó un autógrafo del Papa en el que agradecía su renuncia a D. Pedro Segura. La renun-

cia del primado no tenía precedentes en España pero resultó demasiado tardía para encauzar las relaciones Iglesia-Estado, entorpecidas, sin duda, por la enemistad entre el cesante Segura y el emergente Vidal, representantes de estrategias contrapuestas⁽⁵⁵⁾.

La movilización católica fue también notable antes de los debates. Por un lado, la prensa afín publicó vehementes editoriales en contra del proyecto constitucional. También la Acción Católica tuvo un papel activo. Y, por su parte, el dirigente de Acción Nacional, José María Gil Robles, recogió un millón y medio de firmas.

El articulado se sometió a discusión en un clima de intransigencia entre el 18 de agosto y el 9 de diciembre de 1931. No faltaron los intentos de negociación del nuncio Tedeschini (con el apoyo de Pacelli) y del cardenal de Tarragona con el Presidente del Gobierno y el ministro de Justicia (el conocido como "Acuerdo Secreto") en septiembre. Éstos convinieron unos "puntos de conciliación"⁽⁵⁶⁾ que, si se hubieran respetado por las Constituyentes, hubieran permitido encauzar el problema religioso. Tedeschini llegó a proponer que aceptaría la aconfesionalidad y la destitución de Segura a cambio de mantener sus escuelas confesionales⁽⁵⁷⁾. Y tanto Alcalá Zamora como Fernando de los Ríos creían que había margen para llegar a un acuerdo con la Iglesia. Todo dependía de la capacidad de convencer a otros ministros y de que éstos impusieran sus criterios en sus respectivos grupos parlamentarios. Tarea que resultó, como era de esperar, imposible⁽⁵⁸⁾.

La Constitución fue aprobada finalmente el 9 de diciembre de 1931. Pero la denominada "Semana Trágica de la Iglesia española"⁽⁵⁹⁾ había tenido lugar durante los debates parlamentarios entre los días 8 y 14 octubre. Los artículos relacionados con la cuestión religiosa eran el 3 (Estado aconfesional), el 26 (sobre asociaciones religiosas), el 27 (libertad de conciencia y jurisdicción civil de los cementerios), el 43 (divorcio) y el 48 (enseñanza).

El artículo 3, que sancionaba la aconfesionalidad del Estado, fue apoyado, sin apenas debate, por una mayoría aplastante de 278 votos frente a 41. Aunque la Santa Sede protestó -lo consideraba una vulneración del Concordato de 1851-, era una medida inevitable desde que el Gobierno Provisional había decretado la libertad religiosa nada más tomar posesión. Y es que, frente al modelo estatal anterior, el republicano "no podía

ser más que Estado laico"⁽⁶⁰⁾. El más problemático era el artículo 26, el 24 del proyecto constitucional.

Como algunos diputados intervinieron con una voz discrepante respecto a su propio grupo parlamentario, es difícil resumir las posiciones de los diferentes partidos. En líneas generales, fue el Partido Radical Socialista el que mostró mayor inflexibilidad a la hora de tocar una coma del proyecto constitucional. En el otro extremo se situaron los representantes de la minoría vasco-navarra, los agrarios y los diputados de Acción Nacional, que se oponían frontalmente al mismo y defendían la confesionalidad católica, siguiendo el magisterio eclesiástico, en una actitud obstrucciónista condenada al fracaso⁽⁶¹⁾. Los republicanos católicos aceptaban la separación de la Iglesia y el Estado. Tanto Acción Republicana como la Agrupación al Servicio de la República apostaron por un Estado laico sin injerencias. En el seno de los republicanos radicales se seguían oyendo voces que pedían medidas drásticas contra la Iglesia, pero el Partido Radical ya no era aquella formación eminentemente populista y anticlerical de principios de siglo. Una de las claves estaba en la postura de los socialistas, donde la moderación de Fernando de los Ríos era más o menos compartida por Besteiro e, incluso, por Largo Caballero. En el congreso extraordinario celebrado en julio, el PSOE mantuvo una postura templada, basada en la aconfesionalidad, la libertad de cultos, la enseñanza única y laica o el mantenimiento de las necesidades económicas por sus fieles. Sin embargo, en el transcurso de los debates, su ejecutiva se inclinó hacia las posiciones más anticlericales defendidas por el republicanismo de izquierdas y decidió votar el artículo 24 (luego 26) tal como estaba.

Se ha discutido mucho el papel del socialista Fernando de los Ríos en los debates constitucionales. Alcalá Zamora lo acusó en sus memorias de una "pérvida habilidad", pero no hace justicia a su personalidad. Como era masón e institucionista, resultaba particularmente odioso para la prensa de derechas, que lo acusaba, además de ateo. Pero era, en realidad, un heterodoxo, muy crítico con la Iglesia, y una especie de "santo laico". Gregorio Peces-Barba lo ha descrito como una "personalidad profundamente religiosa y preocupada por una religiosidad personal, intimista, afectiva, muy poco institucional"⁽⁶²⁾. Durante los meses de negociación previos había conseguido tener una estupenda relación con Vidal i

Barraquer, pese a partir de concepciones humanísticas muy diferentes.

El ministro de Justicia abogaba por la estricta aconfesionalidad, denunciaba el fenómeno del "Estado-Iglesia" (pues era lo que a su juicio se había convertido la nación española tras la Reforma protestante), rechazaba su mantenimiento económico por las arcas públicas y era partidario de un *modus vivendi*⁽⁶³⁾ (en lugar del Concordato) con la Iglesia. Partidario del carácter limitativo de las congregaciones religiosas en cuanto a su número y actividades, se oponía, empero, a su expulsión. Sabiendo que su posición era minoritaria en su partido, quiso echar los restos en el debate parlamentario y convencer desde su autoridad moral para buscar fórmulas de concordia⁽⁶⁴⁾. El día 8 de octubre intervino a título personal, significándose como heredero del erasmismo, en una intensa alocución parlamentaria en la que abogó en favor de las órdenes religiosas (recordando la desinteresada labor caritativa que habían desempeñado) y refiriéndose al rumbo eliminatorio que había iniciado España con la expulsión de los judíos en 1492 para no incurrir en el mismo error; De los Ríos proponía por tanto, salvarlas a cambio de sacrificar el presupuesto de culto y clero. En consecuencia, se dirigió a la izquierda para pedirle racionalidad y a la derecha para que no volviera a caer en la intolerancia que había tenido tradicionalmente respecto a los heterodoxos españoles.

Su discurso fue muy ovacionado (entre otros por García Lorca, presente en la Cámara) y supuso una lección magistral de las relaciones Iglesia-Estado. Invirtió los términos y lo convirtió en "relaciones Estado-Iglesia". Más criticable resulta su negativa a considerar a la Iglesia como una corporación de Derecho Público. Esta fórmula, que amparaba el modelo alemán -partía de los principios de igualdad, neutralidad del Estado e independencia de las confesiones religiosas, permitiendo su actividad educativa o profesional- no era del agrado de Fernando de los Ríos. La comisión jurídica la había contemplado pero no así la comisión parlamentaria. Y era la solución que pensaba proponer Azaña como solución para la transacción pero a la que tuvo que renunciar tras oír, con disgusto, el discurso del ministro de Justicia. En este punto entramos en la posible influencia de la Constitución de Weimar en la republicana española. Al respecto, Ignacio Zabalza considera que las instituciones jurídicas contempladas en Alemania eran intransferibles para el caso

español desde el punto de vista cultural, político y social y que, de alguna manera, el desafortunado artículo 26 vino a "mitificar" la solución de Weimar⁽⁶⁵⁾. La decisión adoptada fue, más bien, la francesa, al proclamar una "versión raquítica de la libertad religiosa y una concepción beligerante de la separación y Estado"⁽⁶⁶⁾.

Junto a Fernando de los Ríos, otros diputados de la llamada "inteligencia de izquierda"⁽⁶⁷⁾ (en la que figuraba también su correligionario Besteiro y republicanos como Azaña, Zulueta o Sánchez Albornoz), desde posiciones diferentes, actuaron a modo de "tercer jugador", para aportar racionalidad y tolerancia a un debate radicalizado a uno y otro lado. Pero con parlamentarios que defendían un anticlericalismo acendrado (como Álvaro de Albornoz) y con un texto constitucional cuyo proyecto había sido presidido por Jiménez de Asúa (para quien la Iglesia y la enseñanza católica constituían un peligro), la voz de aquéllos intelectuales quedó marginada. Y muchos diputados competían en hacer declaraciones demagógicas porque eran conscientes de los réditos electorales obtenidos por su discurso anticlerical⁽⁶⁸⁾.

El 13 de octubre, el entonces ministro de Guerra, pronunció la impactante frase de que "España ha dejado de ser católica". Formaba parte de un discurso que dio mucho juego y disparó su ascensión política, en el que combinó el tono radical con el moderado. Por un lado, ironizó sobre el cuadro ideal planteado por de los Ríos acerca de las órdenes religiosas y argumentó que la República no podía permitir que la Iglesia continuara interviniendo en la enseñanza no religiosa. Y en base a la famosa expresión arriba mencionada, las Cortes debían tener en cuenta la nueva realidad para privar a aquélla de los privilegios seculares que había disfrutado, como el pago de los gastos del culto, el control de los matrimonios y los entierros o la formación de los jóvenes. Pero el propio Azaña fue el primer sorprendido por la repercusión que tuvo esa frase sacada de contexto.

Los diputados derechistas lo acusaron de pretender "descristianizar" el país⁽⁶⁹⁾. Pese a todo, venía a suponer también una transacción (en palabras del entonces catedrático de Derecho Político, Pérez Serrano⁽⁷⁰⁾) y una solución oportunista, pues en el mismo discurso suavizó el extremismo de algunas propuestas socialistas y radicales⁽⁷¹⁾. Libró a las órdenes religiosas de su disolución a cambio de prohibirles la enseñanza y sacri-

ficar a los jesuitas, que tenían un voto de obediencia al Papa. Manuel Aragón ha explicado que Azaña basó su argumentación en razones humanitarias, estéticas y jurídicas y que, también en función de éstas últimas, entregaba como carnaza a los jesuitas apelando a la "salud del Estado", debido a su obediencia a una autoridad distinta de la legítima del Estado; donde este constitucionalista aprecia un profundo error de perspectiva en la solución azañista es en el "desajuste entre fines (lúcidamente formulados) y medios (aquejados a veces de escasa flexibilidad)" que, siendo frecuentes en su obra política, adquirió mayor complejidad en el ámbito de la enseñanza. Azaña recelaba enormemente de la educación integrista y antidemocrática de las órdenes religiosas y, además, entendía el ejercicio de la enseñanza bajo el prisma de la necesidad, de la obligación estatal y de la "salud pública", no de la libertad, como está asumido en la actualidad⁽⁷²⁾.

Las prevenciones de la élite republicana no justificaban una discriminación tan evidente, pues excluía a los eclesiásticos de los derechos constitucionales reconocidos al resto de ciudadanos. Según Gustavo Suárez Pertierra⁽⁷³⁾ era legítimo que la República regulara sectores de la acción pública como la enseñanza, el matrimonio o los enterramientos pero no lo era que se impidiera ejercer aquélla a las instituciones religiosas. De esa manera, echaba a una importante masa de católicos fuera del sistema y debilitaba a la derecha republicana. Gil Robles consideró este artículo como un ataque frontal a las mejores tradiciones españolas y pidió la completa revisión de la Constitución.

Casi la mitad de los diputados se abstuvieron de participar en la votación del artículo 26, que obtuvo el respaldo de 178 diputados y el rechazo de 59. Incluso algunos que lo apoyaron lo hicieron para evitar un mal mayor, por miedo a que en futuras redacciones fuera aún más anticlerical. En su versión definitiva, sometía a las asociaciones religiosas a una ley especial, les prohibía ejercer la industria, el comercio y la enseñanza, regulaba la extinción del presupuesto de culto y clero y disolvía las órdenes que tuvieran un cuarto voto. Pese a todo, los constituyentes republicanos quisieron dejar constancia de su reconocimiento del derecho de libertad religiosa, aunque fuera de manera *sui generis*; el artículo 27 le daba cobertura constitucional como un derecho individual y privado, marginando su dimensión colectiva o asociativa, una prueba más de las contra-

dicciones o, si se prefiere, del encaje constitucional posible entre diferentes talantes y concepciones jurídicas y políticas de aquéllos.

Las consecuencias políticas fueron de gran calado. Inmediatamente se produjo la primera crisis institucional, tras la dimisión de los católicos Miguel Maura y Niceto Alcalá Zamora. El primero dejó la cartera de Gobernación para pasar a ser un simple diputado, desde cuyo escaño ejercerá una oposición frontal al ejecutivo entrante. En cuanto al segundo, que había presidido desde abril el Gobierno Provisional, su renuncia marcó un breve paréntesis porque, apenas un mes después, fue nombrado Presidente de la República, con lo que un católico alcanzaba la máxima magistratura del Estado. Al apoyar los socialistas la fórmula propuesta de Azaña, se "resolvió una crisis de Gobierno pero creó una crisis de sistema", según ha resumido Virgilio Zapatero⁽⁷⁴⁾. Su recompensa fue la Presidencia del Gobierno y su triunfo supuso también la derrota de Fernando de los Ríos. Pero, al final de su vida, el propio Azaña reconoció que en este artículo se había jugado el destino de la República⁽⁷⁵⁾.

La tensión de los debates parlamentarios se trasladó a la prensa, cuyo vehemente tono estuvo en sintonía con el de sus señorías. A modo de ejemplos, valgan los siguientes. El republicano *El Liberal* arremetió contra las órdenes religiosas porque "no merecen ni pueden tener el respeto de la religión. Ha hecho de ésta un instrumento de dominación con fines más terrenales que celestiales". En el lado contrario puede mencionarse al católico *La Tradición Navarra* que, en un tono tremendista, vino a decir: "y ahora que empiecen los cañones del Parlamento a vomitar metralla contra la Cruz".

Sobre la influencia de la masonería en estos debates, parece que no fue tan decisiva como habían denunciado algunos medios católicos, según Juan Avilés. Aunque los diputados masones recibieron cartas del Gran Oriente para que apoyaran tanto la separación de la Iglesia y el Estado como la disolución de las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, sin embargo su voto se dividió y fueron bastantes los que se orientaron hacia la moderación, intentando compaginar su librepensamiento con la libertad religiosa, sin trabas pero sin ventajas⁽⁷⁶⁾.

Mientras tanto, la Iglesia iba tomando posiciones. La conferencia de metropolitanos, celebrada en Madrid entre el 18 y el 20 de noviembre, se preocupó básicamente de cómo defender las órdenes religiosas y reorga-

nizar el movimiento católico, con nuevas bases para una Acción Católica que tenía que adaptarse a un contexto hostil y el fomento de asociaciones de padres para que se hicieran cargo de las escuelas católicas.

3.5. De la coexistencia a la ruptura

Con la aprobación de la Constitución quedaban fijadas las líneas maestras de la política republicana en materia eclesiástica, pero había que desarrollarlas legalmente. Este proceso fue muy rápido, poniendo las bases de un nuevo Derecho Eclesiástico español⁽⁷⁷⁾. Como es lógico, su aplicación polarizó aún más las posturas en las Cortes, la prensa y la calle. El catedrático Cuenca Toribio ha escrito que, a partir de este momento, "de la política de entendimiento auspiciada hasta entonces por Roma se pasó a otra de coexistencia y de diálogo *inxtra modum*"⁽⁷⁸⁾.

Hubo manifestaciones a favor del clero en varias ciudades vascas y navarras. Era difícil ocultar la indignación que la mayoría de la jerarquía eclesiástica sentía y que la prensa católica difundía. Sin embargo, la habilidad del nuncio o la moderación de Vidal i Barraquer y sus colaboradores impidieron que los mitrados reaccionasen de manera imprudente, pretendiendo evitar que la legislación que implementara los principios constitucionales fuera aún más sectaria.

La declaración de principios del episcopado del 20 de diciembre de 1931 (derivada de los acuerdos tomados un mes antes, en la conferencia de metropolitanos) iba dirigida a aleccionar a los fieles en su conducta futura y a clarificar la actitud del episcopado ante la percepción de estar inmersos en una "guerra que se nos hace a los católicos". No ocultaba su profunda oposición al laicismo republicano pero medía sus palabras. Eso sí, la pastoral colectiva reprobaba el texto constitucional como un atentado jurídico contra la Iglesia y acusaba de deschristianizadora a la política gubernamental. Al mismo tiempo, la jerarquía difundió unas normas de conducta para los católicos en los que se les pedía adhesión a la Iglesia, una reconquista religiosa (mediante la defensa de la escuela y el asociacionismo católicos) y el acatamiento (que no adhesión) a los poderes constituidos. El compromiso social y político demandado a los católicos iba en sintonía con los criterios "posibilistas" de Acción Nacional, que pronto tuvo que rebautizarse como Acción Popular.

La primera medida gubernamental en aplicación de los preceptos

constitucionales en materia religiosa fue el Decreto de disolución de la Compañía de Jesús, de 23 de enero de 1932. Apenas una semana después se aprobó la Ley de Secularización de Cementerios (30 de enero). Al mes siguiente se legalizaba el divorcio (25 de febrero). Y en agosto, la Ley de Matrimonio Civil. Antes de comentar cada una de estas disposiciones, cabe precisar algunas consideraciones. Si las observamos con cierta perspectiva, se aprecia que su importancia teórica no se compensó con la práctica, pues no tuvieron la aceptación esperada y, sin embargo, hirió los sentimientos de muchos católicos. La clave hay que buscarla no sólo en una especie de ajuste de cuentas, para mostrar que los privilegios tradicionales del catolicismo se habían acabado, sino en el cambio cultural por la que la élite republicana había apostado. Por otra parte, quedó en evidencia el arraigo y capacidad de movilización del catolicismo que, lejos de erosionarse, vino a robustecerse desde entonces⁽⁷⁹⁾.

La Compañía de Jesús había sido el tradicional chivo expiatorio del anticlericalismo, del jansenismo y del regalismo en la Europa católica. También tenía enemigos dentro de la propia Iglesia y, en especial, entre otras órdenes religiosas. Los "caballeros de Cristo" se caracterizaban básicamente por su especial servicio al Papa, su apostolado adaptado a un mundo en constante cambio y la exigencia de un determinado nivel cultural entre sus miembros. En el siglo XVIII habían sido expulsados de Portugal (1759), Francia (1762) y España (1767). En el caso español, durante el reinado de Carlos III, se les acusó de excitar los motines de subsistencia. Los jesuitas pudieron regresar de la mano de Fernando VII y vivieron nuevos episodios de prohibición durante la revolución liberal y el Sexenio Revolucionario. La Restauración les abrió nuevamente las puertas, siendo tan notables sus servicios a la Corona en este período como lo fueron su poder económico e influencia educativa acumulados.

La Iglesia española se movilizó en favor de los jesuitas tanto antes como después de la aprobación del célebre artículo 26. En la Conferencia de Metropolitanos celebrada en Madrid entre el 18 y el 20 de noviembre se había tratado, entre otros asuntos, la defensa de la Compañía. Vidal i Barraquer, vinculado cordialmente a ella en Cataluña, propuso un plan de emergencia para limitar la disolución a la mitad sur de España (donde daba por insalvable su situación debido a su conflictividad social) pero el embajador español ante la Santa Sede, Zulueta, lo consideró inviable. En

un postrero y desesperado intento para sortear lo inevitable, la Compañía elevó un dictamen jurídico a la Presidencia del Gobierno, el 13 de enero de 1932, en el que pretendía probar que la redacción del artículo 26 no afectaba a los jesuitas. La prensa de derechas lo recibió con alabanzas pero el ambiente antijesuítico estaba muy extendido.

El Decreto de disolución (que no de expulsión, como en 1767), firmado el 23 de enero de 1932, privaba a la Compañía de Jesús de personalidad jurídica, concedía a sus miembros diez días para abandonar sus casas y disolver sus comunidades y establecía la nacionalización de sus bienes. La urgencia gubernamental parece que estuvo motivada por el ambiente de tensión de aquellos días. Pero fue interpretada en clave de acoso no sólo su rapidez en la tramitación sino también porque recurría a un decreto en lugar de un proyecto de ley, que hubiera obligado al correspondiente debate parlamentario. Para confiscar y administrar sus bienes, que se destinarían a fines benéfico-docentes, se creaba un patrocinio incautador.

Vidal i Barraquer mantuvo su tono habitual de crítica firme pero prudente. Envío una circular a la prensa para protestar por la injuria inferida al Papa, acompañaba en su dolor a la Compañía, mostraba su esperanza en que la autoridad civil no prescindiera de las normas de Derecho Internacional Público y exhortaba a los católicos a "trabajar con prudencia y constancia, por todos los medios honestos y legítimos, para alcanzar la rehabilitación del derecho"⁽⁸⁰⁾.

No existen datos fiables sobre el volumen real de la incautación⁽⁸¹⁾. Pero Alfredo Verdoy⁽⁸²⁾ ha presentado como ruinosos para la República tanto la disolución como la incautación: desde el punto de vista político porque incrementó la imagen de sectarismo del Gobierno y, en el plano económico, porque la gestión de los bienes incautados no supuso ningún beneficio para las arcas públicas. Por otra parte, se topó con una maraña de impedimentos que no pudieron resolver las sucesivas disposiciones legales, acabando en un fracaso absoluto las normas dictadas para la nacionalización⁽⁸³⁾.

Antes de entrar en el análisis de la legislación en materia de ceremonias civiles, conviene partir de cuál era la situación previa⁽⁸⁴⁾. La Iglesia, que había monopolizado "lo social y moralmente aceptable", había combatido durante la monarquía alfonsina todo tipo de ceremonia laica, por

minoritaria que fuera, con el fin de evitar que la secularización avanzara tan rápidamente como en otros países europeos. Por eso la defensa de las inscripciones, matrimonios y enterramientos civiles -hasta conseguir la anhelada secularización de cementerios- se había convertido en una manifestación de militancia anticlerical, otorgándole la prensa afín un carácter propagandístico a todo este tipo de ceremonias, despojándolas de cualquier carácter privado. Quienes querían desafiar las convenciones públicas como postrera voluntad eran conscientes de que el entierro civil estaba estigmatizado socialmente pero los anticlericales más militantes lo consideraban su último acto político; las autoridades eclesiásticas solían presionar en estos casos para limitar el recorrido de sus comitivas fúnebres. También el matrimonio civil, salvo durante el breve paso de Romanones por el Ministerio de Gracia y Justicia en 1906, había sido harto complicado -aunque menos que el entierro, pues con la muerte había que demostrar una voluntad que, llegado el trance, no siempre se podía mantener firme- debido a las trabas jurídicas, las presiones sociales y las inhibiciones personales.

La Ley de Secularización de Cementerios se apoyaba en el artículo 27 de la Constitución. Se venía gestando desde el mes de julio, pero el proyecto inicial de Fernando de los Ríos se fue endureciendo con el paso del tiempo; primero, por la oposición de Azaña a que se autorizaran cementerios confesionales y posteriormente, a lo largo de los debates en las Cortes. Su texto definitivo entró en vigor el 30 de enero de 1932. Declaraba comunes los cementerios municipales, sin establecer diferencias confesionales. Los ritos funerarios de culto sólo estaban permitidos en cada sepultura. Los municipios podían incautar los camposantos parroquiales. Se respetaban los cementerios privados pero se prohibía su ampliación. No se permitía la inhumación en templos, criptas ni locales de religiosas. Y el enterramiento sólo sería religioso si lo había dispuesto expresamente el finado mediante un documento notarial o, en el caso de menores de edad, si así lo disponían sus familiares. Ésta última cláusula (que llevaba el nombre de su impulsor, Jerónimo Gomáriz) contenía, de manera implícita, una carga ofensiva intolerable para los católicos⁽⁸⁵⁾ y era muy impopular, dado el escaso número de personas que deseaba para sí o sus familiares un entierro civil y la profunda raigambre de las ceremonias religiosas mortuorias ante la perspectiva de una vida eterna. Que en

un contexto de progresiva secularización y desacralización del espacio público se regulara -aunque dependiera, como otras ceremonias religiosas, del celo restrictivo del gobernador civil- su paso por las calles era un fiel exponente de la "revolución cultural" en marcha; pero que se exigiera a los creyentes dejar por escrito su deseo de ser enterrado por el rito católico sonaba a devolución de la afrenta, para devolver al religioso ahora la marginalidad que el civil había tenido antaño.

Para aclarar los puntos dudosos, se aprobó el 8 de abril el "Reglamento para la aplicación de la ley de 30 de enero de 1932", que establecía la prohibición de signos religiosos fuera de las sepulturas, el derrumbe de las tapias de separación entre el cementerio civil y el religioso y especificaba la manera de hacer la declaración expresa para los entierros religiosos. En cualquier caso, era precisa la iniciativa municipal para llevarla a la práctica y aquí nos vamos a encontrar con una casuística muy variada, de la que daremos cuenta en otro capítulo.

Si la secularización de cementerios había partido de bases nobles (quebrar en lo posible la discriminación también después de la muerte) pero su letra era ofensiva y contraproducente, la Ley del Divorcio nació como uno de los pilares del Estado laico y fruto de la aplicación del artículo 43 de la Constitución republicana. Aunque fue tomada por la Iglesia como una injerencia intolerable, respondía al interés de la República por controlar lo que no dejaba de ser, desde su perspectiva, un contrato civil; y un acuerdo entre iguales porque también tenía una proyección en clave de género, ya que formaba parte de un paquete de medidas para reconocer derechos (como el del sufragio y otros del ámbito social) sistemáticamente negados con anterioridad a las mujeres. No obstante, su incidencia práctica fue limitada, demostrando ser una medida demasiado precoz para la sociedad del momento. Las clases medias urbanas apenas hicieron uso de ella y hubo varias provincias en las que, al parecer, no se dio ni un solo caso.

Pese a su extensión y complejidad, tuvo una tramitación rápida y pasó sin apenas cambios ni enmiendas de las Cortes. Como era lógico, los intentos de algunos diputados católicos para que la Ley del Divorcio no tuviera carácter retroactivo, o que sólo se aplicara a los matrimonios civiles, no podía prosperar. Fue aprobada el 25 de febrero de 1932 y promulgada el 2 de marzo. Sus sesenta y nueve artículos se dividían en cinco

capítulos, referidos respectivamente a las causas del mismo, el ejercicio de su acción, sus efectos, la separación de bienes o personas y el procedimiento judicial. El magisterio de la Iglesia era muy claro al respecto, negando cualquier posibilidad de romper lo que consideraba como un Sacramento. Sin embargo, el episcopado tardó varios meses en reaccionar, al menos hasta julio, ya que, durante el invierno y la primavera de 1932, su prioridad se centraba más bien en el futuro del presupuesto de clero.

Como complemento de aquélla, se aprobó la Ley de Matrimonio Civil, que entró en vigor el 3 de agosto del mismo año⁽⁸⁶⁾. No sólo suponía la asunción por la República de una competencia que antes había monopolizado la Iglesia, sino la certificación de que sólo éste era el válido para el Estado. Su gestación fue más lenta y tortuosa que la anterior. Vino precedida por una suspensión de las temporalidades al obispo de Segovia, Pérez Platero, por una pastoral publicada el 3 de marzo, y tuvo un curso accidentado en las Cortes. Los metropolitanos reaccionaron con un documento colectivo de protesta que apenas tuvo eco porque coincidió su publicación con el fallido golpe de Estado de Sanjurjo, el 10 de agosto de 1932, lo que provocó la suspensión de la mayor parte de los diarios católicos.

Si la norma anterior era una buena muestra de que la Iglesia no estaba dispuesta a aceptar medidas estrictamente laicas (que inmediatamente eran tildadas de ofensivas y anticlericales), la supresión del presupuesto de culto y la reducción en una quinta parte del destinado al clero, pese a la prórroga del presupuesto de 1931 en el resto de partidas, suponía una decisión sectaria y de dudosa legalidad por parte de los gobernantes republicanos. Hubiera sido una medida escrupulosamente laica de haberse respetado los tiempos y las formas, pero ocurrió lo contrario, pues se llevó a cabo apenas dos días después de aprobada la Constitución. Tuñón de Lara, un autor poco sospechoso de defender posturas confesionales, ha escrito que "la República no tenía ninguna necesidad de contribuir así a enajenarse las simpatías del bajo clero"⁽⁸⁷⁾, que resultó el más perjudicado.

La Iglesia temía esta medida desde la aprobación del artículo 26 en las Cortes, pero no esperaba tanta rapidez. Prefería abstenerse de recurrir la iniciativa gubernamental por la vía legal para no empeorar aún más

la situación. Como en ocasiones precedentes, Vidal i Barraquer se entrevistó con Alcalá Zamora para pedirle que escribiera al Papa, pero éste no accedió. Detrás de este encuentro se entreveía la mano de Tedeschini. Por aquéllas fechas, muchos católicos se mofaban de la religiosidad de un Presidente de la República que firmaba la legislación laica sin apenas resistencia e, incluso, el propio nuncio recibía fuertes críticas de la extrema derecha. La apuesta negociadora y diplomática del Vaticano se había agotado.

A fines de 1932, la situación económica de la Iglesia se presentaba dramática. La consignación presupuestaria prevista era aún más reducida para el siguiente ejercicio. Los obispos habían visto reducida su dotación a la mitad y el clero, sobre todo el rural, estaba pasando penurias económicas que no podían paliar las poco generosas colectas de los fieles. En la conferencia de metropolitanos, celebrada entre los días 3 y 6 de noviembre, acordaron medidas de urgencia, como la creación de una caja diocesana en los obispados y aumentar las tasas de bula de cruzada.

La culminación del conflicto entre el gorro frigio y la mitra sobrevió con la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, considerada tradicionalmente como la más sectaria de las normas republicanas en materia eclesiástica. Se trataba de la ley especial que regulaba el artículo 26 y su elaboración, tramitación y aprobación tuvo lugar cuando aún no habían cicatrizado las heridas de la supresión de los centros de los jesuitas y coincidió con un momento de especial tensión social y política. El Consejo de ministros lo aprobó el 7 de octubre de 1932, se empezó a debatir en las Cortes el 2 de febrero de 1933 y salió adelante el 17 de mayo por 278 votos a favor y 50 en contra, publicándose en la *Gaceta de Madrid* el 3 de junio.

En el debate, las minorías católicas recurrieron, sin éxito, a una estrategia obstrucciónista que pretendía ir aplazando su aplicación. Su desarrollo resultó especialmente agrio en relación a la prohibición de la docencia a las congregaciones religiosas. De nuevo fueron los representantes del Partido Radical Socialista (Fernández Clérigo, Valera y Gomáriz) y del PSOE (Sapiña y Margarita Nelken) quienes defendieron su contenido porque ponía en práctica el mandato constitucional y, a su juicio, no se dirigía ni contra la Iglesia ni contra el sentimiento religioso, sino contra el fanatismo. Frente a ellos, una serie de diputados agrarios

(Cid), de Acción Popular (Gil Robles), independientes (García Bravo y García Valdecasas), vasco-navarros y el canónigo Pildáin emplearon duros calificativos (inconstitucional, inmoral, antiliberal, anticatólica y antirreligiosa) para desmontarla. El argumento de la "libertad de enseñanza", tan recurrente por parte de las derechas, venía a mostrar el talante ventajista de los medios más conservadores, que, en el pasado, se habían opuesto a respetarla incluso para las universidades públicas⁽⁸⁸⁾.

Alcalá Zamora se resistió a firmar la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas hasta el último momento, pues la consideraba persecutoria, y apuró el tiempo legal para su promulgación. Su articulado establecía que las confesiones y congregaciones religiosas sólo podían ejercer el culto y enseñar sus doctrinas dentro de sus propios templos o locales, pero ni podían ser mantenidas por el presupuesto público (estatal, regional o local), ni tampoco ejercer actividad política, comercial, agrícola o educativa alguna. Era una ley constitucional aunque injusta, ineficaz e imprudente. Ya se ha reseñado que privaba a los miembros del clero regular de una serie de derechos reconocidos al resto de los españoles. Por otra parte, la batalla de la sustitución provocó una guerra de números; *El Debate* había cifrado en setecientos mil los alumnos acogidos en colegios religiosos y calculado que al Estado le costaría un billón de pesetas esta operación⁽⁸⁹⁾; el ministro Fernando de los Ríos redujo a la mitad, unos trescientos cincuenta mil, los alumnos de primaria y calculó en unos diecisiete mil los de bachillerato, por lo que él creía que bastaría crear unas siete mil escuelas, veinte institutos nacionales y cincuenta colegios subvencionados⁽⁹⁰⁾. Pero no se pudo llevar a la práctica. Quedó patente su falta de realismo a la hora de obligar a sustituir antes del 1 de octubre la enseñanza de los centros religiosos. El Estado no pudo quitarse la competencia de la enseñanza de las congregaciones porque los colegios religiosos cambiaron de nombre, pasaron a manos de asociaciones de padres y el personal se vistió de paisano, siguiendo la recomendación los metropolitanos. De esta manera se produjo una paradoja: la Iglesia no sólo siguió impartiendo su enseñanza (mediante mutuas de laicos) y oficiando sus cultos, sino que movilizó a los católicos provocando un coste político tal a la coalición gobernante que se ha llegado a decir que sin dicha ley, difícilmente hubiera podido vencer la derecha en las elecciones de noviembre de 1933⁽⁹¹⁾.

La actitud del Vaticano cambió a partir de ahora. Durante su debate en las Cortes, se rompió el tandem que formaban el nuncio y el cardenal de Tarragona⁽⁹²⁾. Es muy probable que fuera Tedeschini quien impulsara el nombramiento de Gomá como primado de España en abril de 1933. Fue una sorpresa porque éste era obispo de una diócesis pequeña (Tarazona), pero era catalán como Vidal, con un temperamento más fuerte y un menor espíritu de conciliación que aquél; aunque viejos conocidos, representaban figuras antagónicas⁽⁹³⁾. Gomá encarnaba mejor el nuevo espíritu que Roma quería infundir a partir de ahora a las relaciones con la República y sintonizaba mejor con la mayoría de los mitrados. Ahora era ya abierta la oposición política, sin tapujos, y había una alternativa política eficaz y de masas. Desde este momento, se apelaba directamente a la movilización de los católicos contra un régimen hostil.

Y los seglares respondieron. La enorme movilización católica contra la citada ley no tenía precedentes y, en opinión de Álvarez Tardío, fue despreciada por la izquierda⁽⁹⁴⁾. Desde el punto de vista político, la legislación anticlerical y la respuesta vaticana dio argumentos para el crecimiento de las organizaciones derechistas locales, vinculadas a Acción Popular. A partir de ésta nació la CEDA, una confederación de partidos católicos liderada por Gil Robles, que se puso en marcha simultáneamente a esta etapa de ruptura entre la República y la Iglesia. José Ramón Montero⁽⁹⁵⁾ definió su programa, en un trabajo ya clásico, como contrarrevolucionario, intransigentemente confesional, desfasado de los ambientes católicos europeos y alejado de la tendencia democristiana de otros partidos católicos (como la Unió Democrática de Catalunya o el Partido Nacionalista Vasco); en realidad, su ideología difería de la monárquica en su "accidentalismo" en cuanto a las formas de gobierno, pero coincidía en su *menéndezpelayismo* y organicismo corporativista⁽⁹⁶⁾. También sacó réditos el integrismo, aliado políticamente a la extrema derecha, como lo demuestra la peregrinación tradicionalista a Roma durante el verano de 1933, de la que se quejaron Vidal e Ilundáin, sospechando que Segura estaba detrás de esas actitudes⁽⁹⁷⁾.

Paralelamente, la Acción Católica se reorganizaba merced a las nuevas bases de 1932 y el impulso del presidente de su nueva Junta Central, Ángel Herrera Oria. Su consolidación vendría en 1934, en consonancia con el cambio de orientación política. Era frecuente que hubiera víncu-

los familiares y grupos de personas muy relacionadas que se integraban dentro del tejido católico, bien dentro de la Federación de Padres de Familia, de los Estudiantes Católicos, de Acción Católica y de organizaciones políticas católicas así como el paso de aquéllas, sobre todo de los jóvenes, a éstas. Esta estructura complementaria resultó fundamental para el ascenso de la CEDA, aunque no de manera exclusiva. Los datos aportados por Chiaki Watanabe sobre propagandistas de ACN de P en organizaciones políticas son harto elocuentes a la hora de demostrar los vasos comunicantes con la derecha política y, sobre todo, con la CEDA y sus organizaciones afines⁽⁹⁸⁾.

Otro ejemplo de esta intercomunicación puede verse en las organizaciones católicas femeninas. Fue temprana su movilización (desde principios del siglo XX están presentes en Valencia) aunque será en 1919, con el nacimiento en Madrid de la Acción Católica de la Mujer (ACM), cuando experimente una extensión diocesana generalizada⁽⁹⁹⁾. Sin embargo, el advenimiento de la República ocasionó una considerable merma de sus socias, que pasaron de ciento dieciocho mil en 1929 a poco más de la mitad⁽¹⁰⁰⁾. La razón es sencilla: la estrategia de las líderes nacionales de la ACM y de las dirigentes diocesanas y locales favorecieron el trasvase hacia las asociaciones femeninas de Acción Popular (principalmente, aunque también hacia otros partidos de la derecha), al animar a la participación política de las mujeres para luchar contra el laicismo. ¿Cómo mantener el cacareado apoliticismo en estas circunstancias? Pues tenían su respuesta. La organización, ACM, como tal, se cuidaba de mantenerse al margen de la política. Y, desde su particular visión, tampoco era hacer política, propiamente, la defensa de la religión y la familia pues se trataba de motivaciones "naturales", no partidistas, situadas en un nivel suprapolítico y supranatural. Filigranas semánticas aparte, es evidente que la amenaza secularizadora y la apertura de nuevos cauces de participación pública facilitaron que las mujeres se lanzaran a la arena política para defender asuntos que consideraban consustanciales con su identidad femenina. Y, por supuesto, concebida con carácter transitorio pues la mujer debía volver al hogar cuando pasaran los "tiempos de confusión". Animar a la participación restó masa social ACM pero no fuerza, pues su militancia y movilización se fue consolidando a partir de las campañas de protesta contra la laicización del Estado, la coeducación, el

matrimonio civil y el divorcio, experimentando nuevos aportes tras su fusión en 1934 -compleja porque ambas organizaciones se resistían a perder su identidad- con la Unión de Damas del Sagrado Corazón (UDSC), de cuya suma nació la Confederación de Mujeres Católicas (CMCE)⁽¹⁰¹⁾. Mejor aún le fue a la Juventud Católica Femenina, cuya participación en el amplio clima de activismo promovido por las organizaciones confesionales, le proporcionó su "primer gran empuje organizativo eficaz"; su expansión se estructuró en torno a la parroquia y superó ampliamente sus objetivos básicos (la piedad y el estudio) para orientarse a la acción, a manifestaciones públicas de culto y al proselitismo público en defensa de la religión, la familia y la moralidad⁽¹⁰²⁾.

Dentro del asociacionismo juvenil fue notable el papel que desempeñaron las asociaciones estudiantiles católicas, a cuya cabeza se encontraba la Federación de Estudiantes Católicos (FEC). Nacida en Madrid, a iniciativa de los propagandistas en 1921, se había ido extendiendo por todas las universidades durante la dictadura de Primo de Rivera hasta que le vino a hacer competencia la laica Federación Universitaria Escolar (FUE) desde 1927. Durante la República se invirtieron los términos y ahora la FEC tuvo que competir con su rival apostando por la confesionalidad y la defensa de la libertad de enseñanza, encontrando en universidades como la de Valladolid⁽¹⁰³⁾ un buen caldo de cultivo.

Así pues, las asociaciones católicas juveniles de AC servían de catedra para movilizar a los jóvenes y seleccionar a los futuros dirigentes políticos. De la misma manera, las Uniones Diocesanas de Hombres no arraigaron antes de la guerra porque Acción Popular ejercía, en la práctica, el papel asignado a las mismas⁽¹⁰⁴⁾. Una muestra más del particular "apoliticismo" del movimiento confesional, cuyo proyecto "recristianizador" era percibido por las organizaciones izquierdistas o laicas como un nido de conspiradores contra la República⁽¹⁰⁵⁾.

Conforme iba creciendo la estrella de Gomá, decaía paralelamente la iniciativa de Vidal. El cardenal de Tarragona hizo su último gran servicio al frente de la Iglesia española preparando la declaración colectiva del episcopado español de 25 de mayo de 1933, tras consultar al resto de metropolitanos y a Roma. En estos momentos, la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas se había aprobado pero aún no se había publicado en la *Gaceta*. La declaración analizaba de manera muy crítica su arti-

culado, reafirmaba la doctrina de la Iglesia y protestaba por los muchos atropellos que se cometían contra ella. Vidal i Barraquer recibió la felicitación no sólo del nuncio, Tedeschini, y del secretario de Estado, Pacelli, sino de numerosos católicos y políticos españoles así como de varios prelados europeos y americanos, que se solidarizaron con sus homónimos españoles y recurrieron a la manida tesis de la persecución contra los católicos.

La prensa, como es lógico, se polarizó⁽¹⁰⁶⁾. Frente a los ataques a la ley por parte de los periódicos católicos, que llegaron a solicitar la desobediencia civil, los republicanos incidían en la poca flexibilidad de los diputados católicos en los debates (*Luz*), en el obstruccionismo de la extrema derecha para impedir los cambios (Luis Bello, en *El Sol*) e, incluso, en sus bondades, por permitir a los creyentes vivir más religiosamente (Agustín Arenales, en *El Diluvio*) o situar a la religión en el papel desinteresado que la puso Cristo (Francesc Madrid, en *L'Opinió*). No faltaron tampoco los tópicos argumentos anticlericales de la competencia desleal que habían ejercido las comunidades religiosas con los obreros de baja condición (María Teresa Gibert en *La Humanitat*) o el anticatalanismo de las congregaciones (especialmente en *L'Opinió* y *La Humanitat*).

La respuesta de Roma fue durísima. La encíclica *Dilectissima Nobis*, firmada el 3 de junio, amenazaba con la ruptura y empleaba un tono de hostilidad inequívoca. Tras reprobar la política religiosa republicana (en especial, la separación hostil de la Iglesia y el Estado así como el expolio de los bienes y la disolución de los jesuitas), acababa exhortando a los fieles a remediar la situación mediante su unión en defensa de fe y la adhesión a la Acción Católica. La encíclica ha llegado a ser acusada de echar "las bases de lo que luego será llamado nacionalcatolicismo"⁽¹⁰⁷⁾. Y el nuevo primado, Gomá, se estrenó con una pastoral muy dura, publicada el 12 de junio, con el expresivo título de *Horas graves*, en donde condenó enérgicamente "los tentáculos del poder estatal" para pretender "anonadar" a la Iglesia.

El paso siguiente fue la convocatoria de una conferencia extraordinaria de metropolitanos, celebrada entre los días 27 y 30 de junio, a instancias del nuncio Tedeschini, para determinar las iniciativas a tomar ante la nueva situación. En relación a la enseñanza religiosa, estudiaron las fórmulas para que los centros religiosos quedaran en manos de mutuas

de seglares. Respecto a las cuestiones económicas, recomendaron sostener en diferentes diócesis las obras e instituciones pro culto y clero y concienciar a los fieles para que colaboraran en su sostenimiento.

La complejidad y dureza de la ley requirió un desarrollo legislativo y reglamentario para aplicarla, entre junio y agosto, sobre todo en lo relativo a la asignación de edificios y los gastos municipales para hacer frente a la sustitución de la enseñanza religiosa. Tras el cambio de Gobierno y la llegada del centro-derecha al poder, se paralizó la ley y el Consejo de ministros evitó adoptar acuerdos sobre la limitación de los bienes eclesiásticos o sobre la sustitución de la enseñanza de las órdenes religiosas.

3.6. El paréntesis rectificador

Cuando se estaba llegando a una especie de callejón sin salida en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el cambio de orientación política desde noviembre de 1933 supuso un período de tregua para la Iglesia. A las Cortes llegaron una gran cantidad de diputados que eran, a la vez, católicos y de derechas. La mayoritaria CEDA quedó excluida de los primeros gabinetes de radicales y agrarios ante la negativa de Alcalá Zamora (por no haber votado la Constitución) y la oposición de los partidos de izquierda, que veían a su líder, Gil Robles, como una amenaza para la República. Su revisionismo constitucional iba mucho más allá de una protesta contra los artículos anticlericales. La católica CEDA era también una organización eminentemente conservadora, antisocialista y partidaria de un Estado autoritario y corporativo; por lo tanto, su reacción se dirigía igualmente contra el contenido socializador de la propiedad que encerraba la Constitución y contra el propio parlamentarismo, en sintonía con el escaso valor que la democracia tenía para la propia Iglesia y sus órganos de expresión⁽¹⁰⁸⁾.

Durante más de dos años, hasta febrero de 1936, los diferentes ejecutivos (presididos casi siempre por el republicano radical Alejandro Lerroux) fueron incapaces de desmontar los artículos de la Constitución más conflictivos, pues carecían de los dos tercios de la Cámara que requerían su reforma. Pero impidieron su aplicación o anularon su eficacia. Como resume Cuenca Toribio, limaron "las aristas más espectaculares o punzantes de la legislación religiosa anterior, ya por su ineffectividad, ya por su ralentización"⁽¹⁰⁹⁾. Pese a los gestos de complicidad lanza-

dos por sus nuevos gestores de la República, la Iglesia no movió un dedo para mejorar las relaciones con un ejecutivo atado por una Constitución laica y, a su juicio, "anticatólica".

En el discurso de toma de posesión como presidente del Gobierno, el 19 de diciembre de 1933, Lerroux defendió la religión católica y la familia. Buscaba atraerse a la causa republicana a los católicos, algo muy complicado tras los dos años anteriores y en unos momentos en que el integrismo ganaba también adeptos incitando directamente a la conquista del Estado y a los medios violentos. El canónigo magistral de Salamanca y rector del seminario de Comillas, Aniceto Castro Albarrán⁽¹¹⁰⁾, justificaba por aquellas fechas, desde el punto de vista teológico, el derecho a la rebeldía, como hará años más tarde con la teología de la "cruzada" y la defensa de la "guerra santa".

Vidal i Barraquer prefería tener en el ejecutivo a un partido de la derecha moderada, pero, dada la inseguridad política, estaba dispuesto a sostener en lo posible a un antiguo anticlerical reconvertido. Incluso quiso convencer al Vaticano de la conveniencia de dejar para más adelante la intervención de los católicos en las tareas de gobierno. Pero la Iglesia española estaba gobernada ahora por el intransigente Gomá y la posición de Vidal estaba muy debilitada por entonces.

La medida más notable en el ámbito de la política religiosa del nuevo Gobierno fue la Ley de Haberes Pasivos, aprobada el 26 de abril de 1934. Suponía el reconocimiento de los derechos económicos adquiridos por los sacerdotes mayores de cuarenta años que, con anterioridad a 1931, ocupasen parroquias de menos de tres mil almas. Podían entrar en las clases pasivas con dos tercios de su última asignación y con carácter vitalicio, lo que vino a paliar la incierta situación económica de la Iglesia, aunque no la resolviera, pues, entre otras cosas, los clérigos beneficiados aún tuvieron que esperar para cobrar alrededor de seis meses. La ley incluía un elemento de discordia con el episcopado; el Gobierno se reservaba tratar directamente con los clérigos beneficiarios como simples funcionarios jubilados, prescindiendo de su dependencia de los prelados, lo que fue interpretado por éstos como improcedente, por quedar mermados sus derechos.

Aunque la política rectificadora no pudo sustanciarse en medidas legislativas novedosas, el talante mostrado por la nueva coalición guber-

namental respecto a la Iglesia era muy diferente. Se pusieron en marcha una serie de normas que, sin anular la legislación del bienio anterior, daban un respiro a aquélla. Entre ellos destaca el permiso para instalar nuevas comunidades religiosas, la devolución de los bienes confiscados a las congregaciones, la reducción de los gastos en educación pública, la supresión de la coeducación o la devolución de los edificios incautados a los jesuitas. Por otra parte, el Gobierno de la República iba desactivando también la política laica dirigida desde el ámbito municipal mediante la destitución de concejales izquierdistas, la clausura de Casas del Pueblo⁽¹¹¹⁾ y el encarcelamiento de muchos de sus dirigentes bajo la acusación de encabezar huelgas campesinas o insurrecciones obreras.

El giro de la política religiosa gubernamental provocó la oposición frontal de la izquierda parlamentaria y fue uno de los argumentos que contribuyó a la división del Partido Radical, del que se separó el sector liderado por Martínez Barrios. Éste fundó, junto a los escindidos del Partido Radical Socialista, la Unión Republicana, que competirá para atraerse al electorado republicano de izquierdas y anticlerical con el otro partido, la Izquierda Republicana de Azaña, fundada tras la fusión de su anterior partido, Acción Republicana, y el grupo mayoritario del radical-socialismo liderado por Marcelino Domingo.

Mientras tanto, los metropolitanos estaban preocupados por una serie de asuntos que consideraban de especial interés (como el nombramiento de nuevos obispos, el inventario del tesoro artístico y la enseñanza) para que la Iglesia tuviera una actitud uniforme a la hora de negociar con las autoridades republicanas. Sobre el primero de ellos, exigían que, por necesidades pastorales, se cubrieran las diócesis vacantes (entre ellas, la de Vitoria) y se dotaran de nuevos obispados donde fueran precisos (como Huelva, Albacete y Vizcaya). En relación al tesoro artístico, Vidal i Barraquer negoció la ampliación de plazos para presentar los inventarios demandados por la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, debido a las prevenciones que mostraban algunos prelados al respecto. En cuanto a la enseñanza, los metropolitanos no sólo se dedicaron a reorganizar la catequesis sino, en especial, a cominar a los padres católicos para que no enviaran a sus hijos a las escuelas laicas y promovieran su educación en centros católicos que, por necesidades legales, estarían ahora en manos de mutuas o asociaciones de seglares. Esta estrategia que

Luis Bello había bautizado como "programa contra programa"⁽¹¹²⁾ fue exitosa para los católicos. Son los años en que florecieron asociaciones como la Sociedad Anónima de Enseñanza Libre (SADEL), la Confederación de Padres de Familia, la Federación de Amigos de la Enseñanza (FAE) y los Cruzados de la Enseñanza.

Especial relevancia tuvo la Confederación de Padres de Familia, nacida en Madrid en noviembre de 1931 para consolidar de manera organizativa lo que venía siendo desde fines del XIX la Asociación de Padres de Familia. Encargada de emprender una "cruzada" en defensa del monopolio eclesiástico de la enseñanza, la moralidad pública y el cine "bueno", fue extendiendo las asociaciones⁽¹¹³⁾ y la actividad propagandística por la geografía española, obedeciendo las directrices de los metropolitanos. Pasó a la acción tras el cambio de rumbo político de fines de 1933, con el fin de impulsar una reforma constitucional que condujera a una "reconquista de la enseñanza". Y en 1936, identificados con los ideales de los sublevados, se "emplearon a fondo en la depuración del personal docente, en la supervisión de bibliotecas y libros y en la censura del cine"⁽¹¹⁴⁾.

La estrategia recristianizadora eclesiástica se completaba mediante una Acción Católica reorganizada. Algunos sacerdotes fueron formados según su modelo "modernizado" (que incluía, en determinados casos, su estancia en Bélgica o Francia para conocer el funcionamiento del movimiento católico más renovador en Europa) y se priorizó la formación de militantes. La propaganda y la movilización católica adquirió nuevos bríos en 1934 y 1935, aprovechando el contexto más amable del segundo bienio pero también como reflejo de una cierta desconfianza hacia la lucha política. Especial sentido cobraron, por ejemplo, las manifestaciones públicas de culto (como las procesiones de Semana Santa); también las semanas *Pro Ecclesia et Patria*, una iniciativa que se llevó a cabo en numerosas provincias para hacer frente a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas y reivindicar la identidad de la España católica, que generaron abundante literatura biográfica sobre grandes personajes de la España católica. También se aprobaron numerosos reglamentos de centros de juventudes de AC en diferentes poblaciones. Para ello, fueron enviados algunos jóvenes a diversos pueblos para fundar o consolidar los centros de AC, que desarrollaron una especial vitalidad propagan-

dística a lo largo de 1935.

Si las relaciones con la jerarquía española habían sufrido un deshielo aparente, no lo era tanto respecto a la Santa Sede⁽¹¹⁵⁾. El Gobierno tenía especial interés en restablecer las relaciones con Roma, que se encontraban suspendidas desde hacía al menos un año, aunque no rotas. El Concordato de 1851 era papel mojado tras la aprobación de la Constitución. El ejecutivo (compuesto básicamente de hombres de centro-derecha y muy pocos católicos) quería firmar uno nuevo, pues así no tendría que soportar tanta presión de la derecha. Pero el Vaticano no tenía prisa. Roma prefería no ir más allá de un *modus vivendi*, que regulase las relaciones Iglesia-Estado y mitigara algunos artículos de la Constitución, mientras el Gobierno estuviera limitado por lo que Pío XI consideraba una "Constitución inicua y condenatoria de la Iglesia"⁽¹¹⁶⁾. También se oponían a la firma de un nuevo Concordato los integristas, que buscaban así el desgaste gubernamental.

Las negociaciones tenían un problema añadido. El interlocutor del Gobierno era el nuevo embajador, Pita Romero, un católico que había votado algunos artículos constitucionales lesivos para la Iglesia. Y la incierta situación social del verano de 1934 favorecía muy poco el acuerdo. La Santa Sede consideraba que no había bases firmes para la negociación. Ni siquiera tras la entrada del CEDA en el Gobierno. La revolución de octubre, con un saldo clerofóbico e iconoclasta aterrador, complicó aún más la situación. La represión subsiguiente, excitada por la Iglesia, los dirigentes y los periódicos católicos (que no cesaban de recordar las atrocidades padecidas por sus mártires), incrementó el odio entre organizaciones confesionales y las obreras.

Desde su exilio romano, Pedro Segura, ahora cardenal de la Curia, se mostró contrario a la actitud conciliadora de la CEDA y torpedeo, en la medida de sus posibilidades, la firma de unas nuevas relaciones entre la República y el Vaticano⁽¹¹⁷⁾. Desde Roma mantuvo correspondencia frecuente con Gomá, con quien había tenido una excelente relación hasta fines de 1935, momento en el cual lo empezó a descalificar por percibir en él una "debilidad de carácter que le inhabilitaba para liderar la confrontación con la República"⁽¹¹⁸⁾. Y es que, en el fondo, más allá de sus coincidencias antirrepublicanas, eran hombres de formación distinta, más jurista Segura y más teólogo Gomá. Al nombramiento de éste últi-

mo como cardenal, en diciembre de 1935, no acudió Segura, porque el nuevo primado había optado por una táctica demasiado prudente a ojos de su antecesor, que apostó por los planes conspiradores y contrarrevolucionarios del líder carlista Fal Conde⁽¹¹⁹⁾. Y es que, pese a su amistad con Alfonso XIII, Segura era monárquico por su arraigado tradicionalismo pero le incomodaba la Monarquía liberal que el Rey había encarnado.

Para desbloquear las negociaciones, se entrevistaron Pacelli, Vidal y Pita a bordo del "Conte Grande", en el puerto de Barcelona. El margen de maniobra que ofrecía el marco constitucional era muy estrecho. Y el Vaticano mostró claramente sus intenciones cuando nombró mayoritariamente en 1935 a clérigos regulares, el sector más castigado por la política religiosa del primer bienio, para cubrir las diócesis vacantes, demostrando que apoyaba al intransigente Gomá. Las negociaciones se fueron retrasando tanto que apenas se habían registrado avances sustantivos cuando les sorprendió la llegada de la izquierda al poder, en febrero de 1936.

3.7. Vientos de guerra

La movilización católica del bienio anterior sumado a la paralización de las medidas de mayor carga laicista o anticlerical y el clima de enfrentamiento generado durante la campaña electoral tendrán como resultado una intensificación del anticlericalismo desde el inicio de 1936. El fracaso electoral del posibilismo católico y la apuesta mayoritaria del socialismo por la vía revolucionaria, demandada por sus bases sindicales, acabó deteriorando un clima político que salpicó, como era de esperar, un tema tan sensible y simbólico como el religioso. De resultas, la identidad católica fue perdiendo su referencia política positiva y, poco después de la victoria izquierdista, también se fue resquebrajando la identidad conjunta rival, la representada por la "comunidad popular"⁽¹²⁰⁾.

Tras la victoria del Frente Popular en febrero de 1936 se inició "la rectificación de la rectificación", que también afectó a la política eclesiástica. El nuevo Gobierno quiso enlazar con los planteamientos laicizantes del primer bienio, especialmente en materia educativa, aunque comportándose "de forma más prudente"⁽¹²¹⁾ y sin plantear nuevas cuestiones pedagógicas, debido al programa mínimo presentado por el Frente Popular. Entre sus iniciativas más destacadas hay que recordar la vigilan-

cia de los libros de texto y las normas pedagógicas empleadas en las aulas, la anulación de los bienes devueltos a los jesuitas en el bienio radical-cedista o la sustitución de las escuelas confesionales por las nacionales. Ésta última quedó truncada por el estallido de la guerra; el nuevo ministro de Instrucción Pública, Francisco Barnés, impulsó una sustitución progresiva y cautelosa nada más tomar posesión del cargo, a mediados de mayo, y llegó a debatirse en el Parlamento, aunque su publicación en la *Gaceta* del 27 de julio de 1936 fue puramente testimonial. Con todo ello se demostraba que no se quería volver a repetir la precipitación del primer bienio pero también, según la propia confesión de Barnés⁽¹²²⁾, que la Constitución prohibía la enseñanza de las congregaciones pero no la enseñanza religiosa, ni la privada, ni tampoco cuestionaba el ideario de los centros. Es un matiz que muchas veces se olvida, aunque eso no quite gravedad al contenido antiliberal del artículo 26 y de la ley que lo desarrolló.

Por otra parte, el nuevo ejecutivo mantuvo las relaciones diplomáticas con el Vaticano aunque sin pretensiones concordatarias, como era lógico. La Iglesia romana, que había optado por el silencio tras la victoria frentepopulista, fue tensando las relaciones con la República en los meses siguientes y nombró algunos obispos sin notificarlo previamente al Gobierno⁽¹²³⁾.

La conquista de la calle llevó a una competencia atroz entre las organizaciones más extremistas de uno y otro lado. El resultado fue una intensificación del conflicto social y la violencia política. La historiografía más antirrepublicana ha interpretado estos meses en tono apocalíptico, como anuncio de la revolución obrera que estallaría en julio y fruto del más intenso "desorden civil en la historia de España"⁽¹²⁴⁾. Sin duda, el discurso del miedo al que recurrían las derechas y el ataque de unos ciento sesenta edificios religiosos durante la primavera de 1936 favorecían la estrategia de los conspiradores; éstos defendían un golpe de estado "preventivo" para frenar una revolución en ciernes que, sin embargo, lejos de estar en marcha, acabó desatando el fracaso de la sublevación del 18 de julio.

Este panorama ha sido desmontado por Rafael Cruz⁽¹²⁵⁾ que ha demostrado cómo la mayoría de las víctimas (el cincuenta y seis por ciento) eran izquierdistas y que los responsables de la mayoría de las muertes

se encontraban entre las fuerzas policiales y militares (el cuarenta y tres por cien), mientras la responsabilidad de los extremistas de izquierda (veinte por cien) y derecha (diecisiete) estuvo bastante repartida; y, sobre todo, que el conflicto religioso se había calmado desde mediados de mayo y no era necesario recurrir a ninguna medida preventiva. Tampoco estaba en peligro la propia estabilidad política del régimen por la amenaza revolucionaria, aunque la percepción de la amenaza al orden social o de la subversión fuera mayor que su incidencia real. Sólo el golpe de militar consiguió que el Estado, como tal, dejara de existir, dando paso a un "hervidero de poderes", de comités. "Y todo -comenta certeramente Julián Casanova- porque algunos se empeñaron en poner armas donde antes sólo había conflictos y esperanzas. Con odio y rencores. Pero sin armas"⁽¹²⁶⁾.

El "desorden" y las disputas en torno a los símbolos religiosos (por la prohibición de las autoridades locales de la celebración de procesiones, los impuestos al tañido de campanas o la sustitución de la enseñanza confesional) eran suficiente motivo para que la prensa derechista y católica incitara a la rebelión. Sin embargo, entre los trescientos treinta muertos o mil quinientos once heridos durante estos meses, según informes oficiales, no se incluye ningún clérigo. El principal objeto de las iras era el "Gobierno tiránico del Frente Popular", "enemigo de Dios y de la Iglesia"⁽¹²⁷⁾. No obstante, el ejecutivo estaba compuesto exclusivamente por republicanos, aunque apoyado parlamentariamente por socialistas y comunistas, que se habían beneficiado, en esta ocasión, de la misma ley electoral que había permitido el triunfo del centro-derecha en 1933.

Cabe preguntarse por el papel de la Iglesia en la trama conspiratoria. Mientras hubo un proyecto "triunfador" como el de la CEDA, no tuvo necesidad de apoyar las conspiraciones militares, pero el fracaso de su política posibilista en febrero de 1936 cambió sus expectativas. Buena parte de la historiografía se ha ocupado de mitigar el compromiso militante de la jerarquía en los preparativos del golpe y ha prevalecido la idea de que, como institución, se mantuvo al margen. Las pruebas apuntan más bien a posturas meramente individuales y a diferencias territoriales. Es conocido, por ejemplo, que el cardenal Segura hizo de intermediario desde su exilio romano, captando fondos económicos para la trama carlista de la sublevación. Su gran amigo, Fal Conde, llegó a proponerlo a la

Junta de Defensa Nacional, en agosto de 1936, para ocupar la Regencia interina⁽¹²⁸⁾. También se ha constatado la participación de eclesiásticos en la trama civil de la conspiración en Navarra, Cataluña y, probablemente, en Cuenca; y son innegables los contactos del obispo de Barcelona, Manuel Irurita, con los conspiradores, situación que, por conocerla, horrorizaba al cardenal Vidal i Barraquer⁽¹²⁹⁾.

Menos dudas plantea las consecuencias del fracaso del levantamiento contra la República: el inicio de la revolución y, con ella, una brutal represión en la zona gubernamental contra la Iglesia, con especial virulencia en las primeras semanas. Prácticamente la mitad de las diócesis quedaron en la retaguardia republicana. En muchos casos, la ejecución del cura, la quema de la iglesia y la destrucción de las imágenes o los objetos de culto fueron las primeras medidas tomadas por los revolucionarios, a modo de obligación protocolaria y ritual para producir un cataclismo en las relaciones sociales⁽¹³⁰⁾ y acabar con los potenciales enemigos. Los "paseos" y las "sacas" de las cárceles fueron las principales armas de la "justicia revolucionaria". Sin embargo, las multitudes clerofobas no actuaron con la misma intensidad en todas partes; el fenómeno de la furia anticlerical fue multicausal y salpicó en diferente grado a la retaguardia republicana, por lo que requiere un análisis territorializado del que nos ocuparemos en otro capítulo.

A la hora de estudiar las víctimas, hay que establecer diferencias entre el clero regular y secular, por un lado, y, dentro de aquél, por sexos. Monjes, frailes y monjas, con una vida apartada y una vestimenta extravagante centraban las mayores iras de la propaganda anticlerical, tanto por el misterio y secretismo que rodeaba la vida del claustro -a la luz de la mentalidad popular- como por las acusaciones de competencia económica y educativa. Su vida comunitaria los convertía en una presa fácil y, de hecho, fueron objeto de las mayores masacres colectivas. La vida de las monjas fue respetada en mayor medida⁽¹³¹⁾ (salvo sonoras excepciones, principalmente en Madrid y Valencia), a cambio de su exclaustración y secularización. La cierta "condescendencia" con las monjas se tornó en una verdadera saña contra monjes y frailes. Algunos autores han interpretado esta diferencia de trato como una muestra del carácter eminentemente masculino de la guerra y de la revolución; también es cierto que, entre los anticlericales, estaba arraigada la creencia de que habían sido

engañadas, forzadas a ingresar como novicias y que esa acción era anti-natural y, por tanto, había que liberarlas⁽¹³²⁾; esta percepción era mayor en los casos de religiosas contemplativas pero descendía cuando se trataba de comunidades activas, que rivalizaban con las mujeres obreras en el ámbito de la enseñanza o en la labor social o asistencial.

Si la contabilización de las víctimas del clero secular permite establecer porcentajes sobre el total incardinado en la diócesis y, por tanto, efectuar un análisis diocesano comparado, no sucede lo mismo con las del clero regular. En cualquier caso, dos mil trescientos sesenta y cinco religiosos asesinados suponen una verdadera escabechina. La mitad de ellos murieron en Cataluña y en Madrid y entre los más castigados estuvieron los claretianos (con doscientos setenta y uno), y los agustinos, dedicados, respectivamente, al proselitismo doctrinal y a la educación⁽¹³³⁾.

Matar al obispo se convirtió en otra de las prioridades de la violencia anticlerical del verano de 1936⁽¹³⁴⁾. Eustaquio Nieto Martín, obispo de Sigüenza, fue el primero en caer, el 26 de julio. Nueve más siguieron su trágico destino durante el mes siguiente. De las veintiocho diócesis (de un total de sesenta) que quedaron en la zona republicana murieron trece pelados. Casi todos eran integristas y algunos se habían identificado plenamente con la dictadura de Primo de Rivera; entre ellos los de Ciudad Real (Narciso Esténaga) y Cuenca (Cruz Laplana). Otros eran tan nuevos que no les había dado tiempo a desarrollar su labor pastoral y, sin embargo, corrieron la misma suerte; éste fue el caso del obispo de Lérida, Salvio Huix Miralpeix. Quien sí había colaborado con los sublevados y tolerado su represión fue el de Teruel, Anselmo Polanco, el último en incorporarse a la lista negra, apenas dos meses antes de la victoria final franquista. Fue, por otra parte, frecuente que murieran acompañados de otros sacerdotes, como le ocurrió, entre otros, al de Jaén (Manuel Basalto), Segorbe (Miguel Serra), Guadix-Baza (Manuel Medina), Almería (Diego Ventaja) así como a los citados de Ciudad Real y Cuenca. Y estos cuatro últimos, como los de Sigüenza y Barbastro (Florentino Asensio), sufrieron diferentes torturas antes de ser ejecutados.

Salvaron la vida quienes se encontraban fuera de su sede episcopal en el momento de la sublevación y todos los metropolitanos (cardenales o arzobispos); en algunos casos habían sido informados previamente para ponerse a salvo (como el obispo de Madrid-Alcalá, Eijo y Garay).

Varios obispos catalanes dispusieron de protección de la Generalitat (el obispo de Tortosa, Félix Bilbao; el de Gerona, José Cartañá; y el cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer) y otros pudieron huir (los de Vic, Juan Perelló, y Urgell, Justino Guitart). También consiguió escapar el de Cartagena (Miguel de los Santos) y estuvo escondido durante el mes que permaneció Ibiza en manos republicanas su obispo, Antonio Cardona. La avanzada edad y ceguera libró de las balas al de Menorca, Torres i Ribas. Y la mediación de los nacionalistas vascos permitió conservar la integridad física al obispo de Santander (José Eguino) y al de Valladolid (Remigio Gandásegui). Muy particular fue el caso del obispo de Barcelona, Irurita, que no está claro si verdaderamente murió. En otras ocasiones fracasaron las gestiones de las autoridades (como ocurrió con el obispo de Lérida y el auxiliar de Tarragona, Manuel Borrás), no sirvieron los escondites facilitados (Ciudad Real) o fueron rechazadas por los propios prelados (Cuenca). Todos estos casos se estudiarán más pormenorizadamente en otro capítulo.

Por su parte, los rebeldes, al fracasar su proyecto inicial, utilizaron la religión como cuestión bandera con la anuencia de la jerarquía eclesiástica. En teoría, ésta había actuado con "cautelosa reserva" en los momentos siguientes al levantamiento armado, en consonancia con su pretendido "apoliticismo partidista". No obstante, la práctica fue muy distinta; desde el principio, la cúpula eclesiástica española puso todos sus medios al servicio de ese orden y esa patria que ligaba a la defensa de la religión⁽¹³⁵⁾. Poco queda de la versión tradicional que sostén que fue el conocimiento de la sangrienta represión contra el clero lo que llevó a la jerarquía española y a la romana a variar su posición anterior. Álvarez Bolado⁽¹³⁶⁾ ha demostrado que hubo, al menos, once obispos que, desde el primer momento, bendijeron lo que desde su punto de vista era una guerra justa y una "cruzada". El cardenal Gomá calificó la sublevación como "providencial" en una fecha tan temprana como el 13 de agosto -cuando las noticias aún eran confusas sobre la sangre derramada por los clérigos y no se conocía con certeza la muerte de varios obispos- y definió unos meses después la guerra como un "plebiscito armado"⁽¹³⁷⁾. La idea de "cruzada", usada primero por el arzobispo de Santiago, Tomás Muñiz, tomó carta de naturaleza en la pastoral *Las dos Ciudades*, firmada por el obispo de Salamanca (y futuro arzobispo de Toledo, tras la muerte

te de Gomá), Enrique Pla i Deniel, el 30 de septiembre de 1936. Por un lado estaba la "ciudad terrenal", de los "sin Dios" y, por el otro, la "ciudad celeste de los hijos de Dios", de manera que la guerra era justa; no era una contienda civil sino una "cruzada por la religión, por la patria y por la civilización". Por ello, desde sus primeras intervenciones, los obispos españoles -los que sobrevivieron- se mostraron a favor del bando nacionalista y en contra de cualquier intermediación que condujera a una paz negociada, pues no había más salida que la recristianización de España, el triunfo de la "ciudad de Dios" sobre el ateísmo.

Sin mencionarse expresamente, el espíritu de "cruzada" estaba implícito en otro documento eclesiástico, el de mayor difusión y repercusión internacional, la *Carta Colectiva del Episcopado español*⁽¹³⁸⁾. Sugerida por Franco a Gomá y firmada por cuarenta y ocho prelados (entre los que no figuraban ni el obispo Múgica ni el cardenal Vidal i Barraquer⁽¹³⁹⁾) buscaba "servir de propaganda política para el Movimiento e impedir una paz negociada"⁽¹⁴⁰⁾. Su publicación, el 1 de julio de 1937, pretendía contrarrestar el impacto internacional y acallar las críticas en el extranjero provocados por los bombardeos de la Legión Condor sobre Durango (entre los dos centenares largos de víctimas hubo catorce monjas y dos sacerdotes) y Guernica (donde el saldo fue aún más sangriento, convirtiéndose en un verdadero símbolo del sufrimiento de la España republicana), los días 31 de marzo y 26 de abril de 1937, respectivamente. Desde el punto de vista propagandístico fue un éxito, pues provocó la solidaridad colectiva del episcopado mundial. En su lectura interna, supuso una especie de declaración de guerra contra la República y una demostración de la práctica unanimidad del apoyo de la jerarquía al bando franquista, poniendo las bases del futuro *nacionalcatolicismo*⁽¹⁴¹⁾. Incluso se ha dicho que la conversión en conflicto puramente religioso de la guerra "justificó la violencia ya consumada y legitimó a Franco"⁽¹⁴²⁾. Por otra parte, el análisis de su texto ha dado lugar a jugosos estudios acerca de la confusión entre lo religioso y lo profano⁽¹⁴³⁾ o sobre su parecido con el discurso pronunciado por Hitler el 1 de febrero de 1933 para recabar poderes absolutos y poner fin a la República de Weimar⁽¹⁴⁴⁾.

El proyecto de recristianización para España estaba en sintonía con el que había formulado Pío XI para Europa. Pero la actitud militante del episcopado español difería de la postura de la curia vaticana, demasiado

tibia⁽¹⁴⁵⁾ a los ojos de la jerarquía, el clero y un sector importante de fieles. Cuando Gomá explicó al cardenal Pacelli la petición de Franco y le envió el borrador, la Santa Sede tardó nueve meses en acusarle recibo y lo hizo de una forma que enfureció al Gobierno de Burgos. Hay que tener en cuenta que el Vaticano tenía una mirada más universal del catolicismo; aunque apoyaba relativamente al bando franquista desde su primera declaración oficial sobre la guerra de España, el 14 de septiembre de 1936 (en la que bendijo a los mártires de la persecución) y reconoció su régimen en 1937, sus relaciones no estuvieron exentas de recelos. Pesaba mucho en ello la expulsión de Múgica por la Junta de Defensa Nacional y el fusilamiento de dieciséis sacerdotes vascos por las tropas franquistas. Este hecho ponía en evidencia que las creencias religiosas eran un mero instrumento en manos de los sublevados, a los que no les importaba asesinar a unos sacerdotes que creían en el mismo Dios que sus "mártires" pero que tenían otra patria, en este caso Euskadi. Muy diferente fue la reacción de la Santa Sede cuando la guerra tocó a su fin. En un mensaje pontificio (*Con inmenso gozo*), preparado desde los tiempos de Pío XI, su antiguo Secretario de Estado y ahora Papa, Pío XII, ratificó en abril de 1939 los puntos esenciales de la *Carta Colectiva*.

Ni todos los sublevados eran católicos, ni todos los católicos estuvieron en el bando vencedor, ni todos los que se mantuvieron fieles a la República eran anticatólicos. Grandes generales republicanos como Miaja, Rojo, Escobar o Batet eran creyentes. También lo eran intelectuales de la talla de Pedro Bosch Gimpera, María Zambrano, Claudio Sánchez Albornoz, José Bergamín o Manuel de Falla, que, con mayor o menor convencimiento, apostaron por la República. Personalidades de la talla de Ángel Osorio y Gallardo, de largo recorrido político y apuesta por la confluencia entre democracia y cristianismo demuestran que se podían mantener, a la vez, fidelidades religiosas y republicanas. Aparte de un sector mayoritario del clero vasco, cuyo apoyo a la República era indirecto o circunstancial, hay dos conocidos casos (no fueron los únicos pero sí los más sonados) de sacerdotes que tomaron partido por la República: Leocadio Lobo y José Manuel Gallegos Rocafull, que llegaron a impartir conferencias en el extranjero para dar a conocer su postura; Lobo⁽¹⁴⁶⁾ (vicario de la parroquia de San Ginés de Madrid) fue responsable de la sección técnica de las Confesiones y Congregaciones Religiosas;

Gallegos (canónigo de la catedral de Córdoba), que intentó mediar entre el Gobierno de la República y la Iglesia, sin éxito, calificó de "pequeña grey"⁽¹⁴⁷⁾ la tragedia moral y la angustia religiosa que vivieron estos católicos durante la guerra.

La presencia de Manuel de Irujo en los gabinetes de Largo Caballero y Negrín (como ministro de Justicia hasta diciembre de 1937 y sin cartera hasta la primavera de 1938) es otro destacado exponente de heterodoxia; este nacionalista vasco, que pretendió guiar su actuación ministerial sin perder de vista sus fuertes convicciones cristianas, intentó poner en marcha una tenue política religiosa que, pese a contar con la incomprendición de la mayoría de sus colegas, anticipó en varias décadas la reconciliación entre cristianos y democracia. En enero de 1937 presentó un memorando que lamentaba el cierre generalizado de iglesias (salvo en Euskadi), la destrucción de los templos, de las imágenes y de los objetos de culto, el desalojo de los conventos así como las detenciones y asesinatos "por miles" de clérigos "sin otra causa conocida que su carácter de sacerdote o religioso"⁽¹⁴⁸⁾. No fue aprobado por el Consejo de ministros, presidido por Largo Caballero, porque hubiera puesto en evidencia que no había cesado aún la represión contra el clero y que los católicos no podían ejercer el derecho constitucional a la libertad religiosa. Sus esfuerzos para recuperar unos mínimos umbrales de libertad religiosa⁽¹⁴⁹⁾ dieron sus primeros frutos en el verano de 1937; pese a que las iglesias continuaran cerradas, el nuevo Gobierno, presidido ahora por el doctor Negrín, permitió los oficios religiosos en casas particulares. Aunque se ha interpretado la labor de Irujo como un esfuerzo baldío y con una gran carga propagandística, pocos autores han puesto en duda su sinceridad y honestidad, pese a que fue menos importante en su dimisión el incumplimiento de su programa religioso que las razones políticas de índole nacionalista.

Menos conocido es el papel de Negrín en el ámbito religioso. Su figura, muy atacada desde el principio, tanto por sus enemigos como por sus teóricos correligionarios o aliados, ha sido reivindicada, en sendas obras, por los catedráticos Ricardo Miralles y Enrique Moradiellos⁽¹⁵⁰⁾. Este fisiólogo socialista, que no era anticlerical, apoyó de manera activa los esfuerzos de Irujo para iniciar un proceso gradual de normalización religiosa. Según Helen Graham⁽¹⁵¹⁾, el presidente Negrín se movió antes

por cuestiones éticas ("la ausencia de libertad religiosa era un defecto ético y político en una República cuya legitimidad se basaba ... en su constitucionalidad") que por conveniencia política, pese a que era consciente de que los asistentes a las ceremonias privadas podrían utilizarlas de tapadera para actividades subversivas o colectas a favor de los rebeldes. La citada autora británica ha llegado a achacar la lentitud en el progreso hacia la normalización a la enorme cautela que debía guiar la reintroducción de las ceremonias religiosas a causa de la legitimación que la Iglesia otorgaba a los rebeldes; por tanto, ni le faltó voluntad política a Negrín, ni parece que jugara sus cartas movido exclusivamente por motivos propagandísticos. Buscó la negociación con el Vaticano⁽¹⁵²⁾ y su apoyo para restablecer de manera discreta los oficios religiosos públicos en Cataluña⁽¹⁵³⁾; su tenacidad pasó por encima de la oposición de la jerarquía española o catalana y realizó, en octubre de 1938, una ceremonia religiosa completa en Barcelona, que contó con la asistencia de varios ministros. Como culminación de su política para poner las bases con las que recuperar la libertad religiosa, puso en marcha una institución específica encargada de supervisar la puesta en práctica de las ceremonias religiosas públicas, el Comisariado de Cultos; pero era demasiado tarde, en diciembre de 1938, incluso para tener un mínimo éxito propagandista.

Algunos católicos se situaron en una postura crítica contra ambos contendientes y apostaron por la negociación. En este sentido destaca la figura de Vidal i Barraquer, contrario a la *Carta Colectiva del Episcopado*; en una posición similar a la del francés Maritain⁽¹⁵⁴⁾, abogó por una gestión mediadora para concluir la guerra y evitar más sufrimientos, demostrando una sensibilidad cristiana más firme que la de otros obispos. La consecuencia fue, desgraciadamente, la incomprendición tanto de los republicanos como de los franquistas. Pagó con el exilio esta actitud pacificadora y murió en Friburgo, lejos de su Cataluña natal, en 1943⁽¹⁵⁵⁾.

Con la entrada de las tropas franquistas en cada una de las localidades conquistadas durante la guerra y tras la derrota republicana final, la Iglesia católica, que había sido una de las principales víctimas del terror revolucionario, pudo encontrar venganza con la participación en la persecución -cuyo carácter sí era sistemático y oficial- de los vencidos. Mientras duró el "terror caliente", la jerarquía eclesiástica se prestó a justificar a todo trance su "guerra santa y justa", silenciando los encarcela-

mientos en masa y los miles de asesinatos de impíos, pues se trababa de aplicar la "justicia" divina. Al fin y al cabo, como decían los obispos en la *Carta Colectiva*, "tiene toda guerra sus excesos". Durante la fase de violencia "legal", numerosos eclesiásticos participaron activamente en la represión mediante informes, delaciones y denuncias. También, a su manera, ofreciendo la extremaunción "después de la primera descarga, antes del tiro de gracia", como recomendaba el padre Eduardo F. Regatillo. Lo importante era salvar las almas de los condenados y recatolizar "a cristazo limpio", según la terminología empleada por Marino Ayerra. Por eso, Julián Casanova ha asegurado que el "refugio de la religión" permitió aliviar la crudeza del exterminio⁽¹⁵⁶⁾.

Hay discursos justificadores del terror en caliente contra clerófobos, en uno casos, o clérigos, en otros, que podrían ser intercambiables. "La violencia no se hace en servicio de la anarquía, sino lícitamente en beneficio del orden, la Patria y la Religión" (decía el arzobispo de Zaragoza)⁽¹⁵⁷⁾. "La verdadera santidad, en cualquier grado que sea, no se consigue sin violencia. Violencia y sangre es lo que vemos en la Cruz de la que toda santidad procede... El árbol que no lleva fruto ¿para qué ha de ocupar la tierra?, procede cortarlo y arrojarlo al fuego" (rezaba una pastoral de un clérigo orensano)⁽¹⁵⁸⁾. En el otro lado, Andreu Nin, líder del trotskista POUM, hizo declaraciones en la prensa barcelonesa animando a la violencia contra el clero y a la quema de iglesias mientras alardeaba de que "la clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia sencillamente, no dejando en pie ni una siquiera"⁽¹⁵⁹⁾.

En ambas zonas fueron más sangrientos los primeros meses. Sin embargo, se escucharon más voces contra las masacres del lado republicano que contra las cometidas por el franquista y eso que, en este último caso, el paso a la fase "legal" fue más tardía, extendiéndose hasta bien avanzado el año 1937 las ejecuciones extrajudiciales.

El cúmulo de atrocidades cometidos en la España franquista en nombre de la religión ha sido una cuestión marginal durante décadas en relación a las sufridas por el clero y sus bienes en la retaguardia republicana. Las razones son obvias; por un lado, el volumen y crueldad de la violencia antieclesiástica; por otro, la perdurabilidad de los ecos de la ya superada "memoria de la identificación". Sin embargo, el análisis de nuevas fuentes y la investigación en ámbitos locales está sacando a la luz la

otra cara de la moneda. El padre Gumersindo de Estella, capellán de la cárcel zaragozana de Torrero en aquellos años, dejó escritas unas memorias, que ha rescatado Julián Casanova, cargadas de repugnancia, protesta y perdón por la complicidad del clero⁽¹⁶⁰⁾.

El padre Gumersindo fue testigo también de la残酷 que sufrieron los presos republicanos, en general y, en especial, las mujeres. Éstas, las víctimas más olvidadas fueron fielmente retratadas en *La Voz Dormida*, la novela publicada por Dulce Chacón poco antes de morir⁽¹⁶¹⁾. De todo ello se ha hecho eco una institución de referencia para la defensa de los derechos humanos, como el Consejo de Europa⁽¹⁶²⁾. Resulta harto elocuente su citado informe de 17 de marzo de 2006, aprobado por su Asamblea Parlamentaria, que ha contado con el asesoramiento de los historiadores Helen Graham, Paul Preston y David Wingeate Pike.

En definitiva, el catolicismo se convirtió en el mejor aglutinante de la coalición vencedora. La Iglesia facilitó una liturgia político-religiosa y el movimiento de masas necesario para hacer viable la solución autoritaria de los militares sublevados. Su concurso fue clave para favorecer la convergencia de los diferentes grupos reaccionarios a la hora de legitimar la guerra y resultó vital para la nueva sociedad que nacía de las cenizas republicanas. Como la política se hizo religión, el resultado fue la "religión patriótica". Las excelentes relaciones de los poderes temporal y espiritual se fueron consolidando durante los años cuarenta. La legislación laicista republicana fue derogada y, además, desde 1943, Franco designó a algunos prelados como procuradores en Cortes. Los cardenales primados no escatimaron en elogios a Franco. Gomá⁽¹⁶³⁾ llegó a calificarlo de "cristiano ejemplar" e "instrumento de los planes de Dios sobre la Tierra". Su sucesor, Pla i Deniel, afirmó que "hay un modelo ejemplarísimo en la familia de Nazaret, otro más reciente en el hogar cristiano, ejemplar, del Jefe del Estado"⁽¹⁶⁴⁾. Era el triunfo del *nacionalcatolicismo*.

4.

EL CONFLICTO "DESDE ABAJO". DIVERSIDAD Y CONTRASTES TERRITORIALES

"El advenimiento de la II República española, en abril de 1931, trajo consigo en algunas provincias, numerosos atropellos y desmanes contra la Iglesia católica y sus seguidores.

Durante los sucesivos meses, fueron destruidos muchos e importantes pasos procesionales, imágenes de culto, iglesias, etc..., hecho que mantuvo a la diócesis [de Cuenca] "momentáneamente" protegida, pero amenazada; y así comenzó el acoso antirreligioso y provocador contra personas, sacerdotes, obras de arte e instituciones"
(E. Valero Moscardó, *Cuenca Nazarena*, 2006)(1).

Este extracto es un buen reflejo de las inexactitudes y medias verdades divulgadas en los años treinta y mantenidas hasta el presente. Elaboradas y difundidas por los sectores más antirrepublicanos del momento, generaron rumores que extendieron la alerta a localidades y comarcas donde no había tales problemas.

En este capítulo se trata de completar la visión del conflicto religioso desde una escala *micro*, el más sensible y visible, también el más diverso, con el fin de atender a las diferentes etapas, objetivos y protagonistas, acciones colectivas y consecuencias. De su análisis se constata que no hay una ruptura tan fuerte entre el anticlericalismo de 1900-1911 respecto al de 1931-1934; tampoco una conexión tan íntima entre éste último y el de 1936 como se suele admitir.

4.1. Precedentes y balance historiográfico territorial

Discursos, actos y manifestaciones anticlericales se pueden rastrear en los primeros años del siglo XX en las grandes urbes españolas. Madrid y otras ciudades españolas comenzaron el nuevo siglo con alteraciones de orden público, enfrentándose anticlericales y católicos con motivo del estreno del drama *Electra*, de Galdós. Dos años después, en octubre de 1903, los enfrentamientos tuvieron un carácter sangriento en Bilbao a causa de unas peregrinaciones a Begoña. Barcelona fue la cuna del discurso populista y demagógico del anticlericalismo lerrouxista y de acciones violentas como la "Semana Trágica". Y Valencia fue la capital del "blasquismo", que blandía el anticlericalismo como seña de identidad

para movilizar las masas.

La movilización anticlerical fue visible en algunas ciudades intermedias⁽²⁾ (Málaga, Sevilla, La Coruña, Santander, Zaragoza y Logroño, entre otras), cuyo rápido proceso de modernización demográfica, transformaciones económicas y cambios sociales fueron posibilitando la presencia de núcleos de población obrera. Huelga volver a insistir en la ecuación que vincula la modernización con el conflicto o en la representación simbólica que la Iglesia católica desempeñaba para un sistema que unos querían derribar y otros mantener a ultranza. La pugna entre cléricales y anticlericales -de diferentes grados y matices-, con unos años emergentes en el cambio de siglo, resurgió con bríos inusitados durante los años treinta, sustanciándose básicamente en tres ámbitos: el periodístico, el municipal y el callejero.

Son evidencias de que el repertorio de protestas, la acción colectiva y el discurso ya existían muchas décadas atrás y de que esa identidad anticlerical, latente, volvió aemerger en vísperas de la Segunda República. Por eso, en 1931 no hubo innovaciones sustanciales ni en relación a la desacralización del espacio público ni siquiera a sobre la construcción de una suerte de "religión laica". La novedades más significativas correspondieron a su grado y extensión, que llevaron, por primera vez en nuestra historia contemporánea, a la subordinación del poder eclesiástico respecto al civil y a la marginación de la cultura católica. Ello explica que la jerarquía eclesiástica -que había llegado a interpretar, a principios de siglo, lo que eran meras excepciones como una provocación intolerable y creía estar asistiendo a un proceso de deschristianización ya en los primeros lustros del siglo XX- tachara directamente de persecutoria la ofensiva laicista republicana. El gran salto adelante vino con la entrega de armas a las organizaciones obreras en el verano de 1936, que provocó, ahora sí, una ruptura nítida respecto a las acciones colectivas anticlericales del quinquenio anterior. Si hasta ese momento, constituían, básicamente, una muestra de descontento social o de presión a las autoridades, desde entonces pasaron a ser un elemento consustancial del terror revolucionario.

Los motines anticlericales tenían una larga tradición en España. Zaragoza ofreció un completo repertorio⁽³⁾ en la primera década del siglo XX, aprovechando una situación coyuntural -una mayoritaria presencia

de concejales republicanos en su consistorio-, en respuesta a grandes actos y manifestaciones religiosas que eran planteados como un pulso lanzado por los defensores del clericalismo. La propia capital aragonesa llegó a vivir en sus calles el asesinato de su cardenal, Juan Soldevila, planeado por un grupo cenetista, el 4 de junio de 1923, en el marco de la espiral de lucha sangrienta que enfrentaba a patronos y sindicalistas a principios de los años veinte.

Si hay una ciudad arquetípica para estudiar la pugna entre cléricales y anticlericales en el ámbito municipal es la Valencia de principios del XX, donde los republicanos "blasquistas" y la Liga Católica compitieron en organizar a sus respectivos seguidores a través un discurso populista y una mayor penetración en el tejido social de la ciudad⁽⁴⁾. Tras valerse de la agitación, los primeros se vieron enfrentados a sus propias contradicciones al alcanzar el poder municipal en 1902, quedando entonces obligados a mantener el anticlericalismo como instrumento de movilización eficaz -ese fue el papel que jugó la gran manifestación por la escuela laica en 1910- con el fin de contrarrestar la propaganda y actuación cléricales. Sin embargo, en lugar de optar por entorpecer o secularizar los tradicionales actos públicos religiosos, los blasquistas apostaron por otorgar una mayor brillantez a los festejos del carnaval. Y, como ocurrió con los republicanos zaragozanos, no se caracterizaron -a diferencia de lo que cabía esperar- por emprender un gran esfuerzo en el terreno educativo.

También Málaga presumía de una dilatada trayectoria anticlerical, sustentada en una potente prensa (el llamado "anticlericalismo de papel", cuyo principal referente era *El Popular*⁽⁵⁾) y en organizaciones políticas que, partiendo de un sustrato de raíz popular, habían articulado un movimiento masivo y urbano en el tránsito de los siglos XIX al XX, de características coincidentes con el barcelonés, aunque de menor entidad. Se canalizó de manera diversa, presentando todo un amplio muestrario movilizador: desde manifestaciones públicas, mítines y espectáculos teatrales a motines o algaradas pasando por episodios violentos⁽⁶⁾. De manera que, a la altura de 1931, no constitúa ninguna primicia el boicot a las procesiones y las agresiones a los edificios religiosos (apedreamientos e incendios) o a los propios clérigos. Si la capital malagueña tenía antecedentes iconoclastas, la provincia contaba además con episodios sangrientos durante los años ochenta y noventa del siglo XIX⁽⁷⁾. Tampoco era

inédita la contundente respuesta católica pues, como sucedió en otros grandes núcleos urbanos, los fenómenos de clericalismo y anticlericalismo se retroalimentaron y, por consiguiente, la violencia no fue patrimonio exclusivo de los anticlericales. Elías de Mateo⁽⁸⁾ ha documentado episodios violentos de sectores proclericales, protagonizados por elementos paramilitares de raíz carlista o integrista, dispuestos a responder por la fuerza a las provocaciones o protestas anticlericales. Y, por supuesto, también recurrieron a manifestaciones y actos públicos (procesiones, rosarios, peregrinaciones, etc.) para tomar la calle, aunque de manera menos masiva que sus rivales y, al parecer, con un carácter más elitista.

La ciudad norteña de Santander⁽⁹⁾, que asistía a fines del siglo XIX a indudables transformaciones económicas (bien visibles en el sector ganadero, minero, turístico e industrial), ofrece buenos ejemplos de prensa "mala" (como *El Diario de Santander*) y muestras de anticlericalismo de todo pelaje, moderado y radical. Dentro de este último, no faltaron apóstoles de una divinidad alternativa (la Ciencia), propuestas de todo un universo simbólico de rituales pararreligiosos en torno al ciclo vital del nacimiento, el matrimonio y la muerte (con la imposición de nombres laicos y bodas o entierros civiles) así como un estilo verbal que remitía al lenguaje sagrado, con sus propios "santos de la ciencia o de la democracia", "mártires de la República", etcétera.

Del fenómeno anticlerical no escaparon algunos territorios que, a priori, debieran encajarse entre los "teóricamente" desmovilizados. Es el caso de La Rioja, que registró episodios de enorme complejidad tanto en su capital como en núcleos importantes del ámbito rural, como Calahorra (sede episcopal) o Haro⁽¹⁰⁾. Para ilustrar el primer caso, valga el motín del 7 de junio de 1892, que comenzó por el rumor del traslado de la silla episcopal; lo que podría interpretarse, en un primer momento, como un síntoma de religiosidad de los calagurritanos, se transformó en lo contrario, con gritos nada piadosos, blasfemias y, como colofón, ataques físicos a algunos canónigos. En cuanto a la villa de Haro, nos encontramos con incidentes en desfiles procesionales reiterados, en marzo de 1902 y, con un resultado trágico, cuatro años después. Este episodio de marzo de 1906 demostró que algunos clerciales se "echaron a la calle" con armas y que los cabecillas anticlericales que excitaban a la resistencia se fueron a casa a las primeras de cambio, contabilizándose, por

consiguiente, las víctimas entre la "gente común".

Tras dos décadas en aparente letargo, los simples rumores sobre sucesos anticlericales ocurridos en otras provincias a inicios de 1931 fueron recibidas con preocupación por el católico *Diario de La Rioja*⁽¹¹⁾. Poco importaba su diversa entidad y procedencia (la supuesta obstaculización de actos religiosos en Almansa y Albacete o el incendio de la iglesia de los jesuitas de Gijón). Temores que se confirmaban, sembrando la alarma, al más mínimo incidente local, fuera éste que un soldado arrojara al suelo una hostia (en un acto religioso de carácter oficial en Logroño) o que unos alborotadores perturbaran una procesión de Semana Santa en Nájera. No son, desde luego, hechos exclusivos de esta región. Hasta la católica Euskadi tuvo su episodio anticlerical en vísperas de la República, concretamente en Baracaldo, donde el 29 de marzo de 1931 se produjeron algunos incidentes en la procesión del Cristo del Perdón⁽¹²⁾. Aunque la inmensa mayoría de las localidades españolas habían permanecido por estas fechas al margen de situaciones conflictivas en el ámbito religioso podían vivir como propio lo que les llegaba de fuera, a través de chismes o noticias de prensa, preparando, de esta manera, el terreno para su estallido cuando la República desbordara las esperanzas de los sectores más anticlericales y los temores de los más confesionales.

Hay que reconocer, no obstante, que el conocimiento del conflicto entre las autoridades locales y religiosas es aún bastante incompleto y que los datos sobre la acción colectiva de las multitudes cléricales y anticlericales son muy dispersos para la década de los treinta. Su estudio sólo se puede hacer desde la premisa de la provisionalidad, lo que, lejos de ser una limitación, debiera ser contemplado como una oportunidad para el debate y la realización de nuevas y rigurosas monografías o tesis doctorales. Por otra parte, el balance es muy desigual. Partiendo de estas consideraciones, haremos un breve análisis de cuáles han sido los territorios más transitados y los temas más conocidos por la historiografía local.

Una primera conclusión destaca sobre las demás. Se han estudiado, sobre todo, los casos más extremos, los de mayor movilización o violencia, permaneciendo en una especie de erial historiográfico extensas zonas del país que, en líneas generales, quedarán encuadradas en la zona nacionalista durante la Guerra Civil. En efecto, son escasos los trabajos de interés sobre el anticlericalismo, en particular, o el conflicto político-reli-

gioso, en su conjunto, en la mitad norte del país durante el período republicano. Esto ha contribuido, de alguna manera, a respaldar la tesis de quienes han trazado una línea de continuidad entre la acción colectiva anticlerical de 1931 con la de 1936, así como a hacer extensible las pausas y comportamientos de las zonas más violentas a las demás. En consecuencia, sería prioritario analizar las razones de la baja conflictividad religiosa de las comarcas del cuadrante noroccidental de la Península o en la España insular. Claro que, cuando se ha llevado a cabo esta tarea de manera rigurosa (como ha sido el caso de La Rioja) las sorpresas han sido notables, rompiendo falsos tópicos acerca de una escasa movilización social (y anticlerical, consecuencia de la anterior) en la España del interior.

En segundo lugar, las monografías locales sobre el conflicto político-religioso le han dedicado más interés a la etapa de la Restauración y sólo en casos esporádicos (La Rioja, Aragón y Málaga) se han prolongado cronológicamente hasta 1936 o 1939. Convendría ampliar hasta la propia guerra en sí, por ejemplo, los excelentes trabajos sobre Valencia y Cantabria, con el fin de señalar posibles continuidades y rupturas del clericalismo y anticlericalismo en las cuatro primeras décadas del siglo XX. Para el resto del país, nos tenemos que conformar, básicamente, con artículos de revista, capítulos concretos de libros, folletos o comunicaciones de congresos a la hora de encajar las piezas de un puzzle tan complejo como disperso y de pergeñar un mínimo discurso al respecto.

Las novedades que han aportado los trabajos sobre el anticlericalismo en La Rioja y Aragón⁽¹³⁾ se deben, sobre todo, al magisterio que, desde la universidad de Zaragoza, ha ejercido el profesor Julián Casanova. Discípulos suyos son Carlos Gil Andrés, Pilar Salomón o José Luis Ledesma, cuyas monografías trascienden el mero interés local para ofrecer interesantes aportaciones metodológicas para otros investigadores. El sugerente capítulo dedicado por Gil Andrés en su libro *Echarse a la calle* sobre la movilización anticlerical en tiempo largo, desde 1890 a 1936, ha sido completado por Roberto Fandiño con un artículo sobre un episodio violento en tiempo corto, en la primavera de 1936, analizado exhaustivamente y con un gran aporte teórico y metodológico. A Salomón y Ledesma hay que atribuir el mérito de que Aragón sea una de las regiones más sistemáticamente conocidas. A la primera se debe un

completo libro sobre las dimensiones teóricas y prácticas, pacíficas y violentas, del anticlericalismo aragonés desde fines del siglo XIX hasta 1936. Al segundo, su prolongación a los años de la guerra en la retaguardia republicana zaragozana, con la introducción del tema de la violencia anticlerical dentro de la más extensa violencia política durante *Los días de llamas de la revolución*.

La comunidad andaluza es, sin duda, la que se ha tratado de manera más sistemática por la historiografía especializada⁽¹⁴⁾. Sin embargo, hay que lamentar la ausencia de una monografía a escala regional; para paliar, en parte, la primera carencia se puede recurrir a las páginas dedicadas al respecto por J. M. Macarro Vera en su *Socialismo, República y revolución en Andalucía*. No se han publicado más estudios monográficos de carácter provincial que el de A. García Sánchez sobre el ámbito geográfico malagueño durante el primer bienio, es decir, el período posterior al tratado por Elías de Mateo sobre el anticlericalismo prerrepublicano. Si a ambos sumamos el brillante artículo de Lucía Prieto Borrego sobre las comarcas de Marbella y Ronda durante la Guerra Civil obtenemos un panorama bastante completo de uno de los lugares en los que el anticlericalismo tuvo una trayectoria más dilatada y mayor protagonismo en la España del primer tercio del siglo XX. Excelentes resultan también las contribuciones de José Manuel Barrios Rozúa sobre la Granada republicana. Mucho más puntual es el tratamiento sobre otras dos provincias, Cádiz y Almería, que han centrado el interés historiográfico en mayo de 1931 y el discurso anticlerical a través de la prensa, respectivamente. Para las restantes provincias andaluzas debemos conformarnos con los estudios más generales sobre la República y la Guerra Civil.

En los últimos años ha avanzado notablemente el conocimiento de la acción colectiva anticlerical en una región de tanta tradición movilizadora como Cataluña⁽¹⁵⁾. Especialmente reseñable es un estudio seminal, pese a su brevedad, de Julio de la Cueva para la Guerra Civil. Los trabajos de Hilari Raguer han trazado un completo panorama de los católicos catalanes y el emergente movimiento democristiano encabezado por Unió Democrática. Faltaba una obra de conjunto, que ha intentado resolver Jordi Albertí en su reciente libro *El silenci de les campanes*, donde traza la continuidad entre la violencia faista de la etapa prerrepublicana y la de la guerra; se trata de un estudio de largo recorrido de más de un siglo de

violencia anticlerical que marcó la historia contemporánea catalana con mayor fuerza que otros territorios españoles, con precedentes iconoclastas y clerofóbicos tan significativos como las "bullangas" de 1835 o la "Semana Trágica"⁽¹⁶⁾ de julio de 1909, y con episodios violentos antisistema como el "pistolerismo", que puso su punto de mira en el ejército, la burguesía y la Iglesia. No obstante, este libro, dirigido a un público amplio, plantea algunas lagunas y argumentos discutibles. En primer lugar, brilla por su ausencia una mínima explicación sobre la escasa incidencia de la movilización anticlerical durante el período republicano, en una región tan conflictiva tradicionalmente, o sobre el papel de las autoridades de la Generalitat en esta cierta calma, sólo alterada esporádicamente en octubre de 1934. Por otra parte, el contenido está desequilibrado, pues predomina el relato, la narración, sobre la explicación, haciendo uso de una bibliografía más bien escasa. Por último, el autor (que confiesa asumir plenamente la calificación de "persecución religiosa" desde posiciones alejadas del integrismo religioso o del franquismo) parte de premisas que pueden conducir a una cierta distorsión: a) relacionar sin más el discurso y la incontinencia verbal de los revolucionarios (las "proclamas de la tragedia"⁽¹⁷⁾) con su *praxis* violenta; b) comprender las causas de dicha persecución partiendo exclusivamente de los precedentes, como un *continuum* y al margen de su incardinación en la violencia política, más general, de la guerra; y c) intercalar ataques contra el clero y sus propiedades en otras regiones para llenar la ausencia de violencia anticlerical en Cataluña antes de octubre de 1934 y, desde entonces, hasta julio de 1936.

Más escaso resulta el bagaje historiográfico sobre la Comunidad Valenciana; se trata de una carencia lamentable si tenemos en cuenta la penetración del anticlericalismo entre amplias capas sociales desde fines del siglo XIX y el protagonismo que tuvieron episodios violentos en mayo de 1931 y, sobre todo, durante la Guerra Civil. La provincia de Alicante⁽¹⁸⁾ es una excepción, gracias al modélico trabajo de Mónica Moreno sobre el conflicto educativo y la secularización durante la etapa republicana; por otra parte, sus motines anticlericales de mayo de 1931 están exhaustivamente descritos por Vicente Ramos en su estudio general sobre la provincia alicantina durante la Segunda República.

La vecina provincia de Murcia⁽¹⁹⁾ está razonablemente tratada y cuen-

ta con estudios pioneros como el capítulo que José Antonio Ayala dedicó hace tres décadas a la "persecución religiosa" en Murcia y su huerta (que, pese a su título, resulta muy ponderado y brillante, gracias al interesante análisis de unos cuestionarios elaborados por los párrocos en 1939) o el artículo de Luis Miguel Moreno sobre la Iglesia murciana durante la República.

Tratar el conflicto político-religioso en Madrid de manera específica suele ser complicado pues, inmediatamente, surge la tentación de otorgarle una dimensión nacional. Lamentablemente, no existe, que sepamos, un estudio del conflicto a escala provincial durante el quinquenio republicano, pero sí durante la Guerra Civil⁽²⁰⁾. Como marco de referencia, resulta conveniente partir del excelente libro de Javier Cervera sobre la "ciudad clandestina", que escondía a quienes recelaban, conspiraban o llevaban sotana en unas calles que, por otro lado, representaba el símbolo de la resistencia republicana. La peripecia concreta de los católicos ha quedado bien documentada por un eclesiástico, Javier Alfaya, que ha dispuesto de novedosas fuentes orales para dar luz a aspectos del culto privado hasta ahora poco conocidas; menos originalidad tiene su recuento de las víctimas en la diócesis, que corrige al alza los cálculos de Montero. Y nada especial aporta una reciente "recreación" del martirologio madrileño firmada por otro clérigo, José Francisco Guijarro, pues reitera tópicos y recupera un lenguaje más propio de la posguerra.

Probablemente una de las regiones donde más ha avanzado el estudio del conflicto político-religioso en los últimos años es Castilla-La Mancha⁽²¹⁾. Sin embargo, la ausencia de una gran monografía -la voluminosa obra de Leandro Higueruela, pese al nombre, se centra la archidiócesis primada- y la excesiva proliferación de artículos y capítulos divulgativos, no siempre bien localizables, ha entorpecido una mayor difusión de investigaciones de varios profesores de la Universidad regional (Rosa Sepúlveda, Damián González, Esther Almarcha, María Jesús Moreno y Ángel Luis López) que resultan, en determinados casos, bastante sorprendentes. Entre los temas más conocidos están la Iglesia de Cuenca, de Albacete o de Ciudad Real durante la Segunda República, la violencia anticlerical en la Guerra Civil y la tarea de conservación del patrimonio histórico-artístico durante estos años.

El norte y las Baleares, con unos índices de apostasía menores, cuen-

tan con investigaciones centradas básicamente en la movilización católica y el papel de la Iglesia. Pionero resultó el estudio de J. Massot sobre Mallorca en el siglo XX⁽²²⁾, complementado en los últimos años por el novedoso trabajo de Joan Matas sobre la Acción Católica.

En Euskadi, el interés se ha centrado en otra de las familias democristianas y nacionalistas, la representada en el PNV, pero también se conoce suficientemente la situación de la Iglesia y los católicos vascos gracias a autores como Raguer, Laboa o Margenat⁽²³⁾. De lectura imprescindible resultan las aportaciones de Javier Ugarte sobre el País Vasco y Navarra. En un trabajo breve sobre la fiesta pamplonesa de San Francisco Javier de 1931, ha diseccionado la conversión de la religiosidad popular de una mera tradición en una cultura política e identidad antirrepublicana. En *La Nueva Coradonga insurgente* ha analizado la movilización de masas en torno a tupidas redes sociales y a un universo cultural que, tejido en el primer tercio del siglo XX, proyectó la imagen de reconquistada y de cruzada al estallar la Guerra Civil. En este sentido, Pamplona representaba la cultura por antonomasia de la provincia, esencia de la España católica, que debía recristianizar Madrid. Menos consistente resulta la aproximación de Mikel Aizpuru a la formación de una cultura anticlerical y la extensión de prácticas laicas en la Margen Izquierda del Nervión (en especial Baracaldo) durante el primer tercio del XX⁽²⁴⁾, y su mayor interés estriba en su singularidad, por ser un territorio que quedó prácticamente aislado de la violencia anticlerical, debido a la particular comisión entre los eclesiásticos y sus fieles.

La Iglesia, en calidad de agente de poder social, y la movilización de los católicos vallisoletanos, como instrumento de la jerarquía eclesiástica en su pugna contra la secularización (a través de la enseñanza, el cine, la moralidad y las costumbres), han sido analizadas de manera precisa por Enrique Berzal⁽²⁵⁾; parte para ello de un espacio reducido, Valladolid, y un período de tiempo amplio, las seis primeras décadas del siglo XX, en un libro que debería servir de referencia para análisis semejantes en otras ciudades españolas.

En una línea similar ha trabajado José Ramón Rodríguez Lago⁽²⁶⁾ para Galicia, en una investigación que, pese a ocuparse de la Iglesia franquista, dedica un espacio suficiente a los antecedentes republicanos y bélicos para entender la estrategia eclesiástica gallega en los años treinta

y la escasa, aunque significativa, movilización anticlerical, con La Coruña y Santiago como caras contrapuestas de anticlericalismo y clericalismo, respectivamente.

4.2. La violencia iconoclasta para presionar al Gobierno Provisional

La proclamación de la República trajo motines anticlericales en algunas ciudades andaluzas. Daba igual la actitud del obispo de turno pues, de haberse observado una correlación causa-efecto, la contestación debería haber sido mucho más fuerte, por ejemplo, en Toledo que en Sevilla o en Málaga. Decimos esto porque, frente a la intransigente actitud del cardenal Segura, tanto el arzobispo de Sevilla (Eustaquio Ilundáin) como el obispo de Málaga (Manuel González García) acataron desde el principio la legalidad republicana y mantuvieron un trato exquisito con las nuevas autoridades; incluso el obispo González era un conocido defensor del "regeneracionismo católico", cuya preocupación por los problemas sociales de los más pobres le había generado una cierta popularidad entre éstos y provocado una cierta inquietud en los ambientes de la gran burguesía y el alto clero⁽²⁷⁾. Sin embargo, ocurrió todo lo contrario durante el mes que separó las elecciones municipales de los incendios de mayo. En realidad, ni las bases anticlericales estaban pendientes de los asuntos locales ni la propia actitud de la jerarquía atendía a la situación de sus respectivas feligresías. Ésta será una constante en la acción colectiva anticlerical, de una larga tradición cultural y un amplio repertorio de movilización, que se nutría básicamente de las tensiones sociales y económicas. En estos años experimentó un crecimiento sin precedentes que, durante la primavera de 1931, se dirigió sobre todo a presionar al Gobierno para que abandonara su moderación inicial respecto a su política religiosa.

Fue en Sevilla donde se desarrollaron los tumultos anticlericales más madrugadores, el mismo día 14 de abril. Aunque no pasaron del apedreadamiento al monumento a la Inmaculada, el nuevo consistorio hizo oídos sordos a la petición de los concejales monárquicos para que se respetaran los sentimientos religiosos. No se contagió de esta actitud el arzobispo, que supo estar a la altura de las circunstancias y procuró templar los ánimos solicitando flexibilidad a las derechas para ayudar a los republicanos a no ser desbordados por los revolucionarios⁽²⁸⁾.

En Málaga, la proclamación de la República vino precedida de un gran activismo político y anticlerical; cuatro meses antes, en diciembre de 1930, se había producido una tentativa de incendio del palacio episcopal. El mismo 14 de abril fue asaltado el periódico monárquico *La Unión Mercantil* e incendiada la Compañía de Locomoción General ("La Patronal"). Al día siguiente, la intervención de algunos republicanos impidió que determinados grupos de personas, que se dirigían hacia la residencia de los jesuitas y el seminario, pudieran perpetrar actos violentos. Los ánimos seguían tan soliviantados dos semanas después que, el 30 de abril, se registraron manifestaciones frente al palacio episcopal, constituyendo una especie de prólogo de los motines iconoclastas de mayo. Aunque, a diferencia de lo que ocurriría en estos últimos, no hubo que lamentar en abril ataque o destrucción alguna ni de edificios ni de mobiliario religioso en la ciudad de Málaga. Pocos días después era el propio ayuntamiento de la ciudad el que mostraba sus credenciales anticlericales tras aprobar, el 6 de mayo, una resolución municipal para solicitar al Gobierno Provisional la disolución de las órdenes religiosas, la expulsión de los jesuitas y la incautación de sus bienes. Las consecuencias políticas no se hicieron esperar. Los ediles monárquicos dejaron de asistir temporalmente a sus sesiones⁽²⁹⁾.

La verdad es que el consistorio malagueño no era el primero en plantear la expulsión de los jesuitas. Tres días después de proclamarse la República, el 17 de abril, el ayuntamiento de Gijón había enviado ya un telegrama al Presidente del Gobierno Provisional, Alcalá Zamora, en el que solicitaba la adhesión de cuantas corporaciones locales quisieran sumarse a la iniciativa; recibió, entre otras, las de Ceuta, Pamplona, Barcelona, Murcia, Badajoz, Castuera y, unos meses más tarde, Baracaldo. El propio municipio gijonés había sido precoz incluso en la tea incendaria; en época prerreplicana, durante la jornada de huelga del 15 de diciembre de 1930, tras los fusilamientos de los sublevados de Jaca, Galán y García Hernández, ardió la iglesia del Sagrado Corazón (la "iglesia-n"), resultando muerto un manifestante, cuyo disparo se atribuyó al arma de un familiar de los jesuitas⁽³⁰⁾.

Episodios puntuales de violencia anticlerical llegaron incluso a territorios sin precedentes, como Canarias y Galicia. Las Palmas de Gran Canaria -una de las escasas capitales donde triunfaron los candidatos

monárquicos el 12 de abril-, vivió su único motín anticlerical a raíz de la toma de posesión de las nuevas autoridades republicanas, que se vio acompañada del destrozo del periódico clerical *El Defensor de Canarias* y el apedreamiento del colegio de los jesuitas⁽³¹⁾. En Galicia, con pocos episodios iconoclastas hasta julio de 1936, se localizó uno de los primeros incendios; en una fecha tan temprana como el 19 de abril, ardió el convento de los capuchinos en La Coruña (la ciudad gallega más urbana y modernizada), acto que fue condenado inmediatamente por las fuerzas de izquierdas⁽³²⁾; un día después eran pasto de las llamas algunas capillas en los municipios orensanos de Poboa de Tribes y Xunqueira de Espadeño. Tanto Gijón como La Coruña se libraron de la escalada incendiaria de mayo de 1931, aunque la capital gallega soportó incidentes que acarrearon el desalojo de los edificios de los jesuitas, capuchinos y maristas⁽³³⁾.

La chispa se inició en Madrid el día 11 de mayo. Resultaron especialmente afectados varios edificios: la residencia de los jesuitas (en la calle de la Flor), el convento de religiosas bernardas (en Vallecas), la iglesia de Santa Teresa (en la plaza de España), el colegio de Maravillas (regido por los hermanos de la Doctrina Cristiana, en Cuatro Caminos), el convento de mercedarias de San Fernando, la iglesia parroquial de Bellas Vistas, los colegios de María Auxiliadora y del Sagrado Corazón y el Instituto Católico de Artes e Industrias de la calle Alberto Aguilera (regido por jesuitas)⁽³⁴⁾.

Estos sucesos iconoclastas (anexo 3) se propagaron durante la tarde y noche del 11 y todo el día siguiente a otras ciudades españolas del Sur y del Este, en el arco mediterráneo que va desde Cádiz a Valencia, con diferente factura⁽³⁵⁾ y gravedad, desbordando el ámbito puramente urbano para extenderse a algunos municipios gaditanos, sevillanos, malagueños, granadinos y alicantinos⁽³⁶⁾. Para dar una idea de los hechos, Richard Robinson⁽³⁷⁾ hizo un cálculo aproximado (aunque inexacto) de los edificios incendiados, total o parcialmente: once en Madrid, cuarenta y uno en Málaga, veintiuno en Valencia, trece en Alicante, cinco en Jerez, cuatro en Cádiz, Murcia y Sevilla y dos en Algeciras o Sanlúcar de Barrameda.

Hoy en día no se sostiene lo más mínimo la tesis defendida por Fernández Almagro acerca de una "orgía de sacrilegios e incendios" para

justificar la "política de extremado izquierdismo (...) de acuerdo con las instrucciones de la revolución mundial"⁽³⁸⁾. Y apenas tiene consistencia empírica la idea de que fuera una conspiración planeada por algunos agitadores que coordinarían en varias ciudades y cuyos planes conocerían algunos ministros⁽³⁹⁾. Parece más factible que fueran unos acontecimientos "espontáneos"⁽⁴⁰⁾, fruto del anticlericalismo latente bien azuzado por la prensa más militante⁽⁴¹⁾, aunque no indiscriminados⁽⁴²⁾, pues sus objetivos fueron cuidadosamente elegidos (templos, conventos, periódicos derechistas). Y, en líneas generales, no pueden separarse de la conflictividad social de la que formaban parte, por eso adquieren más notoriedad en las provincias más meridionales y de mayores desigualdades sociales. Esta vinculación entre la conflictividad religiosa y la social será una constante a lo largo del lustro, quebrada con el estallido de la guerra y el inicio de la revolución, que introducirán nuevas dimensiones a la violencia anticlerical. Son provincias donde se combinaban las más altas tasas de analfabetismo de España (en 1920 superaban como mínimo el cincuenta por ciento), mayor desigualdad en cuanto al reparto de propiedad y menor atención del clero⁽⁴³⁾ (anexos 1 y 2). De todos modos, hay que huir también en este caso de cualquier vinculación mecanicista y monocausal. Provincias de similares características vivieron un grado de conflictividad político-religiosa muy diferente. Por ejemplo, Canarias reunía todas las condiciones anteriores (altísimas tasas de analfabetismo, desigual reparto de la propiedad y un número de clérigos muy bajo) para el estallido del conflicto social y, con él, del anticlerical pero se mantuvo en niveles bajísimos respecto al primero y prácticamente nulos en cuanto al segundo. Evidentemente, influyeron, como coadyuvantes, otros factores. Y, en el caso canario, el mantenimiento de las formas tradicionales de dominación oligárquica y la debilidad del sindicalismo agrario fueron elementos que, sin duda, contaron notablemente⁽⁴⁴⁾.

Jugaron un papel destacado sus principales actores. En primer lugar, la actuación de las autoridades que, en unos casos supieron adelantarse a los acontecimientos para prevenir los desmanes⁽⁴⁵⁾ (esto ocurrió en Cataluña y Mallorca) o apaciguar los ánimos tras detectarse los primeros tumultos (como hicieron los gobernadores de Córdoba, Huelva y Almería o el alcalde de Murcia, que se jugó la vida en más de una ocasión) mientras en otros, empero, demostraron una ineptitud alarmante

(así ocurrió en Málaga, donde se dieron los casos más violentos). También hay que observar las iniciativas de las propias organizaciones republicanas, en auxilio de las autoridades municipales o gubernativas; aunque en este particular, la disposición de aquéllas para evitar disturbios no garantizaba un resultado feliz.

Más compleja resulta la identificación de las "caras de la multitud" y los inductores, es decir, los victimarios, ya que la casuística es variada y las sospechas no siempre están demostradas. Conviene, en este asunto, ir diferenciando cada caso concreto. La acusación generalizada contra los anarquistas debe matizarse, debido a la participación en la acción colectiva de militantes de diversa adscripción. Aunque los incendios tuvieron lugar en zonas de fuerte implantación de la CNT, Cataluña, un bastión anarcosindicalista, no sólo quedó al margen sino que, incluso, hubo posicionamientos cenetistas contrarios al uso de la violencia contra los edificios religiosos⁽⁴⁶⁾. Un desmarque parecido protagonizaron, por ejemplo, sus camaradas jerezanos. El dedo acusador se dirigió también contra los comunistas, pero conviene recordar que hubo condenas explícitas de radios comunistas como el de Cádiz. Es preciso, por tanto, distinguir muy bien la responsabilidad de las organizaciones respecto de la de sus militantes y simpatizantes⁽⁴⁷⁾. Como es lógico, no faltaron las acusaciones a los extraños, a los forasteros, lo que podría redundar en la tesis de la conspiración, aunque no era éste un argumento novedoso, que volvería a ser utilizado recurrentemente en 1936.

Con algunas variantes, el patrón seguido por los incendiarios cumplió una serie de pasos: a) la manifestación de protesta o en demanda de justicia se encaminaba, a continuación, hacia las sedes de diarios católicos o monárquicos y, acto seguido, a los conventos, colegios religiosos, templos o el palacio episcopal, donde, una vez desalojados, irrumpía con violencia; b) al saqueo seguía el incendio y, en varios casos, la obstrucción a los bomberos para que sofocaran el fuego; c) si no había una contundente respuesta de las autoridades y de las fuerzas de orden público, la muchedumbre continuaba adelante hasta la intervención de las fuerzas de orden público y militares, que procedían a identificar y detener a los sospechosos.

Como ocurrió con los medios de comunicación madrileños, los de provincias (de uno y otro signo) reprodujeron los sucesos sobredimen-

sionando un conflicto ya por sí mismo complejo. Mientras los periódicos de izquierda solían presionar a los nuevos gobernantes para que pusieran en marcha una batería de medidas de carácter anticlerical, los conservadores venían a recalcar su extremismo antirreligioso⁽⁴⁸⁾. El estallido iconoclasta afectó a un puñado de ciudades, pero se sintió como propio en el resto del país, donde las noticias de los sucesos llegaban como si fueran generalizados. De hecho, fueron abandonados muchos conventos, colegios y parroquias de manera provisional y preventiva en localidades que no sufrieron ningún motín anticlerical ni tuvieron amenazas directas. Una tensión de tal calibre difícilmente podía ser manejable por unas autoridades (gobernadores civiles, alcaldes y concejales) que acababan de tomar posesión y se encontraban ante un problema de orden público enorme sin apenas apoyo gubernamental ni criterios claros a seguir. De ahí también la diferente gestión del conflicto. A continuación, se irán describiendo de menor a mayor gravedad, los sucesos anticlericales de mayo de 1931.

En Córdoba, pese a las inevitables exageraciones propagandísticas, no llegó a arder el convento de San Cayetano, gracias a la intervención a tiempo, nada más iniciarse los primeros tumultos, de la Guardia Civil; no obstante, a algunos de sus números se les fue la mano y la refriega se saldó con varios muertos, lo que provocó la destitución del coronel de la Benemérita. En Huelva no hubo que lamentar víctimas mortales ni tampoco el incendio de ningún inmueble religioso merced a la declaración del estado de guerra por el gobernador y a la custodia de algunos edificios por parte de la Guardia Civil que, no obstante, no pudo impedir ciertos actos vandálicos.

Dos prelados huyeron del palacio episcopal por motivos diferentes. El obispo de Málaga tuvo que hacerlo para evitar males mayores y contó con la ayuda, entre otros, del ex concejal socialista Rafael Abolafio y acabó refugiándose en Gibraltar. Por mera precaución lo abandonó el obispo de Almería, donde la firme postura del gobernador (que amenazó con presentar su dimisión si el comité republicano-socialista no disolvía a los alborotadores) y la buena gestión de la crisis por parte de sus dirigentes políticos posibilitaron la ausencia de incidentes más graves; el precio a pagar fue la clausura temporal del diario católico de la ciudad y de algunos centros dependientes de los jesuitas⁽⁴⁹⁾.

Donde hubo sucesos de mayor gravedad fue habitual que se extendieran de la capital hacia los principales pueblos de la provincia. La ira anticlerical se cebó sobre los inmuebles y los bienes muebles religiosos pero en ningún caso hubo que lamentar asesinatos de clérigos. El área más afectada fue la Baja Andalucía, tanto sus principales núcleos urbanos como los municipios de una arraigada tradición movilizadora campesina, desarrollada con una violencia e intensidad superiores al resto del país desde mediados del siglo anterior. Antonio M. Calero⁽⁵⁰⁾ destacó en su ya clásico libro sobre los movimientos sociales andaluces el peso que el anarcosindicalismo -tras la fusión de anarquismo y sindicalismo a partir del anterior movimiento societario- poseía a fines de la Restauración, en las ciudades y en el campo, y la recuperación de su pujanza durante la República en Sevilla y Cádiz y, a la par que su rival, la UGT, en Córdoba y Málaga. Pues bien, las comarcas y ciudades de mayor tradición anarcosindicalista coincidieron, en líneas generales, con las de mayor movilización anticlerical en estos momentos, asunto que pasó por alto Calero pero que, a su modo, señaló ya E. J. Hobsbawm al hablar de los "rebeldes primitivos" andaluces para quien "su espíritu revolucionario sencillo halló su expresión genuina en la quema de iglesias"⁽⁵¹⁾. El caso andaluz ejemplifica bien a las claras la poca consistencia de la teoría de la conspiración anticlerical de 1931 -pues entre las características básicas de los movimientos agrarios andaluces sobresalía la escasa fuerza de los foráneos a la hora de liderar las agitaciones sociales y el repudio de toda organización disciplinada- o su estrecha relación con la tradición revolucionaria regional.

En Cádiz, la gestión de los republicanos y socialistas no fue acompañada del éxito de sus compañeros y camaradas almerienses. Tras organizar una manifestación en protesta por la provocación monárquica en Madrid, intentaron impedir que una muchedumbre de incendiarios quemase algunos edificios pero fueron incapaces de conseguirlo. Un grupo de manifestantes boicoteó la actuación de los bomberos lanzándoles piedras. Ardió, al menos, la iglesia del convento de Santo Domingo y fueron asaltadas la residencia de los jesuitas y la iglesia de San Agustín, mientras el templo de San Francisco fue salvado del fuego por la intervención energética del teniente de alcalde, Santiago Rodríguez Piñero. La declaración del estado de guerra, tras la reunión de las mayores autoridades de

la ciudad y la provincia a las tres de la mañana, supuso el inmediato envío de fuerzas militares y el control de los sitios estratégicos, por lo que cesaron los disturbios en la capital. No obstante, los incidentes se extendieron a las principales poblaciones gaditanas el día 12, siendo incendiadas algunas imágenes en Algeciras, asaltadas varias iglesias en La Línea de la Concepción y varios conventos de Jerez de la Frontera y ardieron el convento de los capuchinos de Sanlúcar⁽⁵²⁾.

También fueron grandes los daños sufridos por los edificios religiosos en Granada y algunas localidades de su provincia. Pese a la temprana intervención de los bomberos, que pudo apagar los primeros conatos en varios conventos y periódicos de derechas (el católico *Gaceta del Sur* y el monárquico *El Noticiero Granadino*), la situación se desbordó el mismo día 12 de mayo; además de asaltos a edificios (de las religiosas de Santiago, la residencia de los redentoristas, la iglesia de Hospitalicos o los luisos) hubo explosiones de artefactos e, incluso, intentos de agresión a algunos sacerdotes, lo que provocó la declaración del estado de guerra por el general González Carrasco que, sin embargo, no pudo impedir que ardiera el convento de los capuchinos. Si en la capital los incendiarios eran básicamente anarquistas, según ha demostrado Barrios Rozúa, en la provincia no está tan clara la autoría, pues la implantación ácrata estaba bastante limitada, siendo inevitable la participación de militantes socialistas en los incidentes anticlericales. En Loja y Maracena fue asaltado un convento y una iglesia, respectivamente, mientras en Santa Fe ardieron la residencia de los jesuitas. No así en Atarfe, donde unos forasteros fueron atacados porque los vecinos creían que eran los de la tea, saldándose la reyerta con seis muertos y varios heridos⁽⁵³⁾. En resumen, los episodios anticlericales estallaron en la capital y su entorno, es decir, las zonas con mayor conflictividad social, de manera que aquellos eran derivación de ésta. Y como quiera que persistiera en los meses siguientes, debido a los pésimas condiciones de los asalariados, los altos índices de paro y la intransigencia de los empresarios, hubo nuevos episodios violentos con petardos en la capital granadina contra iglesias (San Cecilio, San José, Santa Ana) y el palacio episcopal que hay que englobar en otros asaltos a domicilios de derechistas y centros conservadores, evidenciando aún más si cabe la vinculación del conflicto religioso con el socioeconómico⁽⁵⁴⁾.

En Sevilla fue la intervención de la Guardia Civil la que impidió el

asalto de manifestantes a los conventos de las mínimas, paúles, capuchinos, salesianos y reparadoras; sin embargo no pudo evitar que ardiese parcialmente el colegio de los jesuitas pues hubo grupos de gente que obstaculizaron a los bomberos para que no pudiera apagar el fuego. Asaltos e incidentes de diversa consideración sufrieron poblaciones sevillanas como Lora del Río, Coria, Alcalá de Guadaira, Carmona, Olivares, Carrión y Puebla del Río⁽⁵⁵⁾.

Mención aparte merecen los sucesos de Málaga⁽⁵⁶⁾. Varios elementos contribuyeron a su vandalismo extremo: a) la extrema ingenuidad de los dirigentes conjuncionistas, que creyeron podrían convencer mediante una "pedagogía no represiva" a los agitadores; b) la ausencia en las primeras horas del gobernador civil, un amigo de Alcalá Zamora, Antonio Jaén Morente, que se encontraba en Madrid gestionando asuntos de su cargo; c) la ineptitud de su suplente (el presidente de la Diputación y gobernador en funciones, Enrique Mapelli Raggio), que creyó poder calmar a las masas a golpe de discurso y entregó el mando de la provincia al gobernador militar; y d) este último, Juan Gómez Caminero, mostró su incompetencia al retirar a los guardias civiles que debían proteger a los bomberos ante la crispación y hostilidad con que fueron recibidos. Éste es un caso que ilustra bien a las claras no sólo la vinculación del conflicto político-religioso con la explosiva situación social y económica que vivía Málaga, sino también la relación entre la violencia anticlerical y la cultura política que sirvió de caldo de cultivo. En la capital malagueña están bien documentadas las formulaciones anticlericales del republicanismo de principios de siglo así como el discurso de anarquistas y socialistas⁽⁵⁷⁾; fruto de ello, disponía en 1931 de dos periódicos muy combativos en este sentido, *Rebelión* y *Rebeldías*⁽⁵⁸⁾.

Cuando los manifestantes malagueños asaltaron la residencia de jesuitas, a medianoche del día 11, los acontecimientos se precipitaron⁽⁵⁹⁾. Al igual que en Sevilla, aquéllos dificultaron la labor de los bomberos para que no pudieran sofocar el incendio y luego vitorearon a las fuerzas de seguridad cuando el gobernador militar dio la orden de retirada. Teniendo despejado el camino, la muchedumbre asaltó y quemó el palacio episcopal y, en la misma manzana, el colegio de los maristas y el local de la Adoración Nocturna. Fue la chispa que propagó la tea incendiaria por numerosas iglesias y conventos del centro de la ciudad, extendiéndo-

se luego a los barrios de El Perchel y la Trinidad, donde se llegaron a pasear féretros y cadáveres por la calle. También fue incendiado el periódico *La Unión Mercantil*, que ya había sido atacado unas semanas antes. La llegada en automóvil del gobernador titular⁽⁶⁰⁾, a las siete de la mañana, no sirvió de mucho. La ciudad aparecía paralizada el día 12 y, hasta las seis de la tarde, los incendiarios actuaron con impunidad. Sólo la declaración del estado de guerra y la entrada de tropas provenientes de otras ciudades puso fin a los desórdenes iconoclastas. Entre las iglesias quemadas hay que destacar Nuestra Señora de la Merced, San Felipe Neri, San Pablo, Santo Domingo y Santos Mártires; también los conventos de agustinos, capuchinas y teresianas fueron pasto de las llamas. Los bienes religiosos de provincia sufrieron daños, aunque de menor cuantía (limitados a profanaciones, saqueos o quema de imágenes) en localidades como Alozaina, Pizarra, Fuengirola, Churriana, Alhaurín de la Torre, Torremolinos, Campanillas, Rincón de la Victoria, la Cala del Moral y Comares. El inventario de daños al patrimonio eclesiástico malagueño fue enorme, superando la cuarentena de edificios entre conventos e iglesias, otorgando a la provincia malagueña el dudoso honor de ser la que mayor destrucción sufrió de toda España. Hubo más de ciento cincuenta heridos de diferente consideración y más de un centenar de detenidos, entre ellos numerosos comunistas, incluido el concejal Andrés Rodríguez, promotor unos días antes de la moción municipal de cariz anticlerical.

En descargo de las autoridades malagueñas se podría decir que se vieron tan desbordadas como el propio Gobierno Provisional por aquella ira popular; el vértigo que les producía desencadenar un derramamiento de sangre, que hubiera desactivado desde el principio las esperanzas depositadas en la naciente República, les indujo a cometer errores imperdonables. Una vez sofocado un conflicto de tan amplias repercusiones, al gobernador civil no le quedó otra salida que presentar su dimisión, si bien el gobernador militar permaneció en su puesto y reaccionó de manera extravagante a las críticas recibidas del ministro de la Gobernación, a quien vino a retar en duelo.

Durante los sucesos fue tan significativa como estéril la labor de numerosos republicanos y socialistas malagueños en su intento de contribuir a restablecer el orden. La CNT negó haber tenido participación en

los hechos y exhortó en la tarde del día 12 a la vuelta al trabajo, responsabilizando de todo a la "espontaneidad popular"; pero reconoció que se había "dado a la República la sensación de que el pueblo quiere la urgente separación de la Iglesia y el Estado"⁽⁶¹⁾. El ayuntamiento malagueño tomó nota y, tras lamentar los actos vandálicos, en una sesión celebrada el 15 de mayo, se reafirmó en su moción del día 6.

Los motines de Málaga y Madrid demostraron que, en ausencia de unas drásticas medidas de control del orden público, las masas anticlericales podían tener una capacidad de actuación enormemente destructora. De aquí se ha llegado a inferir que vinieron a anticipar la ira iconoclasta y clerofoba del verano de 1936. Sin embargo, el estallido de la guerra civil introdujo nuevos ingredientes al conflicto -revolución, armas y, con ellas, el terror antieclesiástico, ausentes en 1931-; por otra parte, no se aprecia una continuidad directa ni en los fines ni en la propia geografía de actuación de la violencia anticlerical de 1931 y la de 1936.

El recurso a la tea incendiaria se propagó por el Levante. En Murcia, los revoltosos se dirigieron primero a la sede del diario derechista *La Verdad*, que fue saqueado e incendiado. Después de fracasar en el asalto al colegio de Jesús María (debido a la oposición de algunos ciudadanos) se dirigieron hacia el convento de los franciscanos; tras expulsar a sus religiosos, fue desvalijado, destruyendo las llamas la Inmaculada de Salzillo. La valiente actitud del alcalde, el socialista Ruiz del Toro, que se jugó la vida, impidió algún incendio más, pero no pudo evitar el saqueo de los conventos de madres teresas y de las verónicas. Diferente fue la actitud de las autoridades gubernativas, cuya displicencia resultó fatal; aunque los sucesos comenzaron a las doce y media (más tarde que en las ciudades andaluzas), tanto el gobernador civil como el militar dejaron correr unas horas vitales y hasta las tres de la tarde no decretaron el estado de guerra, que propició la actuación conjunta de la Guardia Civil y otras fuerzas de seguridad y militares (infantería y artillería)⁽⁶²⁾.

Alicante fue, junto a Málaga y Madrid, una de las ciudades más afectadas por los incendios de mayo. Como ocurría en la capital malagueña, la alicantina contaba con una arraigada tradición anticlerical, una prensa combativa al respecto, como *Diario de Alicante*, y los sucesos tuvieron tal magnitud que también provocaron el cese del gobernador civil (Emilio de La Cerda). En el caso alicantino hubo que lamentar un hecho luctuo-

so (la muerte de un trabajador de apenas 17 años, Luis Maciá) y un intento frustrado de linchamiento, para vengarlo, del director de las escuelas salesianas, evitado por la oportuna intervención de algunos concejales republicanos de la ciudad.

Conocemos la evolución de los acontecimientos alicantinos a través de la narración -algo farragosa, repleta de detalles reiterativos por su manera de superponer los hechos desde diferentes fuentes- de Vicente Ramos⁽⁶³⁾. Se iniciaron a las cinco de la tarde del lunes 11 de mayo, tras llegar los ecos de las noticias de Madrid; una manifestación anticlerical se dirigió primero hacia la residencia de los jesuitas (en la que causaron notables destrozos) y se encaminó, a continuación, hacia el convento de las agustinas y al diario católico *La Voz de Levante*, cuyas oficinas y talleres destrozaron de tal manera que no volvió a reaparecer. Hasta ahí no diferían mucho de los vividos en otras ciudades: la prensa y los colegios religiosos eran las primeras víctimas, previo desalojo de sus inquilinos, y contando con plena impunidad. Lo novedoso sucedió a continuación. A diferencia de lo que ocurrió en Málaga, la Guardia Civil recibió a tiros a la multitud que se encaminaba a destrozar el convento de los salesianos, hiriendo a una decena de asaltantes, uno de los cuales murió. Inmediatamente, el gobernador civil, aconsejado por el general Riquelme, dio la orden de retirada a la Benemérita, lo que, en medio de la indignación ante las noticias de la muerte del manifestante, empeoró notablemente la situación. No sólo fueron incendiados el convento de las agustinas y la casa-convento de los salesianos, sino también el convento-colegio de los franciscanos, la iglesia-convento de las capuchinas, el colegio de los maristas, el colegio de jesuitas y la iglesia de Benalúa, los dos conventos de las oblatas, el palacio del obispo, la torre-escuela de la Compañía de María, el convento de los capuchinos y las escuelas del Ave María y del Divino Maestro. La declaración de la ley marcial detuvo los hechos, resultando detenidos diez individuos. Al día siguiente fue enterrado, en medio de una gran manifestación de duelo, el joven Maciá. El alcalde, Lorenzo Carbonell, publicó un manifiesto llamando a la calma y exigiendo responsabilidades por lo ocurrido. La CNT alicantina divulgó dos proclamas en las que, tras reclamar la vuelta al trabajo, pedía la disolución y el desarme de las fuerzas de orden público pero recordaba que "vivimos en plena revolución" y venía a hacerse responsable, indirecta-

mente, de la acción colectiva al reconocer que "si los acontecimientos nos obligasen a llamaros de nuevo para la acción revolucionaria, no será preciso recomendaros el hacerlo"⁽⁶⁴⁾. De la capital se extendió a varios municipios alicantinos, con mayor virulencia en Elda (incendio de la iglesia de Santa Ana y asalto a la casa de un ex alcalde monárquico), Villajoyosa (ardió el ex convento de San Agustín) y Campillo (fue pasto de las llamas el convento de los salesianos). Hubo incidentes menores en Alcoy (donde fue expulsado un sacerdote muy impopular), Elche (con el desahucio e incautación municipal del convento de las clarisas), Biar, Benissa, Jávea y Onil.

En Valencia hubo que lamentar asimismo actos vandálicos de notable gravedad. Ardieron el convento de los dominicos, la residencia de los carmelitas y los colegios de teresianas, capuchinos y de vocaciones. Además fueron saqueadas la residencia de los salesianos y de los jesuitas, el colegio de Santo Tomás y los conventos de las salesianas y de las agustinas. La situación fue controlada tras la declaración del estado de guerra en la capital y la provincia, siendo detenidas unas cuarenta personas.

En la provincia de Albacete se registraron incidentes menores. No fueron mucho más allá de las amenazas y la incautación de algunos edificios religiosos, pese a que algún autor⁽⁶⁵⁾ ha llegado a hablar de una "persecución de baja intensidad" en el mes de mayo de 1931. En una provincia como ésta, sin diócesis propia, como le ocurría a Alicante, y que, por tanto, carecía de obispo como cabeza visible de la Iglesia a modo de contrapoder del gobernador, la ira anticlerical tenía más carga de conflicto social que de religioso propiamente. Pues bien, tras los incendios en Madrid, hubo presiones a los escolapios de Albacete y a los franciscanos de Hellín para que abandonaran, respectivamente, el colegio y el convento, lo que tuvieron que hacer, pasando sus llaves a manos de los ayuntamientos. En Almansa, las amenazas de incendio de los conventos de franciscanos y de agustinas fueron evitadas por el alcalde. Y el primer edil de Caudete ordenó la expulsión de los carmelitas. Mientras tanto, la prensa albacetense reproducía los incendios de los edificios religiosos de Madrid, Málaga, Alicante, etcétera, de manera que los ciudadanos de esa provincia, rodeados por incendios en las de su entorno, podían sentir la sensación de vivir como propio lo que no les afectaba, empero, de manera tan directa.

Fuera de estas provincias, se localizaron algunos pequeños disturbios callejeros de significación anticlerical estos días. Por ejemplo en Zaragoza⁽⁶⁶⁾ y Badajoz⁽⁶⁷⁾ fueron quemadas algunas puertas de templos o de residencias episcopales. Pero los rumores generados el 11 de mayo devinieron en alarma y ésta en pánico cuando se propaló una supuesta revolución que había estallado en provincias. El caso de Logroño lo ilustra bien, pues hubo desalojo de conventos y colegios religiosos pese a que el único incidente fue el lanzamiento de piedras a la residencia de los escolapios por no abandonar voluntariamente su residencia; es síntoma de que "el humo de los incendios de edificios religiosos no va a dejar ya de planear sobre el horizonte de la República"⁽⁶⁸⁾.

4.3. La aplicación de la legislación laicista en el ámbito municipal y la secularización de la vida local

La movilización anticlerical fue un acicate para que las autoridades municipales aceleraran el proceso de secularización de la vida local. Para no perder el pulso de la calle, algunas corporaciones locales se llegaron a anticipar a la propia legislación republicana a la hora de incautarse de inmuebles religiosos o de secularizar los cementerios; o aprovecharon los debates constitucionales para exigir a sus diputados la aplicación de medidas más radicales contra el clero⁽⁶⁹⁾. También se dio la casuística contraria, la que dilató demasiado en el tiempo su aplicación, incluso en corporaciones de izquierda. La voluntad política de cada ayuntamiento y la capacidad de presión de los sectores más beligerantes tuvieron mucho que ver en sus diferentes ritmos.

Pilar Salomón ha efectuado un recuento completo de los ámbitos en los que se desarrollaron las aspiraciones laicistas de ayuntamientos y diputaciones, que incluye acciones tan variadas como las siguientes: cambios en el callejero, beneficencia, enseñanza, manifestaciones públicas de culto, cementerios, fiscalidad y toque de campanas. Las limitaciones al tañido de éstas, la desaparición del santoral religioso de las calles y de las comitivas fúnebres con signos católicos o la regulación de los desfiles procesionales son iniciativas que los antropólogos han interpretado desde una lógica topográfica, para desacralizar el espacio social, e identitaria⁽⁷⁰⁾. El problema que nos encontramos en este aspecto es la falta de estudios sistemáticos de carácter local y regional, lo que nos obliga a par-

tir básicamente de los territorios mejor conocidos, Aragón y Andalucía, con alguna que otra pincelada más.

4.3.1. La desacralización de las calles y los espacios públicos

Para marcar las diferencias con sus antecesores, una de las primeras medidas municipales consistió en la introducción de cambios de los callejeros. Evidentemente, no es lo mismo rebautizar las calles dedicadas a políticos, militares o miembros de la casa real del régimen anterior, con nombres de reminiscencias republicanas o socialistas, que hacerlo con las del santoral católico o con nombres de eclesiásticos. A falta de estadísticas precisas, todo apunta al predominio del primer caso.

Valga a modo de ejemplo, el municipio de Cuenca⁽⁷¹⁾. Una de las primeras decisiones de su ayuntamiento (el 20 de abril) consistió en eliminar el nombre de calles, plazas y escuelas con connotaciones políticas del pasado dictatorial o monárquico pero quedaron intactas las demás, aunque tuvieran connotaciones religiosas. Incluso una ciudad de arraigado pasado anticlerical, Zaragoza, apenas experimentó cambios al respecto⁽⁷²⁾. Donde sí parece que fue mucho más extendida la sustitución de calles del santoral o con reminiscencias religiosas fue en Andalucía, con casos tan significativos como los de Écija y Huelva⁽⁷³⁾, si bien también aquí convendría realizar más investigaciones locales para ponderar la verdadera dimensión de esta medida desacralizadora que, a todas luces, tenía un sesgo más laicista que anticlerical.

Más próximas a esta última consideración estaban otras iniciativas, también precoces, como la supresión de cruces, imágenes religiosas en las fachadas o, si no era viable, su gravamen fiscal, como si se trataran de anuncios; esto último sucedió en Huelva. Evidentemente, los católicos residentes y, por supuesto, los clérigos, no estaban dispuestos a apreciar matices y veían cualquier medida municipal en este sentido como un ataque directo a sus creencias, valores y tradiciones populares. Hasta el traslado de la estatua de Fray Luis de León en Granada de una plaza a otra podía ser considerada como ofensiva.

Ejemplos de corporaciones municipales ávidas por acelerar la secularización en sus localidades se extiendieron por doquier, incluso en poblaciones muy alejadas del fuego devastador de mayo, demostrando un exceso de celo que, en ocasiones, debía ser frenada por la firme actitud

de su gobernador. Veamos el ejemplo de la Rioja en junio de 1931: en Logroño, una procesión religiosa se convirtió en cívica (con motivo de la festividad de San Bernabé); en San Vicente de la Sonsierra hubo multas a un sacerdote por participar en un mitin jaimista; en Calahorra hubo detenciones de señoritas católicas (por recoger firmas contra las medidas laicistas del Gobierno). Frente a los tempranos excesos de algunos ediles, el gobernador se había mantenido en un segundo plano, hasta que surgió un acontecimiento luctuoso: en Quel, su alcalde fue asesinado el 12 de junio por uno de los manifestantes cléricales que protestaban porque había prohibido a los serenos suprimir la tradicional frase "¡Alabado sea Dios!". No era el primer caso de violencia clerical con resultado de muerte en La Rioja -recordemos lo sucedido en Haro en 1906-. A partir de entonces, el gobernador cortó de raíz cualquier conflicto, fuera para proteger el regreso de monjas a su convento (en San Asensio), garantizar el culto y las propiedades religiosas (en San Vicente de la Sonsierra, que, de nuevo protagonizaba un episodio anticlerical) o para lo contrario, para sancionar a un párroco por sus prédicas y actitudes antirrepublicanas (en Villoslada de Cameros)⁽⁷⁴⁾. Lo cierto es que, durante varios meses, el conflicto permaneció más o menos larvado, sin que se reprodujeran motines anticlericales ni medidas de este corte en los ayuntamientos riojanos. El traslado de las imágenes religiosas del despacho del alcalde de Haro⁽⁷⁵⁾ (otra vez esta villa era protagonista) en marzo de 1932, no parece que desencadenara protestas populares, a diferencia de lo que ocurrió en los meses siguientes con otras decisiones municipales en pueblos vecinos en torno al toque de campanas.

El municipio pacense de Castuera⁽⁷⁶⁾ llevó a cabo un amplio repertorio de medidas de amplio calado anticlerical en el primer semestre de 1933. El 16 de enero aprobó una proposición para que los padres tuvieran que autorizar a sus hijos el aprendizaje de la doctrina católica en la parroquia, con la excusa de que los curas solían engatusarlos con dulces, juguetes y entradas al cinematógrafo a sus espaldas. El ocho de abril del mismo año instruyó un expediente de expropiación para derruir la ermita de Santa Ana, aduciendo su estado ruinoso, y propuso el traslado de una imagen religiosa de la fachada de una casa particular (bien a su interior, bien a una parroquia) con el pretexto de que se podrían evitar así posibles profanaciones y ofensas a personas que no profesaran la fe católica.

lica. Y, en esta línea, limpió el callejero de toda referencia religiosa y eclesiástica, sustituyendo los nombres de santos, obispos o mártires por políticos republicanos y socialistas. Lo que no está claro es si el ayuntamiento de Castuera era una excepción de anticlericalismo militante en la provincia de Badajoz -que parece lo más probable porque A. D. Martín Rubio no ha conseguido documentar otros municipios en su intento de demostrar la existencia de una persecución religiosa prebélica en Extremadura- o fue un fenómeno más extendido.

Pese a la alarma generada entre los sectores confesionales, las repercusiones de la laicización impulsada por las autoridades municipales resultó bastante limitada a ojos de los sectores más exacerbados. En Andalucía se registraron actos violentos, al margen de la ley, para completar la desacralización, como el derribo de cruces mediante sogas (Granada y Churriana en el otoño de 1932 o en Salar, un año después), la destrucción de hornacinas a pedradas, lanzamiento de petardos contra los templos y conventos o robos de los badajos de las campanas⁽⁷⁷⁾. En Extremadura se registraron enfrentamientos puntuales entre católicos y obreros en la localidad pacense de Fuente del Maestre por el destrozo de la cruz de Pedro Alonso, atribuida a elementos de la Casa del Pueblo⁽⁷⁸⁾. También en Aragón resultaron destruidas cruces de piedra y pequeñas hornacinas en varias localidades (Peralta de la Sal, en Huesca, y Valderrobes, Ráfales, La Fresneda y Parras de Martín en Teruel) entre mayo de 1931 y agosto de 1932⁽⁷⁹⁾.

Nuevos bríos recuperaron las iniciativas desacralizadoras en 1936, con particular incidencia en la sustitución de rótulos de las calles o la sustitución de fiestas religiosas locales. Como en otros tantos asuntos, nos encontramos con un territorio aún poco explorado pero que cuenta con ejemplos significativos como el de Cádiz, cuyo consistorio decidió sustituir las festividades del Corpus y de su patrona, la Virgen del Rosario, por las del aniversario de Asturias (4 de octubre) y de los fusilamientos de Galán y García Hernández (14 de diciembre), respectivamente⁽⁸⁰⁾.

4.3.2. La secularización de la beneficencia y la educación

También son escasos los estudios regionales en relación a la beneficencia, hasta entonces monopolizada por los religiosos. Quizás uno de los cambios más visibles en este ámbito se produjo en Zaragoza, pues

tanto su ayuntamiento como la diputación provincial hicieron un notable esfuerzo presupuestario con el fin de democratizar la asistencia pública sanitaria y social con personal exclusivamente seglar. El resultado fue la apertura, en 1933, de la Casa de la Beneficencia y de comedores de asistencia social con personal civil y sin la presencia de símbolos religiosos. Naturalmente, provocó la protesta airada de la prensa católica pero también de la anticlerical cuando el recorte en el gasto fue ralentizando el proceso de secularización en este terreno. Una asistencia social que ahora era pública pero no conseguía superar la concepción caritativa que, tradicionalmente la caracterizaba⁽⁸¹⁾.

Mayor interés si cabe tiene conocer el alcance del problema educativo en el ámbito territorial. Es un terreno común hacer alusión a la normativa legal y su recepción entre los partidos políticos, la prensa y la jerarquía eclesiástica. Pero es más infrecuente observar la aplicación de las numerosas leyes, decretos y circulares en el ámbito local. Sin embargo, de su puesta en práctica dependía, en realidad, el alcance de la secularización educativa. Como la administración local apenas tenía competencias en relación a la enseñanza oficial primaria y secundaria, dedicó sus esfuerzos en conseguir edificios para ofertar al ministerio de Instrucción Pública. Provocaron de esta manera algunas actuaciones de corte anticlerical cuando la solicitud se refería a la propiedad efectiva de inmuebles usufructuados por la Iglesia, a la cesión de bienes incautados a los jesuitas o, incluso a la utilización de locales religiosos abandonados temporalmente.

Las medidas más controvertidas en este ámbito en Aragón⁽⁸²⁾ tuvieron lugar en Caspe y Barbastro, donde sus ayuntamientos buscaron, sin éxito, hacer efectiva la supuesta propiedad municipal del convento de los franciscanos y del seminario, respectivamente. También hubo polémica en Huesca, por la reiterada petición de su consistorio para que le fueran cedidos los bienes incautados a los jesuitas. Y en Logroño, la corporación en pleno presentó la dimisión cuando, en mayo de 1932, el Gobierno autorizó al obispado la venta o hipoteca del antiguo seminario, medida de presión que, en nombre de la "dignidad del pueblo" y en contra del clericalismo, provocó la marcha atrás del Ministerio de Gracia y Justicia⁽⁸³⁾.

En Alicante, la resaca incendiaria de mayo de 1931 tuvo repercusio-

nes duraderas. Mientras los periódicos católicos protestaban porque se habían destruido "las mejores escuelas", la opinión pública de izquierdas mostraba su preocupación por el empeoramiento del déficit escolar tras la quema de los colegios y el prolongado abandono de los religiosos que los regentaban. Confiado en que ya no regresaran⁽⁸⁴⁾, el ayuntamiento alicantino acordó incautar los edificios, provocando un fuerte debate en la ciudad. El problema educativo se complicó aún más cuando la orden de Maura para reabrir los colegios religiosos, fechada el 1 de octubre, fue revocada para evitar disturbios anticlericales, quedando sin reemplazarse las plazas escolares que se habían visto afectados por la desaparición de los colegios religiosos, pese a que el ayuntamiento había prometido habilitar locales al efecto.

Las incautaciones de edificios religiosos de mayo tuvieron repercusiones políticas en Albacete en los meses siguientes. Su gobernador civil, Arturo Cortés, intentó que los diferentes consistorios afectados devolvieran las llaves pero encontró escasa colaboración para resolver el conflicto planteado en varios ayuntamientos. La mayoría de los concejales de la capital se negaron a su devolución, alegando posibles alteraciones de orden público, transformándose unos meses después el colegio de escolapios en una sociedad de enseñanza libre. También se negó a entregar las llaves la corporación hellinera, que gestionó la transformación del convento en cuartel, escuela y otros servicios municipales. Más complicada fue la situación en Caudete, pues la negativa del alcalde a que regresaran los religiosos motivó una manifestación en septiembre que terminó con la toma del convento por los manifestantes, tras golpear e insultar al alcalde y descerrajar la puerta del edificio.

Los ecos de las luchas políticas entraron en las propias aulas. En Cuenca, la tensión generada por el asesinato de dos jóvenes de Acción Popular, en vísperas de las elecciones de noviembre de 1933, se trasladó al Instituto, donde se armó un gran alboroto contra el director, Juan Giménez de Aguilar -una destacada figura socialista local y firme defensor de las novedades educativas laicistas-, que se prolongó en la inauguración del curso siguiente con gamberradas premeditadas⁽⁸⁵⁾. Precisamente Cuenca había sido la ciudad en la que había desarrollado toda su actividad profesional Rodolfo Llopis. Cuando sucedieron estos incidentes -dirigidos contra quien había sido su más fiel colaborador en

la Cuenca de los años veinte, en la vida política, docente, cultural y hasta en la masonería- Llopis ya había abandonado la Dirección General de Primera Enseñanza pero, fruto de su gestión, se estaba construyendo un nuevo edificio para la Normal de Magisterio, en la que había ejercido como catedrático de Geografía entre 1919 y 1931. En estas tierras castellanas el pedagogo alicantino había descubierto en primera persona la cruda realidad de la enseñanza rural y aplicado las innovaciones pedagógicas aprendidas de sus maestros de la ILE (en especial, Manuel Bartolomé Cossío), ampliadas tras sus viajes y estancias por Europa, la Unión Soviética e Iberoamérica y que llevó al papel impreso de la *Gaceta* entre abril de 1931 y 1933.

Más interesante resulta averiguar el impacto local de la legislación en materia de enseñanza. Aunque van creciendo los estudios provinciales sobre el tema, son más escasos los que atienden al conflicto educativo con una perspectiva menos pegada al localismo. Una de las honrosas excepciones es el caso de Alicante, donde el pionero trabajo de Mónica Moreno⁽⁸⁶⁾ ha puesto al descubierto la especial incidencia de la pugna entre confesionalismo y secularización, cuyo balance en la materia puede servir de piedra de toque para otros territorios. La provincia natal y circunscripción electoral que llevó a Llopis a las Cortes representa ese resultado desigual, con elementos de ruptura y continuidad, de la ofensiva laicista republicana en materia educativa. Junto a los avances innegables afloraron las dificultades económicas de las arcas municipales y el pulso de las autoridades eclesiásticas (en especial de su obispo, Irastorza) o de las organizaciones seglares (asociaciones de Padres de Familia y parroquiales) para frenar el avance de la secularización y de la socialización de la enseñanza. Es reflejo, por último, de la actitud receptiva del profesorado de secundaria y de buena parte del magisterio por las innovaciones educativas pero también de su división en torno a la aplicación del laicismo así como de la escasa penetración social que tuvieron aquéllas.

En esta provincia levantina se aprecian las claras las limitaciones de la sustitución de la enseñanza religiosa (como obligaba el Decreto de 17 de marzo de 1932 del Ministerio de Instrucción Pública), de la escuela unificada y de la coeducación: a) la escuela laica no llegó a ganar el pulso a la confesional, merced a la creación de mutuas escolares y al cambio gubernamental⁽⁸⁷⁾; b) resulta un fiel exponente del contraste de la colabo-

ración de las autoridades municipales socialistas y radical-socialistas (de Elche y Alcoy, por ejemplo) frente al freno a las iniciativas gubernamentales de los consistorios conservadores (de Jávea o Denia); c) refleja la hipocresía a la hora de aplicar la legislación laicista a colegios religiosos no católicos, como ocurrió con la "Escuela Modelo", un colegio privado evangélico que siguió funcionando como tal pese a la oposición tanto de la Iglesia católica (que no aplicaba aquí su particular defensa de la libertad religiosa) como del sindicato socialista de maestros (FETE-UGT); y d) proporciona ejemplos del escaso cumplimiento de la Circular de la Dirección General de Primera Enseñanza de 12 de enero de 1932 (que prohibía los signos confesionales en las escuelas), como denunciaba la izquierda alicantina diez meses después de su entrada en vigor, así como de la diversa aplicación real de las incautaciones de bienes de los jesuitas⁽⁸⁸⁾.

Tras el paréntesis rectificador, el triunfo frentepopulista en las elecciones de 1936 dio lugar a un nuevo impulso para sustituir los centros docentes de las congregaciones religiosas, por orden del ministro de Instrucción Pública de 29 de febrero de 1936. Los inspectores de educación tenían que averiguar qué centros docentes congregacionistas podían ser sustituidos. Cuando dependió de ellos, como ocurrió en Valladolid, adoptaron una actitud prudente y sólo lo aconsejaron para el colegio de las hijas de Jesús (las "jesuitinas"), lo que dio lugar a un incidente sangriento del que más tarde hablaremos⁽⁸⁹⁾.

En otras ocasiones eran las propias autoridades municipales o los centros obreros quienes ocupaban los edificios religiosos, según la política de hechos consumados, para dedicarlos no sólo a escuelas sino a otros fines civiles y casas del pueblo; esto ocurrió, por ejemplo, en la localidad malagueña de Casares⁽⁹⁰⁾. Los gobernadores civiles eran bastante renuentes a estas soluciones pero sólo las prohibieron si implicaban su derribo o propuestas frívolas, como salas de baile; éste fue el caso del gobernador de Alicante, que frenó el celo anticlerical del consistorio alcoyano, donde su ayuntamiento, con una trayectoria particularmente anticlerical, se había incautado de algunas iglesias de la localidad⁽⁹¹⁾.

4.3.3. Las limitaciones gubernativas: enterramientos, procesiones y toque de campanas

Singularmente interesantes resultan todos aquellos aspectos dependientes de la autorización, disposición o extralimitación municipal a la hora de aplicar la legislación republicana en materia religiosa; comprobar la puesta en práctica la Ley de Secularización de Cementerios en cada localidad (incluido el nivel de los debates municipales, las ceremonias públicas del cambio de titularidad y del derribo de tapias, el alcance de los entierros civiles, la imposición de tasas a los enterramientos religiosos, etcétera), la propaganda municipal en torno a los matrimonios civiles, las multas a los sacerdotes por sermones de signo político, la obstaculización de desfiles procesionales y misas al aire libre, el uso de los crucifijos en las escuelas o en las ceremonias religiosas públicas, el control del toque de campanas, etcétera⁽⁹²⁾. Varias de estas medidas, en particular los impuestos al tañido de campanas y la celebración de los entierros católicos, fueron no sólo un medio de coerción, sino también un instrumento para mejorar las "las famélicas arcas de los ayuntamientos"⁽⁹³⁾. Lamentablemente, nos encontramos con demasiadas lagunas y una casuística demasiado amplia en un terreno como éste, tan abonado a las generalizaciones.

La actitud de gobernadores civiles y alcaldes resultaba especialmente significativa en el caso de los enterramientos. En Aragón, los gobernadores de Teruel y Huesca representaron las dos caras de la moneda: en el primer bienio, el turolense se mostró mucho más restrictivo que el oscense a la hora de permitir el ritual católico fuera del cementerio. En relación a los gobiernos municipales conviene hacer algunas matizaciones; aparentemente, habría que calificar de claramente anticlericales a los consistorios de Zaragoza, Teruel y Huesca por adelantarse a la propia Ley de Secularización de Cementerios en la eliminación de las tapias del cementerio, pues fueron derribadas en diciembre de 1931, pese a que la norma entró en vigor a finales del mes de enero de 1932. Pero las iniciativas concretas no son suficientes para tildar o no de anticlerical una corporación. Habría que estudiar a fondo sus actas municipales para corroborarlo y esto es una tarea aún pendiente de nuestra historiografía. Pongamos un ejemplo significativo. El ayuntamiento de Cuenca fue aún más precoz que los anteriores, ya que derribó la tapia en noviembre; sin embargo, el

estudio detenido de sus actas indica que fue muy lento en la aplicación de la ley y que muchas otras propuestas municipales en este sentido quedaron en papel mojado⁽⁹⁴⁾. Más interesantes para apreciar las dimensiones del conflicto en una escala *micro* resultan los municipios donde no existía un cementerio municipal y la Iglesia fue dilatando jurídicamente la expropiación del católico, dando lugar a situaciones tan rocambolescas como la que sucedió en Barbastro a fines de febrero de 1932, cuando los familiares de un muerto tuvieron que forzar la cerradura del cementerio por negarse el cabildo a autorizar su entierro en el camposanto⁽⁹⁵⁾. Muy probablemente hubo disputas en torno a la propiedad y la custodia de las llaves de los cementerios a lo largo de la geografía española, aunque ésta es otra de las cuestiones que deben afrontar futuras investigaciones; mientras tanto, debemos conformarnos con los escasos ejemplos que se han dado a conocer⁽⁹⁶⁾. Lo cierto es que, al iniciarse la guerra, quedaban muchos cementerios en manos de las parroquias, "bien porque muchos municipios se habían abstenido de intervenir en la cuestión, bien porque habían dejado expirar el plazo legal que marcaba la ley para instruir el expediente de expropiación"⁽⁹⁷⁾.

Frente a las celebraciones religiosas, proliferaron los actos profanos y las prácticas laicas. Los ferroviarios malagueños marcaron la pauta del impulso desacralizador de los desfiles públicos; el 1 de mayo de 1931, con motivo de una celebración de la Fiesta del Trabajo, sacaron a la calle una curiosa y simbólica alegoría de la República desfilando en una carroza, que discurrió en medio del entusiasmo de los manifestantes. La sustitución de la imagen de una Virgen por una matrona republicana, con los mismos atributos de belleza y pureza que aquélla, era vista como un escarnio por los católicos. Formalmente parecían un remedo de la religiosidad popular aunque, para los sectores más abiertamente laicistas, suponían una construcción cultural alternativa, frente a la vieja religión.

Especialmente atractivo resulta para el investigador el análisis de las diferentes actitudes de las corporaciones municipales frente a las procesiones de Semana Santa, las patronales y otras fiestas religiosas de rai-gambre. Se trata de uno de los aspectos más permeable a los tópicos, a sobredimensionar los casos más extremos y restrictivos. Sin embargo, puesto que su autorización estaba en manos de la autoridad gubernativa⁽⁹⁸⁾, previo informe de los respectivos alcaldes, su casuística es enorme.

El coste político que podía tener la negativa a autorizar los pasos procesionales no podía ser lo mismo, por ejemplo, en ciudades de gran tradición semanasantera como Sevilla, Granada, Zamora, Valladolid o Cuenca (donde disfrutaban de un enorme participación popular) que en Galicia, que representaba el polo opuesto. Por otra parte, la aplicación de la normativa republicana a las fiestas patronales resultó complicada por la estrecha simbiosis entre lo religioso y lo profano o las dificultades para buscar una alternativa viable para aglutinar a la comunidad. Lo más visible en las fiestas religiosas fue la quiebra de la plena colaboración que autoridades locales y provinciales habían tenido tradicionalmente, pues la normativa republicana prohibía la presencia oficial de aquéllas a los actos religiosos así como su financiación pública; su incumplimiento estaba sancionado. Sin embargo, a la diversidad territorial hay que añadir la cronológica, pues la situación se normalizó prácticamente en el bienio radical-cedista y se radicalizó de nuevo en 1936.

El caso aragonés⁽⁹⁹⁾ suele citarse como uno de los más conflictivos y se da por sentado que las autoridades impidieron la salida de los desfiles procesionales de manera generalizada. La propia capital, Zaragoza, contaba con antecedentes laicizadores en la primera década del siglo XX, cuando un consistorio mayoritariamente republicano había frenado la presencia corporativa de sus miembros en determinadas ceremonias religiosas; la suspensión de las fiestas del Pilar en Zaragoza, en octubre de 1931, parece abundar en esta idea. También la actitud del gobernador de Huesca, que vetó el 19 de julio de 1931 cualquier manifestación pública religiosa sin autorización previa; al parecer, su decisión⁽¹⁰⁰⁾ estuvo motivada por los incidentes ocurridos tres días antes en una procesión y justificó su actitud en que la vía pública era "de todos" y no podía ser monopolizada ni ser utilizada con alarde de ostentación, lo que hay que encuadrar en el debate sobre el nuevo marco de relaciones Iglesia-Estado que estaba poniéndose en marcha. Especialmente significativa fue la ausencia de desfiles procesionales en 1933 (año en que coincidió el 14 de abril con el Viernes Santo) en las tres capitales aragonesas y pueblos de la importancia de Calatayud, Alcañiz o Jaca, entre otros. Pero Pilar Salomón confiesa desconocer si, en algún caso, pudo deberse a la iniciativa de alguna cofradía (Huesca y Zaragoza en el Viernes Santo de 1932) por motivos políticos o por temor a perturbaciones del orden público. En líneas gene-

rales parece que los gobernadores de Zaragoza y Huesca fueron menos restrictivos que el de Teruel a la hora de conceder el permiso a los actos religiosos públicos si contaban con la autorización de los respectivos alcaldes. Y algunos de éstos fueron especialmente beligerantes a la hora de informar negativamente, como el de Alcañiz; aquí, a pesar del cambio gubernamental a fines de 1933, su alcalde se siguió oponiendo a la celebración de las procesiones de Semana Santa de 1934 y fue el propio gobernador el que hizo posible que salieran los pasos a la calle al conceder una autorización conjunta para toda la provincia de Teruel. En ese último año se notó un cambio sustancial en la normalización de los actos religiosos en Aragón (en realidad, en toda España) que aún fue mayor en 1935, en que incluso las autoridades participaron asiduamente para realizar su solemnidad, algo que se quebró, obviamente, en 1936.

En la vecina Rioja también fueron prohibidas numerosas procesiones entre marzo y septiembre de 1932 (treinta y nueve, según los cálculos de Carlos Gil Andrés), la mayoría en los pueblos cercanos a la línea del Ebro, al parecer bajo la excusa de que no se produjera una alteración del orden público. Sin embargo, la actuación de los ediles reflejó aquí una variedad que pudo hacerse extensiva a otros territorios españoles, pues el Gobernador tuvo que actuar tanto contra quienes prohibían sin motivo las procesiones (reprendió al alcalde de Calahorra) como contra quienes acompañaban como autoridades los desfiles no autorizados (buena parte de la corporación municipal fue suspendida por ese motivo en Baños de Río Tobía). Cuando en 1934 fueran de nuevo permitidas la mayoría de las procesiones, los problemas recaerían en aquellas corporaciones que no prestaron su colaboración, como el alcalde de Alfaro, quien presentó su dimisión tras ser desautorizado por el gobernador, al negarse a conceder permisos a las cofradías religiosas⁽¹⁰¹⁾.

La situación en Andalucía no fue tan restrictiva respecto a los desfiles procesionales, sobre todo en la festividad de Semana Santa, aunque se necesitarían más estudios empíricos para valorar su verdadera dimensión. En cualquier caso, la limitación del recorrido de algunos pasos al recinto eclesial (documentados, por ejemplo, en Granada) y la aplicación de la normativa laicista, que prohibía las subvenciones de antaño o la presencia en los desfiles de los cargos electos, deslució notablemente su esplendor tradicional. Y, como en algunas capitales aragonesas, hubo algún

ejemplo (el Viernes Santo de 1932 en Sevilla) en que la ausencia de pasos en las calles se debió, como se comentará más adelante, a la decisión de las propias cofradías, pese a la insistencia de las autoridades en sentido contrario.

Se conocen otros casos excepcionales -cuyo posible efecto contagio es difícil de valorar mientras no progresen las investigaciones al respecto en localidades y comarcas aún poco exploradas-, que respondieron a iniciativas especialmente valientes que ponen en cuestión el supuesto y generalizado espíritu vengativo de la izquierda de la época. El más ilustrativo lo protagonizó el alcalde socialista de Baeza, que supo prevenir los conflictos por temas religiosos en mayo de 1931 y, en los meses posteriores, actuó con tal tacto que recibió la felicitación de los concejales monárquicos; demostró su mesura al trasladar el monumento al Sagrado Corazón de una plaza pública a una iglesia (para evitar cualquier acto violento) y, sobre todo, en la Semana Santa de 1933 (en la que coincidieron la festividad del Viernes Santo con el aniversario de la República y hubo disturbios en varias localidades españolas), al reservar la vía pública por la mañana a las celebraciones republicanas y por la tarde a las procesiones⁽¹⁰²⁾. De manera muy diferente se planteó y resolvió un conflicto similar en la localidad murciana de Yecla, pues la coincidencia de un festejo religioso y una manifestación obrera se resolvió por el gobernador civil de manera salomónica, pero menos imaginativa, al prohibir ambos⁽¹⁰³⁾. Más estrañaria fue la "ocurrencia" del consistorio vizcaíno de Baracaldo de organizar bailes en la plaza de Villalonga el Viernes Santo de 1932, que degeneró en la disolución de los asistentes por algunos jóvenes armados⁽¹⁰⁴⁾.

Va siendo cada vez más conocida la actitud de las autoridades respecto a las manifestaciones públicas de culto durante la Segunda República en las provincias que actualmente componen Castilla-La Mancha. Salvo en Albacete -donde hubo muchas dificultades para las procesiones en el primer bienio y problemas puntuales en 1936⁽¹⁰⁵⁾-, el resto del territorio no parece que tuviera especiales problemas para la celebración de los actos públicos de carácter religioso antes de 1936. En Cuenca, las procesiones de Semana Santa, de especial valor turístico, discurrieron sin incidentes⁽¹⁰⁶⁾ y contaron incluso con subvenciones municipales a la Cámara de Comercio para que las organizara entre 1932 y 1935 (aunque el con-

sistorio negó la presencia gratuita de la banda de música), siendo autorizadas también en 1936 con el argumento de que eran fiestas más profanas que religiosas. En Toledo, una procesión tan arraigada como la del Corpus no tuvo especiales problemas para desfilar durante la República, pero hubo que esperar a 1935 para que se celebrara con verdadera solemnidad, boato y participación de los fieles, paliando así la falta de representación oficial de años anteriores⁽¹⁰⁷⁾.

En la provincia de Alicante, lo más significativo ocurrió con el amago de suspensión de las fiestas de la Asunción en Elche, en agosto de 1931, que provocó la amenaza de dimisión del alcalde (dispuesto a suprimir la procesión), pero que se celebró finalmente con la protección de la Guardia Civil⁽¹⁰⁸⁾, lo que demuestra, una vez más, la importancia de las decisiones gubernativas en cada caso. En Badajoz parece que se prohibieron procesiones pero desconocemos detalles concretos⁽¹⁰⁹⁾.

El año 1932 no sólo fue problemático para las manifestaciones públicas de culto. También se caracterizó por una especial tensión entre las autoridades municipales y las religiosas en Andalucía⁽¹¹⁰⁾ y, en menor medida, en La Rioja, en especial tras el fallido golpe de estado de Sanjurjo, que coincidió con una nueva oleada de anticlericalismo callejero. Las medidas más comunes aplicadas por las corporaciones locales andaluzas fueron la prohibición de lucir símbolos religiosos en las fachadas (Málaga), la imposición de gravámenes a los entierros católicos (Marbella), la limitación del horario del tañido de las campanas (Dos Hermanas, Jaén, Cartagena); no faltaron tampoco las clausuras de algún colegio católico (de las hermanas de la caridad de Nerva) y, sobre todo, multas a sacerdotes (en Zalamea, por publicar un artículo contra el matrimonio civil). Hubo también propuestas extravagantes, como la "laicización de la corte celestial" en Huelva (consistente en privar del prefijo "san" a los santos del callejero) que, contempladas desde la distancia del tiempo, aportan una notable dosis de comicidad a un asunto que se suele situar en una perspectiva mucho más dramática. En La Rioja encontramos también ejemplos de gravámenes a las campanas (Santa María) o la prohibición de su volteo durante las fiestas patronales (Calahorra), lo que provocó no pocas protestas oficiales y recursos por parte del vicario de la diócesis contra los alcaldes de ambos municipios y de Pradejón⁽¹¹¹⁾.

Son algunas muestras de un clima de tensión difícilmente mensura-

ble, en gran parte sobredimensionado por rumores y noticias de otros lugares, que obligó a puntualizar a gobernadores como el de Sevilla que, por no ser actos de culto público, no necesitaban autorización los entierros o la conducción del viático. A ello contribuían medidas escrupulosamente laicizadoras, pero intolerables para la Iglesia, como el apoyo municipal a la desacralización del nacimiento o la muerte y el impulso del matrimonio civil. Evidentemente, eran los pueblos de mayor tradición libertaria los que más presionaban a sus autoridades al respecto; un fiel exponente es el caso de Grazalema, donde se generalizaron nombres como Acracia, Libertad, Salud o Germinal en su Registro Civil, en detrimento, claro está, de los del santoral católico.

Que no hubiera un conflicto especialmente fuerte entre las autoridades municipales y religiosas en las principales ciudades castellanas no implica la ausencia de incidentes. Estos fueron puntuales en Castilla-La Mancha, aunque también aquí algunos de sus templos sufrieron algún tipo de prohibición al culto por orden de la autoridad civil; esta medida fue aplicada a la ermita conquense de San Antón en mayo de 1932, de titularidad municipal, por la denuncia de homilías de contenido político⁽¹¹²⁾. Y en la localidad albacetense de Madrigueras, las autoridades prohibieron el toque de campanas y multaron al sacerdote por el contenido de sus homilías. No parece que tuvieran demasiado éxito los obispos en sus campañas para orientar a los sacerdotes hacia prédicas de contenido estrictamente religioso, pues denuncias sobre sermones en los que se vertían ataques o propaganda contraria a la República se dieron en otros municipios, como Villarrobledo⁽¹¹³⁾.

Las medidas desacralizadoras, iniciadas en 1931 e interrumpidas durante el bienio radical-cedista, se incrementaron notablemente tras el triunfo electoral del Frente Popular. Entre ellas, la limitación del toque de campanas y de los entieramientos católicos. Como ocurrió en la primera legislatura, los gobernadores frenaron en la medida de sus posibilidades algunas iniciativas de los alcaldes, aunque éstas fueron tantas que difícilmente podían dejarlas sin efecto⁽¹¹⁴⁾. Un buen ejemplo lo encontramos en Aragón, donde el toque de campanas había provocado cierta tensión entre autoridades civiles y religiosas ya en época prerrepUBLICANA y cuyas limitaciones habían sido rebajadas en el primer bienio porque la autoridad civil o judicial había concedido sistemáticamente la razón al clero

respecto a su uso y actividad; sin embargo, el triunfo electoral del Frente Popular dio nuevos bríos a ayuntamientos como el de Barbastro, que llevaba tiempo esperando la coyuntura adecuada para aplicar esta medida restrictiva⁽¹¹⁵⁾.

Las procesiones de Semana Santa y del Corpus fueron desautorizadas por muchos alcaldes y gobernadores, aprovechando las limitaciones del ministerio de Gobernación que, en vísperas electorales (las elecciones de compromisarios se celebraban el 26 de abril de 1936), había restringido las manifestaciones por la vía pública. Eso es lo que hicieron, por ejemplo, algunas autoridades municipales malagueñas, que prohibieron cualquier desfile de signo religioso en Marbella, Ojén y Jimera de Libar⁽¹¹⁶⁾. Su plano punitivo se reflejó de manera harto elocuente en la nueva oleada de multas a sacerdotes, religiosos y seglares por criticar al régimen republicano o protestar airadamente por estas medidas⁽¹¹⁷⁾.

4.4. La movilización católica contra el laicismo

La ofensiva laicista republicana aprovechaba la postración religiosa del país, marcada por una caída en el número de vocaciones, el envejecimiento del clero y la débil preparación recibida en los seminarios desde hacía algunas décadas, agravada aún más tras el cambio político operado en 1931.

La situación del clero empeoró notablemente durante el lustro republicano. Al descenso del número de sacerdotes se vinieron a sumar otros contratiempos, si cabe más importantes, tanto de carácter moral y psicológico (por el hostigamiento en algunos municipios) como material (debido a su creciente empobrecimiento). Los fieles, que tenían en sus manos paliar en lo posible las consecuencias de la drástica reducción del presupuesto de culto y clero, no se mostraron demasiado generosos con las necesidades económicas de los eclesiásticos, bien por la pobreza de los pueblos, bien por la falta de costumbre. Fue precisa una drástica reorganización diocesana y el traslado de curas de municipios pequeños o pobres a otros mayores para hacer frente a los malos tiempos. Ni siquiera la Ley de Haberes Pasivos de 1934, demasiado cicatera, pudo evitar sus estrecheces económicas.

Por todo ello, se observó una fuerte reducción del número del clero secular durante estos años en la mayoría de las diócesis españolas (anexo

2). El cuello de botella empezaba en los centros de formación, donde se contabilizaban 5.430 seminaristas menos en 1934 que en 1930; se perdieron así cuatro de cada diez vocaciones⁽¹¹⁸⁾. No obstante, su distribución territorial tuvo poco que ver con la mayor o menor movilización anticlerical y la sensación de "persecución", pues las más perjudicadas fueron las "pacíficas" archidiócesis de Santiago, Valladolid y Tarragona, mientras que las de Sevilla o Granada -que habían protagonizado numerosos motines anticlericales- tuvieron un descenso menor. Sólo las diócesis de Ávila y Mondoñedo consolidaron su número y unas pocas (Barcelona, Orihuela, Osma, Santander y Zaragoza) lo incrementaron.

Algunos estudios regionales ilustran la crisis religiosa referida. El progresivo descenso de las vocaciones en la sede primada, estudiada por Leandro Higueruela⁽¹¹⁹⁾, había llevado a una creciente desatención de la feligresía toledana -el número de fieles por sacerdote duplicaba la media nacional-, lo que se traducía en unos índices de cumplimiento pascual y asistencia a misa bajos, así como una piedad externa débil, si se atiende a la aportación económica de los fieles en las colectas.

Peor aún era la situación en la diócesis cartagenera, investigada por Luis Miguel Moreno, pues el número de creyentes por clérigo era el triple de la media nacional y su avanzada edad, procedencia (eminente rural) y mentalidad (más habituada a una España confesional) lo incapacitaba para entender las transformaciones sociales y políticas de los años treinta. Por otra parte, el caso de Cartagena-Murcia -cuyo plan diocesano para recaudar con las aportaciones de los católicos los ingresos que durante la República negaba el Estado era de una meticulosidad ejemplar-, evidencia la inviabilidad de la Iglesia para autofinanciarse, dadas las penurias económicas que pasaban las clases populares⁽¹²⁰⁾.

José Ramón Rodríguez Lago⁽¹²¹⁾ ha cuantificado el descenso del número de sacerdotes gallegos durante la República en una proporción diez puntos superior a la media nacional, con especial incidencia en las diócesis de Tuy y Santiago. Y fue aún mayor la reducción de vocaciones de seminaristas cuando el sacerdocio dejó de ser la vía de ascenso social de antaño.

En un contexto como éste, marcado por una profunda crisis religiosa y con la percepción de sentirse perseguida por las autoridades republicanas, era esencial para la Iglesia que los católicos echaran un pulso al

Gobierno laicista y mostraran su fuerza promocionando actividades de culto, fomentando organizaciones de apostolado e impulsando la prensa afín. Bienvenidas serían también las manifestaciones de piedad.

Los ecos de las elecciones Constituyentes y las primeras medidas laicistas republicanas tuvieron, como contrapartida, una oleada de visiones nocturnas, de apariciones marianas que oraban por España, en varias poblaciones vascas y navarras (territorios muy imbuidos de un catolicismo acendrado y una intensa vida religiosa) y que se propagaron a Cataluña y al norte de Castilla. La más importante tuvo lugar en la ladera de un monte cercano a Ezkioga, en el Goiherri guipuzcoano, el 29 de junio de 1931; fue al día siguiente de ser convocados los españoles mayores de edad a las urnas para elegir, por primera vez, de manera libre, un parlamento democrático. La supuesta visión de la Virgen María por dos niños tuvo tal repercusión social y mediática que parecía consolidar en España un lugar de peregrinación parangonable a sus vecinas Francia (Lourdes), Portugal (Fátima) e Italia (Loreto), algo que anhelaban los católicos para revitalizar la devoción en unos tiempos tan difíciles.

Centenares de nuevos videntes atrajeron a miles de visitantes con espectáculos nocturnos masivos. El antropólogo William A. Christian⁽¹²²⁾, que ha estudiado concienzudamente el fenómeno de masas que se desató en Ezkioga, ha cifrado en un millón los visitantes que se acercaron a la zona en menos de un año, de todas condiciones sociales. Reproducía, en líneas generales, un modelo repetitivo de experiencia colectiva en países católicos: las visiones de lo divino, que pone en contacto a vivos y muertos, trasladando expectativas a los creyentes y extendiéndose a lugares muy lejanos merced a los medios de comunicación. Por otra parte, venía a dar voz a personas de baja extracción social y a reflejar las esperanzas y angustias de una sociedad en transformación.

Más allá de las cuestiones y motivaciones puramente espirituales y antropológicas, el fenómeno de las visiones fue adquiriendo tintes cada vez más complejos. Como los videntes se pusieron en contacto con creyentes influyentes de lugares lejanos y predijeron una guerra civil y el advenimiento del reino de Cristo, se impregnó de fuertes connotaciones políticas, utilizándose como base de reafirmación del catolicismo y de oposición a la República, debido a los anhelos de sus peregrinos y seguidores. En primer lugar, encontró un gran eco entre sectores sociales,

políticos y eclesiásticos nostálgicos de un pasado rural en trance de desaparición. Tuvo buena acogida entre los católicos más conservadores, indignados ante el progresivo proceso de secularización y la ofensiva anticlerical. También en el seno del nacionalismo vasco, dado el entorno de las apariciones y las características de los visionarios, habitualmente vascoparlantes, por lo que la prensa afín se aventuró a interpretar el fenómeno como una prueba del amor de Dios por el pueblo vasco. Desde Euskadi dio el salto a Cataluña; el obispo de Barcelona (el navarro Manuel Irurita) se cargaba ahora de razones para reforzar el culto de la Madre Ràfols, una monja aragonesa del siglo XVIII que habría profetizado las calamidades que azotarían al país por estas fechas; incluso el propio presidente de la Generalitat, Maciá, se vio concernido por este asunto.

Pero se le acabó yendo de las manos a quienes habían utilizado este fenómeno espiritual con otros fines. Conforme su repercusión iba en aumento, se percibía un progresivo trastoque del orden social -eran los niños los que daban órdenes a sus padres, las mujeres a sus maridos y los criados a sus señores- que empezaba a resultar peligroso o contraproducente. La propia Iglesia se negó a bendecir oficialmente unas visiones masivas que podían volverse contra ella y en las que se estaban detectando ciertos milagros fraudulentos. En apenas un año se pasó de la percepción de prodigo a una suerte de vergüenza colectiva que se ha proyectado hasta la actualidad. Los videntes pasaron de "proféticos" a "chalados". El movimiento finalizó en el verano de 1932, al confluir los intereses políticos y los religiosos; el gobernador civil de Guipúzcoa tomó medidas drásticas de orden público y el obispo Múgica (desde el exilio) prohibió a los videntes ir al lugar de las apariciones.

En la vecina Navarra se iba gestando, mientras tanto, un discurso político antirrepublicano que utilizaba formas de religiosidad tradicional con un sentido profano; Pamplona iba preparando el caldo de cultivo que la situaría como "la nueva Covadonga insurgente" en julio de 1936. Aunque, en opinión de Javier Ugarte⁽¹²³⁾, resulta un ejemplo extrapolable a otras ciudades medianas sometidas a una serie de cambios económicos y culturales que disgustaban a la vieja élite local, el caso navarro añade un elemento diferenciador: la presencia de un carlismo commocionado ante la escenificación de la revuelta popular del 14 de abril, que puso en mar-

cha desde entonces "un estado de agitación de masas y espíritu violento y místico de cruzada contra la República (origen directo del Requeté)". La festividad de San Francisco Javier, patrono de Navarra, el 3 de diciembre de 1931, se convirtió en alegoría política del antirrepublicanismo más básico; fue todo un símbolo del salto cualitativo experimentado por lo que era una simple costumbre (un *habitus* en términos sociológicos) de religiosidad popular de los pamploneses, convertido entonces en un sistema de valores (un *ethos*) explícito de la identidad ("catolicidad y navarridad"). Como las autoridades municipales tenían prohibido presidir las manifestaciones de culto, en aplicación de la legislación laicista, se sumaron los alcaldes monárquicos de los principales municipios navarros y los ex diputados forales (dinásticos, carlistas e, incluso, el nacionalista Irujo, futuro ministro de la República durante la guerra) para dar la solemnidad que requería la procesión. Y el acto se preparó con detalle: coreografía, dramatismo ambiental, escenografía, ropaje y rito barroco para representar la confraternización con solemnidad y emotividad. Se trataba de transmitir el mensaje de que la comunidad pamplonesa homenajeaba al santo según marcaba la tradición como desafío a una legalidad laicista dirigida "contra el ser más íntimo de Navarra"; el gesto alegórico de que se recomponía "la comunidad, rota por la República" necesitaba una resonancia de la que se ocupó la prensa confesional, transmitiendo la imagen de que Navarra era el núcleo de una España que se justificaba en su catolicidad. El éxito de esta estrategia de comunicación "transformó el discurso autoritario y de *guerra civil* que ya había sido formulado en 1931, en imagen alegórica y concreta, fácilmente comprensible para la población (...) [para] conectar con el *ethos* tradicionalista". A través de este uso profano de los múltiples actos religiosos y festivos tradicionales fue calando socialmente la "defensa de la catolicidad y la navarridad supuestamente puestas en peligro por la República. Y utilizarla, finalmente, como argumento en el *asalto al poder* de julio de 1936". El desenlace final fue que Pamplona se volcó "festivamente" con los voluntarios que iban al frente para luchar contra la República en 1936.

Los actos de culto y las apariciones no bastaban. La ofensiva laicista debía contenerse con el concurso de los seglares bajo la dirección de la jerarquía. Pasar de una táctica defensiva a otra recristianizadora necesitaba el concurso del movimiento católico y también de un clero preparado

para incorporar las novedades en su acción parroquial. A tal fin se creó la Casa del Consiliario en Madrid y cursos para consiliarios. Se trataba de "reconquistar la escuela" y recuperar el protagonismo perdido por la Iglesia católica, que no sería posible sin la presión de las asociaciones piadosas.

Para el primero de esos objetivos se impulsaron las asociaciones de Padres de Familia. Integradas por seglares para la defensa de la moralidad y la educación católicas, se convirtieron desde el nacimiento de la Confederación de Padres de Familia, a fines de 1931, en un instrumento de la estrategia eclesial para contrarrestar el laicismo imperante, fundar escuelas católicas y, llegado el caso, ser cantera de las futuras uniones diocesanas de hombres en diferentes diócesis. Conocemos bien la Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid gracias a Enrique Berzal⁽¹²⁴⁾; para este joven historiador, dicha asociación se convirtió en una suerte de "ejército laico" o "ejército de la moralidad" en manos del arzobispo Gandásegui, con el objetivo de socializar a la población en los valores de la cristiandad. En una línea parecida, propagandística y reivindicativa de la educación religiosa, trabajaron la Asociación Católica de Padres de Familia de Cuenca⁽¹²⁵⁾ y L'Associació Catòlica de Pares de Familia de Palma de Mallorca⁽¹²⁶⁾. No obstante, la atención historiográfica que han recibido estas asociaciones en el terreno diocesano dista mucho de su importancia real; se trata de uno de los temas que conviene retomar en investigaciones próximas para comprender las verdaderas dimensiones de la movilización confesional.

Tampoco abundan los estudios territoriales sobre la organización piadosa más importante, Acción Católica, durante los años de la República, aunque se están notando avances significativos en los últimos tiempos, como ha quedado patente en la reciente celebración de un Seminario internacional sobre "La Acción Católica en la Segunda República" en la Universidad de Alcalá de Henares, a iniciativa de Feliciano Montero⁽¹²⁷⁾.

Las juntas diocesanas de Acción Católica, claves en el modelo centralizado y jerárquico de sus anteriores bases (de 1926) habían empezado a ponerse en marcha en 1927 en algunas diócesis (Cádiz-Ceuta, Huesca, León o Santander), aunque la mayoría lo hicieron durante la Segunda República (Anexo 5). En realidad, las pioneras habían resultado las unio-

nes diocesanas de mujeres; en 1931 había unas catorce y se duplicaron a partir 1934, debido a la celebración de la asamblea de fusión de las organizaciones preexistentes⁽¹²⁸⁾. También fueron tempranas en su constitución las dos ramas juveniles, que ya disponían en 1927 de una masculina, en Santander, y otra femenina, en Oviedo, siguiéndole, en los primeros años de la República, la mayor parte de las diócesis. Mucho más tardía fue la organización de la rama de hombres; antes de la guerra apenas había tres, en Gerona, Zaragoza y Tortosa⁽¹²⁹⁾.

Pese a que la *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica* (1943) señala la existencia de una rama diocesana de hombres en Mallorca en una fecha tan temprana como 1932, se trata de un error, como ha demostrado Joan Matas⁽¹³⁰⁾, pues los varones estaban encuadrados en la Unión de Derechas⁽¹³¹⁾ o en la Acción Popular Agraria y no necesitaron ponerla en marcha. En la etapa prerrepUBLICANA, la AC mallorquina contaba con una Junta diocesana (nacida en 1928 y dirigida por políticos de la Unión Patriótica y otros de origen conservador) y una Federació Balear d'Estudiants Catòlicos (desde marzo de 1930), que seguía el modelo existente en casi todas las provincias españolas. Tras pasar unos meses de desconcierto, el asociacionismo católico mallorquín despertó merced al nacimiento de l'Acció Catòlica de les Dones (a fines de 1931) así como de la Federació Diocesana de Acció Catòlica y la Joventut Masculina (el 10 de noviembre de 1932). Pues bien, contando con los partidos mencionados, los sindicatos confesionales y AC, la Iglesia católica puso en marcha un sistema de defensa para articular nuevas formas de dominación indirecta y reconstruir su hegemonía en la sociedad civil durante el segundo bienio. En este último período, AC vivió su etapa más propagandística y "parapolítica", a partir de la aparición de la Joventut femenina (nacida en Lluc, el 10 de junio de 1934) y la celebración de varias asambleas diocesanas, entre 1935 y los primeros meses de 1936, de la ramas de mujeres y las dos de jóvenes.

La Acción Católica de Valladolid fue fiel reflejo de la personalidad de su prelado y un buen exponente también del papel "parapolítico" al que hemos hecho mención. Fiel a la actitud posibilista, Gandásegui fue capaz de situar a la AC vallisoletana en una posición de moderación y neutralidad frente a los poderes constituidos sin descuidar su tarea recristianizadora y promotora de élites capaces de influir en la política "en un senti-

do cristiano". Bien evidentes fueron al respecto las conclusiones de la "Gran Semana de Acción Católica", celebrada en enero de 1934, encaminadas a compaginar el papel de AC como organización estrictamente religiosa sin renunciar a ser cantera de futuros políticos; de esta manera, Enrique Berzal⁽¹³²⁾ la ha caracterizado como "muñidora de líderes políticos" que defendieran los intereses de la Iglesia desde Acción Popular-CEDA o a través de agrarios independientes como Royo Villanueva. La cronología de la AC vallisoletana se inicia en 1929 con la constitución de la Junta Diocesana y la Unión Diocesana de Mujeres pero es verdaderamente el año 1933 el que marca su verdadero empuje, pues es entonces cuando se organizan de manera más activa las mujeres y cuajan las organizaciones juveniles. Un año antes, en 1932, había arrancado la Juventud Obrera Católica de Valladolid, la primera JOC española que se basaba en el patrón belga, aunque contaba ya con antecedentes en la ciudad desde 1916. En vísperas de la guerra, en marzo de 1936, nació la rama de Hombres, a partir de la Asociación de Padres de Familia.

Cataluña ofrece elementos diferenciadores. Al proclamarse la República, la influencia social de la Acción Católica era prácticamente nula, en opinión de Francisco Martínez Hoyos, y hubo que esperar a 1935 para que se promulgaran los estatutos de las cuatro ramas. Profundos recelos levantó en el resto de la Acción Católica Española la creación de una junta archidiocesana en 1936, que abarcaba la provincia eclesiástica tarraconense, pues este organismo intermedio fue interpretado en clave antiespañolista y de ruptura de la necesaria unidad de ACE. Las discrepancias en su seno, entre nacionalistas y anticatalanistas, y la percepción de ser una institución "forastera" no favorecieron precisamente el despegue de AC en el Principado. Pero el mayor lastre para su desarrollo fue la competencia de los fejocistas (Federació de Joves Cristians), que, en vísperas de la guerra, sumaban alrededor de veinte mil miembros; sólo en la diócesis gerundense se constituyó como rama juvenil de AC pero, en los restantes casos, hubo duplicidad en el movimiento juvenil católico, generando envidias y tensiones. Ha sido habitual recurrir a la imagen estereotipada de un fejocismo progresista y renovador del catolicismo que estudios recientes han cuestionado y recolocado en una órbita cercana a un nacionalcatolicismo a la catalana⁽¹³³⁾. En realidad, los fejocistas se confesaban cléricales y desconfiaban de la democracia si

implicaba que se prescindiera de Dios. En 1936, su apuesta por la recristianización de la sociedad a todos los niveles, su radicalización política y el disgusto ante el triunfo del Frente Popular homologaba esta organización con las restantes del movimiento católico español; aunque su apuesta por el nacionalismo catalán les trajo serios problemas con la jerarquía española, que no fueron más allá por la "protección" que recibieron de Vidal i Barraquer⁽¹³⁴⁾.

Salvo las juventudes obreras de Valladolid, Cataluña o Cádiz, el resto distaba de seguir propiamente la metodología JOC⁽¹³⁵⁾. En Galicia⁽¹³⁶⁾ aquéllas fueron muy débiles, frente a la fortaleza demostrada por las Juventudes Católicas o la Federación de Estudiantes Católicos, que experimentaron desde 1932 un notable crecimiento, tras el ingreso de una serie de asociaciones fundadas anteriormente por las congregaciones religiosas, y fueron la base de la expansión de Acción Católica gallega. Su implantación fue básicamente urbana (con preferencia en las diócesis de Santiago y Tuy) y aunque no pudo llegar a los núcleos más pequeños de población, las organizaciones afines a la CEDA cubrieron este hueco.

Sevilla contaba con un movimiento católico consolidado desde principios de siglo. Impulsado en sus orígenes por el cardenal Spínola y continuado por sus sucesores, Almaraz e Ilundáin, tenía entre sus principales hitos el impulso de la Liga Católica (cuyas vicisitudes y evolución, entre 1901 y 1923, han sido estudiadas por Ruiz Sánchez⁽¹³⁷⁾) y la Juventud Católica (nacida de manera paralela a la ACN de Madrid). Sin embargo, la implicación directa de su cardenal sufrió un cierto parón en el corto período en que Segura tomó las riendas de la Acción Católica. Expulsado el primado del país, Ilundáin recobrará su vitalidad a partir de 1933, contando ahora con las nuevas bases y el protagonismo de su rama femenina.

Tenemos también informaciones parciales sobre las provincias manchegas. La llegada de Gomá a la archidiócesis primada se tradujo en la búsqueda de acciones para recuperar el terreno perdido por el catolicismo en su lucha contra la política laicista del Gobierno de la República⁽¹³⁸⁾. De su mano, se asistió a un impulso del asociacionismo católico con la finalidad movilizar a los creyentes en organizaciones de apostolado y mostrar así la fuerza de un catolicismo que, desde el poder republicano, se decía estar en retroceso. Para acabar con la ignorancia religiosa de los

feligreses se emprendieron iniciativas variadas, desde el cuestionamiento del método catequético (demasiado memorístico hasta entonces) hasta el fomento de asociaciones piadosas, el incremento de las predicaciones y el impulso de las misiones populares. Para comprender la importancia de AC, valgan las palabras del entonces obispo de Ciudad Real, Narciso Esténaga, que la calificaba como "el único remedio contra el cáncer del paganismo, que destruye a la sociedad y la retrograda vertiginosa a tiempos muy lejanos, los del imperio de la fuerza y de la materia"⁽¹³⁹⁾.

Ya hemos aludido en páginas anteriores a la manera tan particular que tenían las organizaciones seglares de entender el "apoliticismo". Los ejemplos territoriales demuestran aún más esta tesis. Recordemos el escaso número de ramas masculinas de AC por estar los hombres encuadrados en algún partido confesional. Por otra parte, la estrecha relación entre la Acción Católica de Mujeres y Acción Popular está constatada en Zamora y Zaragoza, donde aparecen, respectivamente, dirigentes locales de aquélla en mítines de AP e incluso una doble militancia. Aún más evidente resulta en Sevilla la integración de Acción Ciudadana de la Mujer (nacida en enero de 1932) en AP⁽¹⁴⁰⁾. En Galicia, las agrupaciones femeninas y los Propagandistas coordinaban las políticas comunes entre las diversas tendencias políticas del catolicismo español mientras las organizaciones juveniles sufragaban los gastos de algunos mítines derechistas en La Coruña o nutrían las filas de los partidos derechistas⁽¹⁴¹⁾. En Marbella, la doble militancia de algunos de miembros de AC sirvió de pretexto para llevar a la cárcel a grupos de jóvenes católicos de filiación falangista o cedista en la primavera de 1936, acusados de resistencia armada a la República⁽¹⁴²⁾.

Se han documentado también ejemplos de las estrechas relaciones del clero con las organizaciones derechistas. En Zamora, se produjo una afiliación masiva de eclesiásticos, siendo el quince por cien de los afiliados a AP sacerdotes del clero parroquial o del cabildo catedralicio⁽¹⁴³⁾. Algunos gobernadores, como el de La Coruña, tuvieron que prohibir la propaganda política de los párrocos⁽¹⁴⁴⁾. El propio cardenal Tarancón dirá años después que se tenía la percepción de que la CEDA era el partido de los sacerdotes⁽¹⁴⁵⁾. Y había obispos verdaderamente militantes, incluso involucrados en la propia conspiración, como el de Cuenca, monseñor Laplana, a juzgar por la información que relató su hagiógrafo,

Cirac Estopañán; según este sacerdote y catedrático de la universidad de Barcelona, Laplana, que tenía una relación privilegiada con el cardenal Segura (que pasaba temporadas en la ciudad de las Casas Cogadas), se implicó desde 1931 en actividades políticas, encargando a un canónigo la organización y propaganda de la "política patriótica" en la provincia, y jugando un papel decisivo en la negociación, a través del general Fanjul, diputado agrario, para presentar a José Antonio Primo de Rivera como candidato en la convocatoria electoral de mayo de 1936⁽¹⁴⁶⁾.

Por si quedaba alguna duda al respecto, estudios locales como el de M^a Concepción Marcos⁽¹⁴⁷⁾ para Castilla y León han demostrado la indisolubilidad entre dos principios como "religión" y "propiedad", herencia de los tiempos de la monarquía alfonssina que se proyecta durante la Segunda República para facilitar la complementariedad de los programas y la alianza electoral de católicos y agrarios. Se trataba de definir un programa básico dirigido a asegurar la unidad interna y fácilmente comprensible para sus bases electorales. El resultado fue la elaboración de una ideología movilizadora que, contando con el altavoz de la prensa, acabó decantando el voto mayoritario hacia la derecha tanto en 1933 como en 1936.

Una vez al año, las respectivas juntas diocesanas celebraban el "Día de la Prensa Católica". Formaba parte de la ofensiva eclesiástica contra todo pensamiento autónomo del magisterio de la Iglesia y, en especial, contra la prensa impía, la laicista. Durante la República, la "buena prensa"⁽¹⁴⁸⁾, lejos de adoptar una actitud meramente defensiva, actuó como ariete para contrarrestar el laicismo imperante y difundir sus ideas sobre la enseñanza, la familia, la estructura social y el origen del poder, contribuyendo a crear estados de opinión que garantizaran la adhesión popular a la jerarquía eclesiástica"⁽¹⁴⁹⁾.

Si el sacrificio exigido suponía apartar antiguas veleidades antirrepublicanas y mostrar la cara más posibilista del catolicismo, el precio no era demasiado elevado. Ejemplos de adaptación en este sentido los tenemos por doquier. Documentados están, entre otros, el castellonense *Diario de la Mañana* o el *Diario de La Rioja*, que pasaron a propugnar los criterios accidentalistas recomendados por el católico *El Debate* en abril de 1931 con tal de seguir defendiendo sus principios irrenunciables de religión, familia, orden, trabajo y propiedad dentro de la legalidad. Aún más

impactante fue la evolución del diario conquense *La Opinión*, que pasó de ser órgano de la Unión Patriota a erigirse en defensor de un republicanismo "independiente", lo que dejó el espacio vacante para poner en marcha un nuevo diario católico en la provincia, *El Defensor de Cuenca*⁽¹⁵⁰⁾.

4.5. El fomento de las actividades de culto, la violencia clerical y la subversión de las prácticas religiosas tradicionales

El asociacionismo católico supo sacar un extraordinario rendimiento a los repertorios de movilización modernos (mítines, campañas electorales, etcétera) sin descuidar por ello los rituales tradicionales, pues la promoción de actividades de culto era una excelente oportunidad de disputar la calle a la "comunidad popular". Se trataba de garantizar, a la vez, el cumplimiento de los deberes religiosos y la exteriorización de unos sentimientos que consideraban limitados por el laicismo republicano. De ahí que las procesiones de Semana Santa, el Corpus Christi o la festividad del Sagrado Corazón, entre otras, tan deslucidas -en numerosas ocasiones prohibidas- durante la primera legislatura, tuvieran una rehabilitación y una brillante puesta en escena con el cambio político de noviembre de 1933. La recuperación de la Semana Santa vallisoletana es un claro ejemplo, fruto del especial empeño del arzobispo Gandásegui para utilizarla como buque insignia de su estrategia recristianizadora. Por su parte, los anticlericales veían en los actos públicos de culto su carga eminentemente política pues eran protagonizados (encabezados o presididos) por los "enemigos" de la República (propietarios, guardias civiles, militares y sacerdotes). Y no parece que exageraran demasiado pues no fue raro que las procesiones se convirtieran en manifestaciones, las peregrinaciones en concentraciones y los sermones en mítines⁽¹⁵¹⁾.

Viniera de un lado o del otro, la tensión creciente se manifestó en una especie de subversión de las prácticas religiosas tradicionales que se plasmó en los desfiles procesionales, en las fiestas patronales o en la celebración de Sacramentos. No constituyan una novedad las acciones de protesta respecto a los actos de culto, las manifestaciones de descontento contra clérigos o jerarcas católicos, las blasfemias o la actitud irreverente hacia los ministros de la Iglesia. Pilar Salomón ha rastreado diversas perturbaciones de actos de culto y ataques al clero en Aragón durante la monarquía alfonsina⁽¹⁵²⁾. Sin embargo, durante la República adqui-

rieron rasgos propios. Aunque las formas fueran similares (insultos, amenazas o anónimos contra el cura, abandono del templo durante el sermón, alborotos, ademanes y gestos irreverentes, etcétera), en los años treinta primó la finalidad ideológica sobre la orientación tradicional, que no cuestionaba el papel de la religión o del catolicismo.

Como es sabido, la Constitución de 1931 había prohibido subvencionar las manifestaciones públicas de religiosidad y puesto en manos de los gobernadores civiles su posible autorización o denegación, tras el preceptivo informe municipal, introduciendo por consiguiente una gran diversidad territorial en su celebración. No obstante, su autorización no garantizaba la ausencia de incidentes por parte de quienes querían echar un pulso a las autoridades. Tampoco su prohibición era siempre respetada por los católicos o venía a calmar las iras anticlericales. Andalucía y Aragón nos aportan buenos ejemplos al respecto.

En la Semana Santa sevillana de 1932 se dio un caso digno de mencionar. La negativa sacar en procesión los pasos no fue gubernativa, sino cofrade, para no "hacer el juego a los enemigos de Cristo"⁽¹⁵³⁾. Se trata de un caso evidente de manipulación política de los sentimientos religiosos con la finalidad de echar un pulso al consistorio, explicable por la adscripción derechista (tradicionalista o de Acción Popular) de los hermanos mayores de la Federación de Hermandades, Cofradías y Asociaciones Piadosas. La Semana Santa en Granada⁽¹⁵⁴⁾ se vio deslucida porque los mayordomos de la hermandad de las Angustias se negaron a sacar a la calle durante tres años la procesión, ya que consideraban una afrenta y una pérdida de solemnidad la ausencia de las autoridades a la misma (tal como había acordado su corporación), y las del Viernes Santo y el Corpus se celebraron dentro de la catedral para evitar incidentes. También en Aragón, concretamente en Huesca y Zaragoza, algunas cofradías (de la Vera Cruz, en el primer caso, y de la Sangre de Cristo, en el segundo) se negaron a sacar sus pasos el Viernes Santo de 1932, aunque en estos casos se desconoce si el motivo real fue de orden político o el temor a perturbaciones de orden público. Al igual que propone Pilar Salomón⁽¹⁵⁵⁾ para estos casos aragoneses (estudiar las actas de las hermandades y cofradías para averiguar los motivos reales de las suspensiones) habría que hacer para otros que, a buen seguro, se dieron en otras ciudades españolas puesto que no eran decisiones baladíes, a juzgar por

las especiales circunstancias que rodeaban esas manifestaciones de culto.

La desobediencia a la autoridad, saltándose las prohibiciones gubernativas, provocaba la sanción correspondiente⁽¹⁵⁶⁾, consistente en el cierre de la asociación promotora y multas o amonestaciones al sacerdote. Otras veces, una procesión autorizada devenía en una provocación mediante la exhibición de simbología monárquica, desencadenando a continuación incidentes que provocaban su suspensión. Se podía rozar en algún caso, la tragedia. En el municipio granadino de Alhendín, la interpretación de la Marcha Real durante la procesión organizada por el párroco y el Centro Católico Agrario precedió a la partida de algunos de sus asistentes hacia la escuela, a fin de entronizar el crucifijo; la agresión sufrida por el maestro y quienes intentaron defenderlo, ante la pasividad de los guardias civiles, les salió gratis a sus responsables, que fueron absueltos, según informó el diario *El Defensor* el 20 de febrero de 1932. No sólo las romerías y procesiones podían acabar de manera violenta. Hubo también manifestaciones y motines de católicos contra decisiones de autoridades o funcionarios en las que utilizaron la fuerza física y hubo agresiones diversas⁽¹⁵⁷⁾.

La violencia clerical es un asunto del que se suele pasar de puntillas en los estudios sobre el conflicto político-religioso de los años treinta. Evidentemente, no tuvo, ni por asomo, las dimensiones de la de signo contrario, pero no puede negarse la participación de cléricales en la espiral de violencia. Ya se ha comentado el temprano caso del municipio riojano de Quel, que finalizó en el asesinato de su alcalde. Menos graves fueron los incidentes protagonizados por grupos de mujeres en la también riojana localidad de Badarán, en enero de 1932, en protesta por la retirada de las imágenes religiosas de las escuelas públicas, reproducidos unos meses después, en agosto, en Santo Domingo de la Calzada, aunque en este caso no hubo que lamentar altercados⁽¹⁵⁸⁾.

Un asunto similar provocó serios problemas en Andalucía; a mediados de febrero de 1932, la retirada del crucifijo de la escuela motivó una manifestación de protesta, no autorizada, en la localidad onubense de Aracena, en la que participaron algunos maestros y que se saldó con varios heridos. Más peligroso resultó, pocos días después, el intento de asalto al ayuntamiento de Almonte y de los domicilios del alcalde y los concejales, debido a la decisión del consistorio de retirar el azulejo de la

Virgen del Rocío, viéndose obligados aquéllos a abandonar el pueblo escoltados por la Guardia Civil. La violencia clerical afloró incluso contra otras confesiones religiosas, siendo hostigados algunos pastores protestantes en las localidades granadinas de Alomartes e Íllora.

En la lógica descrita, la exhibición pública de emblemas y símbolos religiosos en las procesiones podían constituir el preámbulo de episodios de violencia entre cléricales y anticlericales. Con diferente intensidad, hay ejemplos de reyertas en torno a desfiles procesionales por motivos diversos: desde los gritos o insultos a las imágenes (por ejemplo, en el municipio alpujarreño de Murtas) hasta el uso de armas de fuego. En Andalucía, hubo disparos, sin consecuencias, durante el Corpus de 1932 en Marchal, por no autorizarse una manifestación el día de la procesión. Más sangrientos fueron los incidentes en el también granadino municipio Cogollos de la Vega el 13 de octubre de 1932, en donde el tiroteo desencadenado durante la procesión del Santísimo terminó en tragedia, resultando muerta una mujer y heridos dos sacerdotes y otras cuatro personas⁽¹⁵⁹⁾.

En Aragón, las incidencias anticlericales con motivo de las procesiones de Semana Santa llegaron en un momento más tardío, haciéndose más frecuentes en 1935 en Zaragoza, Tarazona y Huesca. Sin embargo, episodios de perturbación del culto en fiestas patronales⁽¹⁶⁰⁾ o en la festividad del Sagrado Corazón se repartieron durante todo el período republicano: Burbáguena (mayo de 1932) y Libros (octubre de 1932) en la provincia de Teruel; Huesca (julio de 1931) y Jaca (junio de 1933) en el Alto Aragón; Quinto (enero de 1934) y, con mayor gravedad, en Villanueva de la Huerva (febrero de 1935), en la provincia de Zaragoza; este último acabó con un saldo de cinco heridos y doce detenidos, tras la intervención de la Guardia Civil.

Episodios de violencia, de uno y otro signo, de mayor o menor intensidad, se han detectado igualmente en otras provincias, como Alicante; en Catral, la procesión de la patrona el 8 de diciembre, terminó en una reyerta y algún herido⁽¹⁶¹⁾. Otras veces se quedaban las protestas en meras denuncias ante el gobernador cuando, a juicio de republicanos y socialistas, las festividades religiosas se politizaban o celebraban con mayor alarde de que en otras ocasiones; se consideraban entonces provocaciones cléricales o de la extrema derecha, como ocurrió en la riojana Cervera del

Río Alhama, a fines de 1932 y principios de 1933⁽¹⁶²⁾.

Los actos de afirmación católica fueron también propicios para ser contestados por sus oponentes, dando origen a insultos y blasfemias que, en ocasiones, derivaban en incidentes sangrientos; esto ocurrió, por ejemplo, en Zaragoza (el 25 de junio de 1933) y en un municipio de su provincia, Uncastillo (el 19 de noviembre), donde hubo que lamentar varios heridos. En La Rioja, se registraron diversos incidentes en torno a los círculos jaimistas de Haro y Santo Domingo de la Calzada entre abril y mayo de 1932 por la ostentación de símbolos y emblemas religiosos en sus sedes sociales⁽¹⁶³⁾.

El segundo bienio se caracterizó por una notable ofensiva recristianizadora en varios frentes. En Granada⁽¹⁶⁴⁾ se notó en el terreno judicial, mediante condenas de prisión a los *petardistas* y participantes en los asaltos a los edificios religiosos entre 1931 y 1933; también en el sindical, con el intento de resucitar los sindicatos confesionales; y se apreció asimismo en las manifestaciones públicas de religiosidad (con la reactivación de procesiones y romerías) y en inversiones para reconstruir templos y cruces destruidos.

Y qué mejor representación del conflicto que la pugna entre desfiles procesionales de carácter religioso, por un lado, y laico, por otro, como ocurrió en Logroño (en junio de 1934) o en Alcanadre (en agosto) cuando, con motivo de diferentes festividades una procesión religiosa sucedía a una cívica y coincidieron los participantes en ambos actos, llegando al enfrentamiento directo⁽¹⁶⁵⁾. Aquí jugaba un papel especial la imaginación y capacidad de maniobra de las autoridades competentes, como se ha reseñado anteriormente en los casos de Baeza y Yecla.

La celebración de sacramentos se vio también alterada durante todo el quinquenio republicano. En un contexto marcado por la creciente secularización de la vida local y el descenso de las prácticas religiosas, los sacerdotes consideraban que los entierros laicos y los matrimonios civiles constituyan un desprecio hacia la religión y utilizaban la administración del bautismo a modo de castigo, negándoselo a los hijos de padres izquierdistas. En otras ocasiones eran católicos humildes quienes rechazaban que oficiara la ceremonia religiosa algún párroco considerado reaccionario⁽¹⁶⁶⁾. También hubo casos de provocaciones clericales en la celebración de un matrimonio civil, como el tumulto producido en junio de

1933 en Haro, que terminó con varias detenciones tras la intervención de la Guardia Civil⁽¹⁶⁷⁾.

Sacramentos y papeletas podían ser incluso intercambiables con tal de defender el catolicismo. Véase por ejemplo la circular de la asociación de esposas y madres cristianas de Gijón: "Si el día 19 fuesen incompatibles la misa y el voto habría que sacrificar la misa. La Iglesia dispensaría, Santa Mónica no dudaría"⁽¹⁶⁸⁾.

Si en 1935 se recuperó el boato de antaño en los desfiles procesionales, convertidas en movilizaciones de fervor y entusiasmo religioso, al año siguiente el panorama fue muy diferente; el cambio gubernamental y las limitaciones comentadas anteriormente volvieron a restringir su celebración. Entre las excepciones más notables está el caso sevillano; aquí, tras el boicoteo de sus hermandades en 1932, se llegó al acuerdo entre éstas y el alcalde para que salieran sus pasos en la Semana Santa de 1936 custodiados por la Guardia de Asalto y contando con el pago del coste de las tribunas por el ayuntamiento. De manera semejante a lo sucedido en Cuenca, hay testimonios del entusiasmo desplegado incluso en barrios populares (como Triana) debido a su arraigo social, al margen de credo religioso alguno⁽¹⁶⁹⁾.

Mes y medio después, y pese a limitarse las procesiones del Corpus⁽¹⁷⁰⁾ al interior de los templos, unas veinte mil personas acompañaron en Sevilla a Ilundáin desde la catedral hasta su palacio. Pero, en general, la celebración de esta festividad fue desigual en España. En algunas localidades surgieron problemas entre comerciantes (que cerraron sus locales) y autoridades locales y provinciales, que no autorizaron tal cierre; algo parecido ocurrió con las colgaduras en los balcones. Sin embargo, no hubo en estos casos enfrentamientos directos entre clericales y anticlericales. Sí se dio, sin embargo, un mes después en Valladolid, con motivo del Sagrado Corazón, al coincidir una huelga general ese día.

4.6. La acción colectiva anticlerical para frenar a los enemigos de la República

La violencia no fue la única forma de protesta anticlerical durante el quinquenio republicano. La acción colectiva se propagó a través de un amplio repertorio en el que los incendios o ataques a iglesias y conventos se combinaron, como se ha referido, con actos para perturbar el

culto, la secularización del espacio público o la destrucción de cruces y hornacinas. Entre el repertorio de la protesta del primer bienio no hay que olvidar tampoco actos tan dispares como la convocatoria de mítines anticlericales⁽¹⁷¹⁾ o el incremento espectacular de robos en iglesias y ermitas, de los cuales hay numerosos casos en Aragón⁽¹⁷²⁾.

Entre las movilizaciones anticlericales de mayo de 1931 y las de la primavera de 1936 hubo dos momentos particularmente reseñables. Primero, en agosto de 1932, tras el fallido golpe de Sanjurjo, una especie de réplica de los incendios del año anterior, aunque mucho más limitada y con otros fines -respuesta a los golpistas, más que un aviso al Gobierno-, que se acompañaron de iniciativas secularizadoras municipales a las que ya se ha hecho referencia. El segundo fue en 1934, coincidiendo con las movilizaciones campesinas de la primavera y, sobre todo, con la revolución de octubre. Será precisamente entonces cuando se produzca un cambio decisivo en la acción colectiva anticlerical, pues de la ira contra los edificios y los bienes católicos se pasará, de manera puntual, a los ataques contra la integridad física de los propios sacerdotes⁽¹⁷³⁾.

Los motines anticlericales tuvieron especial incidencia en el espacio rural andaluz durante el primer bienio porque conservaron buena parte de sus raíces primitivas. Los miembros y el caldo de cultivo estaban asentados desde hacía varias décadas, de ahí su vinculación al conflicto social. Cuando se pase de la iconoclastia a la clerofobia habrá culminado su evolución a un movimiento social "moderno". Las manifestaciones iconoclastas de 1932 en Andalucía se centraron en las provincias de Sevilla⁽¹⁷⁴⁾ y Granada⁽¹⁷⁵⁾. En la primera de ellas, las localidades más perjudicadas fueron Aznalcóllar y Gerena, donde fueron incendiadas dos iglesias; se podían haber sumado a la lista las ciudades de Écija (si no hubieran sido sofocados otros conatos en la iglesia de San Gil y los conventos de capuchinos y carmelitas) y la propia capital sevillana, en donde fueron frustradas tentativas de incendios en varias iglesias (San Juan de la Palma, San Martín, San Ildefonso) y el convento de las agustinas. La furia incendiaria en la provincia de Granada se circunscribió a la capital, en la que ardieron varios conventos (trinitarias, de tomasas, de Santa Paula) e iglesias (San Luis, San Nicolás), y a Escocznar, donde fueron destruidas varias imágenes del templo.

La violencia anticlerical tuvo un ritmo e intensidad propios en

Aragón⁽¹⁷⁶⁾. Si bien es cierto que estuvo repartido a lo largo del quinquenio, se concentró especialmente en determinadas fechas, coincidiendo bien con los estallidos revolucionarios de enero de 1932 y diciembre de 1933, bien en vísperas de fiestas patronales o celebraciones de Semana Santa. Frente al carácter más agrario de la iconoclastia andaluza, en Aragón se alternaron los escenarios urbanos y los rurales. Otra de sus peculiaridades es que no hubo que lamentar actos especialmente violentos durante la primavera de 1936.

La capital aragonesa protagonizó episodios violentos de baja intensidad en enero de 1932 (con la explosión de cartuchos de dinamita en la puerta de la iglesia del seminario y la del convento de Santa Lucía) y abril de 1935 (fueron quemados parcialmente algunos pasos procesionales). Tuvieron mayor entidad en agosto de 1933, con pequeños incendios en algunos conventos e iglesias. La capital oscense sufrió también incidentes parecidos respecto a la colocación de petardos en las puertas de iglesias (5 de septiembre de 1934) y de quema de pasos procesionales (en 1935). La tensión alcanzó un grado muy elevado en Caspe (3 de agosto de 1932), Barbastro (1 de agosto de 1933) y Calatayud (9 de diciembre de 1933). Recordemos que los consistorios republicanos-socialistas de Caspe y Barbastro habían intentado, desde el principio, hacer efectiva la propiedad municipal del convento de franciscanos y del seminario, respectivamente, para ofertarlos al Ministerio de Instrucción Pública. Pues bien, la imposibilidad legal de ejecutar estos acuerdos dio lugar a incidentes con motivo del desalojo de estos edificios; no obstante, el eco que obtuvo en la prensa nacional no se correspondió con los escasos daños producidos. Sí hubo que lamentar incendios graves en varios conventos e iglesias de Calatayud. A la nómina de pueblos aragoneses que protagonizaron sucesos anticlericales hay que sumar Valderrobles y Daroca (ambos sufrieron pequeños incendios de edificios en diciembre de 1933), Castirana, Mallén y Tauste (con destrozos en imágenes y altares en abril de 1934, en los dos primeros casos, y junio de 1936, en el último) así como Zuera (colocación de petardos en el interior de una iglesia en marzo de 1934).

La espiral pirómana de esos momentos ha dado argumentos para calificar como tal lo que, a veces, eran meros accidentes. Así, el incendio de una iglesia en el pequeño municipio conquense de Torrecilla, de ape-

nas 225 habitantes, se ha llegado a considerar intencionado⁽¹⁷⁷⁾, aunque no hay pruebas de ello y, en su día, se consideró un suceso fortuito. Además, la ausencia de movilizaciones anticlericales previas en la provincia (y nulas en el municipio) y el hecho de producirse en una fecha tan poco propicia -la madrugada del 6 de agosto de 1932, cuando faltaban aún cuatro días para el golpe de estado de Sanjurjo, y habían pasado ya quince meses de los incendios de mayo- borran cualquier base real para asentar sospecha alguna.

Por otra parte, se han identificado algunos incendios de iglesias desencadenados por derechistas en la provincia de Granada, concretamente en Atarfe⁽¹⁷⁸⁾ (en noviembre de 1933) y en Guadahortuna (en vísperas de la guerra). Ya en los sucesos de mayo de 1931 en Málaga hubo sospechas en torno a la intervención de personas cercanas a los círculos conservadores, con el fin de desestabilizar a la República⁽¹⁷⁹⁾. En la Margen Izquierda del Nervión se registraron atentados e incendios cometidos presumiblemente por derechistas entre noviembre de 1931 y enero de 1932 con resultado, en algún caso, de muerte⁽¹⁸⁰⁾. Se trata, en cualquier caso de un argumento recurrente, que formó parte del discurso exculpatorio de los dirigentes republicanos o socialistas, que apuntaba a la mano de elementos de derechas en algunos incidentes anticlericales para incitar la represión sobre el movimiento obrero⁽¹⁸¹⁾. Su excepcionalidad no puede justificar la cantinela republicana de esos años pero tampoco debe caer en saco roto (e investigaciones futuras sacarán más casos a la luz, con probabilidad) pues los rumores en este sentido suelen tener una base real -un "grano de verdad"⁽¹⁸²⁾- por distorsionada que luego llegue a convertirse.

La oleada anticlerical de 1934 vino precedida de la insurrección anarquista en diciembre de 1933, tras la crispación generada por el triunfo electoral derechista. En la provincia de Granada se desencadenaron pequeños incidentes, desde lanzamientos de piedras contra hornacinas (Iznalloz) y destrozos de cruces (Dúrcal) o cuadros de vírgenes (Huéscar) a conatos de incendio (Atarfe, Albolote, Huétor Vega y diferentes conventos e iglesias de Granada). Los sucesos más graves fueron el asalto y la completa destrucción del templo de San Luis y el convento de tomasas en Granada, que se saldaron con la detención de varios sospechosos. La represión subsiguiente impidió la comisión de más actos de este tipo,

a excepción del saqueo de la ermita del cementerio de los jesuitas en la Cartuja, tras la huelga campesina, en junio de 1934⁽¹⁸³⁾.

La proclamación del comunismo libertario dio paso a sucesos iconoclastas en pueblos de La Rioja, a caballo entre 1933 y 1934. No era la primera vez que había que lamentar daños en edificios religiosos riojanos. En abril de 1932, en un acto aislado, había sido asaltada la ermita del calvario en Briones. Pero en diciembre de 1933 los sucesos fueron mucho más graves, siendo pasto de las llamas la ermita de los Remedios en San Vicente de la Sonsierra y la iglesia de la Asunción en San Asensio, dos municipios que habían tenido antecedentes anticlericales los años anteriores. No se detendrán aquí los daños al patrimonio eclesiástico riojano. A fines de marzo de 1934, fue incendiada una puerta de la catedral de Calahorra y, a principios de mayo, violentada la puerta de la ermita de Santa Ana de Murillo de Río Leza⁽¹⁸⁴⁾.

En junio de 1934 hubo incidentes incluso en una ciudad como Orense, sin precedentes de episodios violentos de raíz anticlerical; fue un suceso excepcional, en una región tan poco dada a los excesos de este tipo y que se puede interpretar básicamente en clave política, como respuesta a la vigorosa expansión de la Acción Católica gallega. El balance del enfrentamiento entre militantes comunistas y jóvenes católicos, con motivo de la VI Asamblea de Jóvenes Católicos de Galicia, se saldó con tres jóvenes católicos heridos por arma de fuego⁽¹⁸⁵⁾. Y prácticamente un año después, en mayo de 1935, hubo nuevos incidentes coincidiendo con la asamblea diocesana de Juventudes Católicas de Tuy, celebrada en Bayona, algunos de cuyos miembros fueron apedreados por militantes de partidos obreros⁽¹⁸⁶⁾.

Como es obvio, los episodios anticlericales más violentos en 1934 acontecieron en la única región española en la que estalló una verdadera revolución social, Asturias, con el concurso de un frente único de trabajadores que funcionó eficazmente y vio "el nexo existente entre la derecha católica y la Iglesia", fruto de un pasado que erradicaría su revolución proletaria⁽¹⁸⁷⁾. Durante varios días, las ciudades y comarcas mineras del principado quedaron en manos de los rebeldes, que implantaron un nuevo régimen socioeconómico, una experiencia frustrada a la postre por la dura represión gubernamental. De nuevo, un conflicto social acababa degenerando en violencia anticlerical. Cincuenta y ocho edificios religio-

sos fueron destruidos⁽¹⁸⁸⁾ por obra del fuego o la dinamita, entre ellos la Cámara Santa de la catedral de Oviedo, el palacio episcopal y el seminario. La novedad era que, por primera vez desde la proclamación de la República, la Iglesia aportaba sus mártires. Es cierto que no eran los primeros eclesiásticos que habían perdido la vida desde 1931, pero sí los primeros verdaderamente relacionados con la violencia anticlerical⁽¹⁸⁹⁾. Desde el 5 al 18 de octubre fueron asesinados treinta y cuatro clérigos (entre sacerdotes, seminaristas y hermanos de las escuelas cristianas de Turón), un número más alarmante, si cabe, si tenemos en cuenta el volumen de víctimas del llamado "terror rojo", que no llegó al medio centenar. Si la violencia clerófoba era un anticipo de la que vendría dos años después, también lo era la actitud vengativa católica con la represión subsiguiente, ejecutada por el general Franco bajo las órdenes del ministro de Guerra, Gil Robles. Sabino Álvarez Gendín, presidente de la junta diocesana de Acción Católica, postulaba para Asturias "una obra de depuración y saneamiento que interesa a todos, pero principalmente a los patronos"⁽¹⁹⁰⁾. Mientras tanto, los púlpitos y los periódicos católicos recalocaban las atrocidades sufridas por sus mártires para recabar un castigo ejemplarizante contra los revolucionarios⁽¹⁹¹⁾.

Hubo también episodios violentos en Cataluña, donde Jordi Albertí⁽¹⁹²⁾ ha trazado un balance de dos franciscanos muertos y otros dos heridos en Lérida, como consecuencia de la acción de militantes del BOC (Bloc Obrer i Camperol). En Navars (Bages, Barcelona), fue quemada la iglesia y asesinado a perdigonazos el párroco en vísperas del 6 de octubre. En Morell (Tarragona), el párroco, Andreu Roig, fue herido por un perdigonazo. Y en Villafranca del Penedés (Barcelona) y otras localidades catalanas hubo también ataques violentos contra parroquias. No obstante, resulta una especie de paréntesis en una región antaño manchada por una mayor sacrofobia (recordemos el asesinato de varias decenas de frailes en las "bullangas" de Barcelona y Reus un siglo antes) y la iconoclastia (tanto en 1835 como en la "Semana Trágica", en 1909).

En el resto de España hubo focos revolucionarios dispersos, coordinados por sus Casas del Pueblo y con episodios sangrientos que, no obstante, no salpicaron al clero. La mayoría de los ayuntamientos fueron depurados de concejales izquierdistas y las sedes obreras clausuradas, participaron o no en el movimiento revolucionario, mientras millares de

militantes socialistas y anarcosindicalistas era encarcelados.

La huelga revolucionaria de octubre se convirtió en sublevación armada en los municipios riojanos de Casalarreina y Cervera del Río Alhama; la toma de esta última localidad, que contaba con episodios anticlericales previos, se sustanció con la quema de la iglesia de San Gil y la ermita de San Antonio⁽¹⁹³⁾. Algo parecido ocurrió en dos poblaciones albaceteñas, Villarrobledo (ardió la iglesia de San Blas, al igual que otros edificios civiles como el ayuntamiento, casas de particulares y el centro agrario) y Tarazona (la iglesia de San Bartolomé)⁽¹⁹⁴⁾. Albacete se convertía así en una excepción dentro del ámbito castellano que, en ambas submesetas, permanecía aún al margen de episodios clerófobos o iconoclastas.

Tras el triunfo del Frente Popular llegaba el momento de devolver a las derechas la afrenta sufrida durante el bienio anterior. El cierre generalizado de las Casas del Pueblo había radicalizado y extendido el anticlericalismo entre el movimiento obrero; de manera que, al iniciarse la espiral de violencia en la primavera de 1936, los edificios religiosos volvieron a convertirse en los centros más simbólicos y vulnerables para aplacar las tensiones sociales, especialmente en las provincias latifundistas, anticipando formas de movilización que se generalizarían meses después, en pleno fragor revolucionario.

La victoria del Frente Popular fue seguida casi de forma inmediata algunos incendios de conventos en Valencia y Alicante. Más al sur, Granada, una de las provincias de mayor conflictividad social en el primer semestre de 1936, volvió a convertirse en uno de los territorios abonados a la ira iconoclasta, observándose una especial reincidencia en varios pueblos durante toda la etapa republicana. En la capital granadina, la agresión sufrida por unos obreros a manos de falangistas fue vengada el 10 de marzo de 1936 con ataques al convento de Santa Inés y a varias iglesias (S. Gregorio Bético, San Juan de los Reyes, San Cristóbal) o la destrucción del diario católico *Ideal* y la parroquia de El Salvador. Hubo algunos incidentes menores en Salobreña, Lanjarón y Rubite. Los sucesos más graves se desarrollaron en Puebla de Don Fadrique, el 21 de mayo, donde el ataque a la iglesia parroquial, varias ermitas y edificios de derechistas dio lugar a duros enfrentamientos con la Guardia Civil que se saldaron con dos heridos y un guardia muerto. No obstante, fueron las

imágenes religiosas (Guájar Fondón, Órjiva, Íllora, Castell de Ferro, Iznalloz, Varadero, Guadahortuna) y, de nuevo, las cruces y hornacinas (Dúdar, Salobreña, Alomartes, Motril, Otívar, Pinos Genil, Órjiva, Gúejar Sierra) los principales objetivos iconoclastas entre abril y junio de 1936⁽¹⁹⁵⁾.

Tampoco escaparon a la oleada anticlerical algunos municipios malagueños de fuerte tradición libertaria, en un contexto marcado por una creciente conflictividad social; como consecuencia, se registraron destrucciones del patrimonio eclesiástico (Montejaque y Estepona) y amenazas a sacerdotes (San Pedro de Alcántara). Pese a todo, incluso en unas comarcas tan conflictivas como las de Marbella y Ronda, la mayoría de los sacerdotes se quedaron en sus pueblos y las parroquias permanecieron abiertas antes de la sublevación militar de julio de 1936⁽¹⁹⁶⁾.

Cinco años después, entre el 3 y el 4 de mayo de 1936, varias iglesias y escuelas católicas volvían a ser pasto de las llamas en Madrid, resultando heridas unas cuarenta personas, entre religiosos y seglares.

También La Rioja seguía aportando acciones iconoclastas en 1936. Tras quedar frustrado un conato de incendio en Calahorra, el 21 de febrero, tuvieron lugar los motines anticlericales más relevantes en torno al 14 de marzo. De la capital, Logroño, se extendieron a otros municipios de su entorno, recordando en cierto modo los sucesos vividos en Madrid en mayo de 1931. De ellos ha hecho un seguimiento preciso Roberto Fandiño⁽¹⁹⁷⁾. Al parecer, tras una provocación falangista, empezó una espiral de violencia que acabó enfrentando a un grupo numeroso de obreros -que habían incendiado las sedes de Falange, de la CEDA y de los carlistas- con las fuerzas de orden público y, en especial, con oficiales del cuartel de artillería. El trágico balance se cerró con la muerte de un funcionario del ayuntamiento (que acompañaba al alcalde para calmar los ánimos) y de un obrero, lo que excitó los ánimos de tal manera que los manifestantes desahogaron su furia quemando *El Diario de La Rioja* y varios edificios religiosos; entre ellos, los conventos de las adoratrices, de las agustinas, los carmelitas, de la Madre de Dios y la iglesia de la enseñanza.

Los objetivos estaban rigurosamente elegidos. En el imaginario popular, se sospechaba que tanto las sedes de los partidos derechistas como las iglesias y conventos guardaban armas para atentar contra la

legalidad republicana y que los periódicos católicos estaban contribuyendo en sus páginas a propiciar un clima de tensión social para justificar un golpe militar. Lo que más interesa de estos sucesos son tres cuestiones fundamentales. Por un lado, se comprueba de forma empírica, en una pequeña ciudad de provincias, la progresiva erosión del clima social al que contribuyó la prensa riojana, de tendencia clerical o anticlerical, facilitando el estallido de un motín iconoclasta en Logroño y utilizándolo, en los días siguientes, de manera sesgada y partidista. Por otro lado, evidencia su extensión al ámbito rural, donde adquirió unas connotaciones diferentes, de carácter más cultural que socioeconómico; particularmente graves o cuantiosas, en cuanto a destrucción de imágenes religiosas, resultaron los actos iconoclastas en Cervera del Río Alhama, Mansilla, Torrecilla y Villamediana de Iregua y, en menor medida, en otras localidades (Agoncillo, Albeada, Ausejo, Nalda, Quel, San Asensio, San Millán, Tutelilla y Zarratón). Y, por último, se constata el uso de la violencia por grupos de jóvenes que, desacreditando a los partidos y métodos tradicionales, querían significarse como una generación capaz de dirigir el cambio social⁽¹⁹⁸⁾. En cualquier caso, no hubo que lamentar episodios sanguinarios contra el clero, al focalizarse la ira anticlerical en La Rioja en "las cosas sagradas" y no en sus ministros. No fueron los únicos motines anticlericales en la zona. Entre abril y junio habrá nuevos asaltos, incendios o daños en varios edificios religiosos riojanos⁽¹⁹⁹⁾.

La tensión iconoclasta afectó asimismo a determinados puntos de Castilla-La Mancha en la primavera de 1936. Algunas localidades de la provincia de Albacete eran reincidentes pero ahora en un contexto de inestabilidad social y violencia política sin precedentes⁽²⁰⁰⁾. El 17 de marzo, dos derechistas dispararon desde la Federación de Obreros Católicos de la capital albaceteña contra el azañista (y ex gobernador civil) Arturo Cortés y el socialista Andrés Arcos, provocando detenciones y una manifestación que derivó en enfrentamientos con fuerzas de orden público; aprovechando la tensión, un grupo de manifestantes incendiaron el casino, el centro de estudiantes católicos y la iglesia de San Juan, aunque la intervención de destacados republicanos evitó males mayores⁽²⁰¹⁾. Ese mismo día fue pasto de las llamas el convento de las agustinas recoletas de Almansa, una vez abandonado por las monjas que lo regentaban. Y tras el paréntesis de la Semana Santa de 1936, volvieron

los incendios. En abril afectaron a dos ermitas, una en Elche de la Sierra y otra en Montealegre. En las semanas siguientes fueron desalojados varios edificios (los escolapios en Albacete, el convento de las carmelitas en Caudete y Montalvos o el de los franciscanos en Almansa) y ocupada la casa parroquial de Madrigueras⁽²⁰²⁾. Tampoco hubo que lamentar víctimas entre los miembros del clero.

Fuera de la provincia de Albacete, el episodio que marcó la mayor tensión político-religiosa en Castilla-La Mancha llegó en una fecha tardía, el 1 de mayo; tuvo lugar en la capital conquense, en plena huelga general y en vísperas electorales⁽²⁰³⁾. Hasta entonces, Cuenca se había mantenido relativamente al margen de la tensión de otros lares pero en esos momentos se enfrentaba a una apretada lucha electoral y una aguda polarización de la situación social y política. Apenas dos días después se iban a repetir las elecciones legislativas de febrero y, en la confusión de si eran segunda vuelta o no, habían presentado su candidatura -aunque no fueron válidas según la Junta Provincial del Censo Electoral- nada menos que Francisco Franco (que no le importaba compaginar la conspiración con el escaño parlamentario) y José Antonio Primo de Rivera (entonces en la cárcel y al que le hubiera supuesto la libertad su acta de diputado). Y estaba muy reciente un episodio luctuoso protagonizado por el hermano del líder falangista en su visita a Cuenca. En este contexto, un grupo de sindicalistas asaltaron el convento de San Pablo, lo saquearon y destruyeron su magnífica biblioteca, después de correr el rumor de que los monjes habían efectuado disparos e iban a evitar que se votara. Éstos fueron obligados a abandonar la ciudad y, según algunas versiones, sufrieron maltratos físicos⁽²⁰⁴⁾; no obstante, su marcha les salvó, presumiblemente, la vida porque hubieran tenido una muerte prácticamente segura de haber permanecido en la retaguardia republicana conquense dos meses más tarde.

Extremadura, que había sufrido pocos motines anticlericales en los años precedentes (incendios de iglesias en los municipios pacenses de Hinojosa del Valle en 1932 y Maguilla en 1934) se va a sumar a la ola de incidentes, aunque de escasa gravedad, en 1936. Martín Rubio⁽²⁰⁵⁾, que ha sobredimensionado su importancia, hace una relación exhaustiva de los mismos: derribo de cruces (Talavera la Real, Cabeza del Buey, Campanario, Puebla de Sancho Pérez), multas a católicos e impuestos al

toque de campanas en algunos municipios (que no concreta) y expulsiones del párroco (Castilblanco) y de religiosos (Zafra).

Reducido resultó también el alcance de los motines anticlericales en Galicia, aunque el simple hecho de aparecer en varias ciudades y con diferentes características ya era noticia. Antes del 19 de julio de 1936 se contabilizaron algunos asaltos a conventos y locales de asociaciones católicas⁽²⁰⁶⁾ pero no hubo que lamentar derramamiento de sangre. Los incidentes más graves sucedieron en la ciudad más industrializada, La Coruña, donde fue incendiada la iglesia de los redentoristas y asaltados el templo de los jesuitas, la parroquia de Santiago y la Colegiata. El mismo día en que se proclamaba definitivamente el nuevo Gobierno del Frente Popular, el 20 de febrero, era asaltado el centro de juventud de AC de la parroquia de Santa Susana, en Santiago. Unos meses después, en vísperas de la sublevación militar, volvieron a ocurrir algunos incidentes en la ciudad compostelana, tras finalizar la "Semana de AC", saldados en este caso con algún herido por arma de fuego. Y el 19 de julio, un día después de levantarse parte del ejército en armas en la Península, explotó una bomba cerca del seminario de Lugo aunque no tuvo consecuencias. Son los actos anticlericales más destacables en una región sólo salpicada con sucesos esporádicos en este sentido pero que, como las demás, vivía los sucesos ocurridos allí y los ecos que venían de fuera con verdadero sobresalto. Como ocurrió en el resto del país, el aumento de la espiral de violencia condujo a numerosos militantes católicos a enrolarse en grupos derechistas juveniles (de Acción Popular o Falange). Algo contribuiría a dicha tensión el pulso que las autoridades gubernamentales o municipales echaban a la Iglesia, en litigio por algunas de sus propiedades y que acabaron en los tribunales⁽²⁰⁷⁾.

Las acciones iconoclastas estuvieron precedidas de atentados terroristas de la extrema derecha en Baleares⁽²⁰⁸⁾. La noche del 4 de junio estalló una bomba en la Casa del Pueblo de Palma que hirió a seis obreros; en respuesta a esta provocación falangista, los sindicatos UGT y CNT convocaron una huelga general conjunta al día siguiente, que terminó con el asalto a los locales de varios partidos derechistas (Centro Tradicionalista, Acción Popular y Renovación Española) y el incendio de las iglesias de San Jaime y Santa Fe. Eran los primeros sucesos iconoclastas graves localizados en este archipiélago. También el último motín anti-

clerical en España antes del golpe del 18 de julio. Durante un mes y medio no hubo sucesos violentos y en los veinte días previos al 5 de junio, apenas habían ardido cuatro iglesias en la península, datos que han hecho sospechar a Rafael Cruz⁽²⁰⁹⁾ que el problema religioso estaba en vías de desactivación por la "pérdida de relevancia de la identidad católica en la política pública y su sustitución por la representación de otras identidades sin duda también populares" en vísperas de la guerra.

Con la iconoclastia no se agotó el repertorio de violencia anticlerical de la primavera de 1936. La clerofobia hizo también acto de presencia. En la provincia de Granada (donde se repitieron las elecciones legislativas en mayo, como en Cuenca) se han documentado abundantes hostigamientos a sacerdotes, como consecuencia de la hostilidad que hacia ellos mostraba buena parte de la población⁽²¹⁰⁾. Esta presión abarcaba desde la interrupción de celebraciones religiosas (Motril, Juviles) a burlas por sus atuendos y, lo que resultaba más grave, amenazas directas que obligaban a su abandono (Fuente Vaqueros, Gualchos, Lújar, Güejar Sierra) o, incluso, el cierre de la parroquia (Albondín, Alomartes, Asquerosa, Benalúa, Berja, Busquistar, Castell de Ferro, Cenes de la Vega, Deifontes, Guadahortuna, Íllora, Iznalloz, Nacimiento, Ogíjares, Pinos Genil, Puebla de Don Fadrique y Rubite). Y, por supuesto, como en el pasado, también se dirigió hacia algunos conventos, como el de las monjas del Ángel Custodio (Granada), los franciscanos del convento de la Piedad (Baza) y las monjas de Santa Clara (Alhama).

La violencia también se dirigió contra algún miembro del movimiento católico. En la festividad del Sagrado Corazón (19 de junio) fue asesinado un miembro de la Asociación de Padres de Familia de Valladolid, (Juan Sainz, encargado de defender el colegio de las "jesuitinas") y resultaron heridos su hijo y el ex presidente de la asociación⁽²¹¹⁾. Era la respuesta a una espiral terrorista que había nacido en esta ciudad de la mano de la Federación de Estudiantes Católicos y consecuencia de una huelga general. Por tanto, su vinculación al conflicto religioso es tangencial, siendo, ante todo, un caso más de violencia política de la primavera de 1936.

4.7. El terror caliente. La violencia antieclesial como estrategia revolucionaria

4.7.1. *¿Ruptura o continuidad?*

El anticlericalismo adquirió nuevas dimensiones tras el fracaso inicial de la sublevación militar en prácticamente la mitad del país. Los episodios de Asturias, en octubre de 1934, habían demostrado que el estallido de la revolución social podía comportar una violencia extrema no sólo contra el patrimonio material eclesiástico sino también contra la propia integridad física de los clérigos. Ahora, casi dos años después, la clerofobia y la iconoclastia pasaban a ser un componente esencial -tanto como la colectivización del campo y las fábricas- del proceso revolucionario desatado en la retaguardia republicana. El resultado fue el cumplimiento del sueño de una sociedad completamente laica, marcada por un calendario festivo y rituales alternativos, con lugares públicos (nombres de calles y municipios⁽²¹²⁾) desacralizados e, incluso, un nuevo lenguaje, producto de una nueva sociabilidad revolucionaria que recordaba lo sucedido en fase jacobina de la revolución francesa.

A la cultura política anticlerical previa se sumaban otras causas que explican que los clérigos y sus bienes fueran las víctimas propiciatorias de la revolución. Ya se ha aludido anteriormente a la naturaleza exclusivamente (Cárcel Ortí) o básicamente religiosa (Ranzato) que se le ha aplicado habitualmente a una represión antieclesial que, a su juicio, ha sido calificada, ante todo, de "persecución religiosa". Sin embargo, la eliminación física del clero y de los enseres eclesiásticos no se puede desgajar, pese a sus especificidades, de la "limpieza política"⁽²¹³⁾ (Cruz), esto es, de las prácticas de violencia sistemática que acompañaron a las políticas de exclusión y aniquilación -en ambos bandos pero, en el caso del clero, atañe casi en exclusividad al republicano- especialmente intensas en el último semestre de 1936; aunque los asesinatos se consumaran al margen de la adscripción partidista del clero, en general, o de la víctima, en particular, los "curas" fueron incluidos entre los principales "enemigos del pueblo". El temprano alineamiento de la jerarquía con los sublevados, los resentimientos acumulados en el pasado, el universo simbólico que representaba la Iglesia católica, las motivaciones sociales y económicas que están en la base del estallido revolucionario⁽²¹⁴⁾ y la impunidad en que

actuaron sus ejecutores pudieron coadyuvar aún más a su virulencia.

Hay que insistir en la ruptura entre la violencia anticlerical posterior a la sublevación militar y la precedente, que sólo en contadas ocasiones había traspasado los límites de la iconoclastia. Aunque los repertorios de protesta no eran nuevos y entroncaban con los del quinquenio anterior, su intensidad y fundamento diferirán de manera harto evidente a partir de julio. Sin el golpe militar frustrado, la revolución consiguiente y una larga y cruel guerra fratricida no es imaginable un escenario tan luctuoso y dramático. Dicho de otra manera, la tea purificadora acompañó al conflicto social emergente desde 1931 pero la posesión de armas por los diversos comités y milicias de obreros -lo que ya había ocurrido, de manera puntual, en Asturias dos años antes- la generalizó a lo largo y ancho de la retaguardia republicana, dando paso al asesinato masivo, con un grado inusitado aunque diferente intensidad. De manera que fue el acceso a las armas -y la llegada de columnas armadas, en su caso-, en un contexto revolucionario, ante un vacío de poder colosal⁽²¹⁵⁾, lo que desencadenó una masacre de esta envergadura, sin parangón en Europa. Como ajuste de cuentas y resolución de cuestiones "pendientes", pero no sólo eso. Revolución y violencia fueron de la mano porque su gestión "era fuente de distintas legitimidades y escenario definitorio de los distintos proyectos de la retaguardia en liza"⁽²¹⁶⁾.

Los medios de comunicación social -por supuesto la prensa, pero también la radio, aunque hacen falta investigaciones más específicas sobre este medio para conocer mejor su alcance-, más militantes que nunca debido a las necesidades propagandísticas de la guerra, jugaron un papel esencial en la agitación y la exaltación de los actos de violencia antieclesiástica. Los periódicos progubernamentales difundieron la tesis de la Iglesia beligerante, de los curas que empuñaban armas, que, aunque con base real -como se ha demostrado, por ejemplo, en Galicia y Navarra- fue amplificada de tal manera que hay autores que la responsabilizan del incremento de los excesos revolucionarios⁽²¹⁷⁾. Por otra parte, las atrocidades religiosas eran buen material para manipular y difundir fuera de España⁽²¹⁸⁾. El contexto era propicio, dadas las especiales circunstancias políticas de la retaguardia republicana; aquí, las diferentes instituciones y autoridades legítimas fueron sustituidas en la práctica por multitud de organismos frentepopulistas (comités de Defensa, de Enlace

o de Salud Pública) que representaron algo más que un "contrapoder" y desataron una espiral terrorista semejante a la emprendida por los comités homónimos en la Francia de 1793 o los sóviets en la Rusia de 1917.

En suma, la represión anticlerical en la retaguardia republicana no puede desgajarse del análisis de las circunstancias bélicas, de la revolución social, de la lucha por el control político o de la atomización local, pero tampoco debe analizarse sin tener presentes "los concretos marcos rurales y sus específicas problemáticas"⁽²¹⁹⁾. Porque la diversidad territorial es un factor clave al que no se le ha prestado la atención debida y, sin embargo, la aplicación del "terror caliente" difirió notablemente de unas comarcas a otras, por diferentes causas, lo que desaconseja cualquier generalización simplona al respecto. Se ha dicho, con razón, que la limpieza política de los tres primeros meses "fue una historia política, local y armada"⁽²²⁰⁾.

El excelente trabajo de Julio de la Cueva⁽²²¹⁾ sobre Cataluña nos presenta un territorio particularmente apropiado para estudiar la problemática del terror anticlerical durante la Guerra Civil. Pero habría que añadir que lo es en su grado más extremo, tanto desde el punto de vista cuantitativo (en número de víctimas y duración de la represión) como cualitativo. En términos absolutos, las diócesis que aportaron más sacerdotes al martirologio fueron Madrid (334), Valencia (327), Tortosa (316), Toledo (286) y Barcelona (279). Por regiones, Andalucía, Cataluña, Madrid y el País Valenciano encabezaron las listas negras en relación a los excesos represivos antieclesiásticos. El caso contrario lo representa Euskadi, donde la mayor amenaza para los clérigos vino al ser tomada por las tropas franquistas. Entre uno y otro extremo caben diferentes situaciones que necesariamente deben partir, a diferencia de lo ocurrido hasta entonces, de la adscripción a una u otra zona desde el 18 de julio de 1936. Concurrieron especiales circunstancias en las provincias divididas por el frente (sobre todo en Toledo, Guadalajara, Zaragoza o Teruel) y en aquellos enclaves que se sumaron inicialmente a la sublevación pero quedaron pronto bajo control republicano.

Cuadro 1.
Diócesis más afectadas por la represión religiosa
en la guerra civil

<i>Orden</i>	<i>Diócesis</i>	<i>Número de víctimas</i>	<i>Orden</i>	<i>Diócesis</i>	<i>Porcentaje sobre el clero incardinado</i>
1	Madrid-Alcalá	334	1	Barbastro	87,8
2	Valencia	327	2	Lérida	65,8
3	Tortosa	316	3	Tortosa	61,9
4	Toledo	286	4	Segorbe	55,4
5	Barcelona	279	5	Menorca	48,7
6	Lérida	270	6	Málaga	47,9
7	Gerona	194	7	Toledo	47,6
8	Vic	177	8	Ciudad Real	39,9
9	Oviedo	140	9	Ibiza	39,6
10	Tarragona	131	10	Jaén	33,4
11	Jaén	124	11	Córdoba	32,6
12	Barbastro	123	12	Tarragona	32,4
13	Málaga	115	13	Almería	32,0
14	Cuenca	109	14	Madrid-Alcalá	29,8
15	Urgel	109	15	Valencia	27,2

Fuente: Elaboración propia a partir de A. Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Madrid, 1961.

En definitiva, fueron las pequeñas diócesis del noreste y este de la península (Barbastro, Lérida, Tortosa, Segorbe y Menorca), junto a Toledo y Málaga, las más afectadas en términos relativos (cuadro 1). Por otra parte, las altas cifras de clérigos ejecutados en las diócesis más dota-das (Barcelona, Valencia y Madrid) no pueden ocultar su bajo porcentaje en cuanto al conjunto del clero incardinado allí⁽²²²⁾.

El recuento de las víctimas del clero ha sido y será complicado de establecer de manera exacta. Recordemos una vez más el montante de las mismas (6.832), repartidas de la siguiente manera: obispos (13), miembros del clero secular (4.184), religiosos (2.365) y monjas (283). Son los datos de Antonio Montero, los más serios en opinión de los especialistas. Sin embargo, no son pocas las imprecisiones que aparecen en los apellidos exactos de los desaparecidos e incluso en su número⁽²²³⁾. Y si los comparamos con otras fuentes (la Causa General o varios martirologios), las cifras nunca coinciden, aunque se mueva en una horquilla más o menos estrecha. Hay varias explicaciones para ello. En primer lugar, no todas las muertes de sacerdotes durante la guerra fueron violentas y, a

veces, se incluyen los casos de aquéllos que murieron por las penalidades sufridas (como tantos otros civiles) en aquellos años. Además, se suelen producir duplicidades en el recuento de las muertes acaecidas fuera de su diócesis de procedencia. Conviene ser cuidadoso en este sentido pues se siguen reproduciendo estos mismos errores en recientes publicaciones de seglares⁽²²⁴⁾. Por último, hay que tener en cuenta que las cifras de la violencia anticlerical suelen contabilizarse por diócesis, lo que puede trastocar los análisis de las víctimas a escala provincial y regional, produciendo distorsiones en su análisis cuantitativo. Para evitarlo, es necesario realizar recuentos más pormenorizados, comprobando y contrastando diversas fuentes; en suma, es imprescindible territorializar el campo de estudio

Pero no sólo hay que responder al "cuánto". Otras preguntas ("cuándo y cómo", respecto a las víctimas, y "quiénes y por qué", en relación a los victimarios) requieren mayor atención aún si se pretende realizar un completo estudio que, más allá del recuento cuantitativo, tenga en cuenta los aspectos cualitativos de la represión contra el clero y sus bienes. Interesan especialmente las tendencias y valoraciones en función de los porcentajes, los "lugares de la muerte", la cronología de los asesinatos y sus ejecutores. En definitiva, frente al abuso de la narración en este tema, se debe apostar por el análisis, territorializado y sistemático.

4.7.2. El recuento de las víctimas

La derrota de la sublevación en Cataluña trajo consigo lo que Casanova ha denominado una "borrachera armada de comités de vigilancia y grupos de control" que aprovechó la desorganización de los medios administrativos y de coerción republicanos para emprender una represión con tintes de "guerra social"⁽²²⁵⁾. El balance de la violencia revolucionaria resultó tremendo: más de ocho mil víctimas, de las cuales, la cuarta parte eran personas consagradas a la vida religiosa⁽²²⁶⁾; fue, sin duda, la categoría "profesional" más atacada en la comunidad autónoma catalana, doblando la media nacional (que se situó en torno al doce por ciento) y afectó a uno de cada tres eclesiásticos diocesanos censados allí. Más impactante resultan aún estas cifras si se comparan con el conjunto español, pues murieron en Cataluña nada menos que el treinta y siete por cien de los clérigos asesinados en toda España. Si al derramamiento de

sangre (que se extendió desde las grandes ciudades a los pueblos) añadimos la sobreactuación de los victimarios, el volumen de destrucción de sus bienes y demás cuestiones relativas al culto resulta la región en que con más rigor se podría aplicar la categoría de "persecución religiosa"⁽²²⁷⁾, cuyo uso generalizado, desde el punto de vista cronológico y geográfico, hemos matizado y cuestionado su pertinencia desde el punto de vista conceptual; y, en este caso, la actuación de las autoridades de la Generalitat no cuadra para nada con el discurso persecutorio. Dentro del conjunto de víctimas, tres de cada cinco clérigos asesinados⁽²²⁸⁾ eran seculares. Sin embargo, aunque sin datos precisos para corroborarlo, es muy probable que fuera también aquí más sistemática la represión contra los regulares, como fue habitual en el conjunto de la retaguardia republicana. De los casi ochocientos religiosos fusilados, "apenas" medio centenar eran monjas, de manera que murieron quince varones por cada mujer religiosa. Pero hubo sorprendentes diferencias locales y comarcales.

Sobresale particularmente la brutalidad del saldo represivo en las diócesis de Tortosa⁽²²⁹⁾ (que ocupa el tercer puesto del país tanto desde el punto de vista relativo como en números absolutos) y Lérida⁽²³⁰⁾ (el segundo y sexto, respectivamente), situándose a continuación, en orden descendente en cifras absolutas, las de Barcelona (quinto lugar), Gerona (séptimo), Vich (octavo) y Tarragona (décimo)⁽²³¹⁾.

Lérida fue la diócesis catalana que sufrió más numerosas masacres de miembros del clero. Resulta el mejor ejemplo para contradecir la tesis de la llamada "espontaneidad revolucionaria" o de "violencia indiscriminada" pues sus víctimas fueron perfectamente seleccionadas por los comités políticos y las milicias armadas. Su obispo fue asesinado el 5 de agosto junto a un teniente coronel implicado en la conspiración. Especialmente reseñables fueron las matanzas colectivas, tras las correspondientes "sacas" de la cárcel, los días 20 y 24 de agosto; en la madrugada del 20 al 21 fueron ejecutados setenta y cuatro clérigos en las tapias del cementerio, al ser interceptado el vehículo en el que eran conducidos a Barcelona por orden del Comité de Salud Pública; cuatro días después perdieron la vida el vicario general de la diócesis y otros seis eclesiásticos más (junto a, aproximadamente, una docena de presos seleccionados), coincidiendo con la llegada a Lérida de la columna de "los

Aguiluchos"(232). De exterminio del clero cabe hablar en comarcas como la de Segarra, a la que pertenecía Cervera, pues siete de cada diez ejecutados eran eclesiásticos; también fueron muy altos los porcentajes en las comarcas de la Noguera y Urgel(233).

En Gerona resulta destacable la ausencia de víctimas entre el alto clero; salvaron la vida tanto el obispo como los canónigos de la catedral, gracias a la protección de las autoridades catalanas. Fue el personal eclesiástico masculino (en especial, los sacerdotes) la principal diana de la actuación clerofoba, con especial incidencia en la comarca de la Garrocha; este hecho ha sido interpretado como una muestra de carácter clasista y vengativo de las ejecuciones, fruto del control social que los curas habían ejercido hasta entonces y de la mayor facilidad con la que actuaron los grupos revolucionarios en el ámbito rural(234).

La capital catalana sufrió una de cada tres muertes violentas de la gente "de orden", cargos políticos y clero producidos en la región. El mismo día en que se controló la sublevación, el 20 de julio, fueron asesinados dos sacerdotes y fue pasto de las llamas la iglesia de San Lorenzo, iniciando una espiral incendiaria durante el primer mes de guerra que se extendió a casi todas las iglesias barcelonesas, incluida la catedral, salvo las que sirvieron de almacén(235). Resulta impactante, cuanto menos, el caso de su obispo, monseñor Irurita. Según los martirologios y la *publicística* franquista, había sido asesinado en diciembre de 1936 en Montcada i Reixach; sin embargo, Hilari Raguer(236) ha encontrado testimonios solventes de personas que lo vieron vivo tras la entrada de las tropas franquistas en Barcelona, que el autor achaca a la posible liberación mediante el pago de un rescate, según se ha confirmado tras la reciente apertura de los documentos vaticanos del pontificado de Pío XI, pues los servicios secretos de información franquistas lo daban por vivo en 1937(237). Desde la capital, los asesinatos y la iconoclastia se extendieron al resto de la provincia, con especial rigor en las comarcas agrícolas del interior y, sobre todo, el Maresme; se registraron varios asesinatos en masa que afectaron en total a más de un centenar de religiosos(238).

Si hubo un lugar especialmente letal para los clérigos, éste fue el delimitado por la pequeña diócesis oscense de Barbastro; las milicias confederales catalanas dejaron constancia de su especial rigor persecutorio en una zona cuya sede resumía el contraste del ambiente levítico con una

mayoritaria opción política republicana y una notable presencia anarcosindicalista. Evidentemente, el precedente, ya comentado, de la pugna entre el ayuntamiento y el cabildo por la propiedad del seminario no puede explicar la brutalidad represiva en la zona. Aquí fueron asesinados prácticamente nueve de cada diez sacerdotes incardinados; también setenta y ocho religiosos, entre ellos, cincuenta y un claretianos, cuyo martirio ha sido convenientemente recordado por la Iglesia y recompensado con la beatificación en 1992⁽²³⁹⁾. Enormemente cruel resultó el asesinato de su prelado, Florentino Asensio Barroso, cuya larga agonía comenzó con la mutilación de los genitales y se prolongó horas después de ser pasado por las armas, tras abandonarlo aún con vida sus verdugos.

La ofensiva anticlerical se extendió por la zona oriental aragonesa, otra tierra de paso de los milicianos catalanes; la destrucción de bienes religiosos fue enorme y las iglesias quedaron cerradas al culto o reconvertidas en usos profanos aunque la violencia contra el clero -si exceptuamos la diócesis de Barbastro- resultó mucho menor que en Cataluña.

El estudio de la represión eclesiástica de Aragón ejemplifica cómo es preciso superar las divisiones diocesanas para no incurrir en errores de bulto, dada su particular configuración: seis obispados en apenas tres provincias civiles, con una sede metropolitana (Zaragoza) y cinco sufragáneas (Huesca, Teruel, Tarazona, Barbastro y Jaca). Atendiendo a los datos diocesanos, parecería que Zaragoza (con ochenta y un sacerdotes así como treinta y siete religiosos asesinados) aportó un mayor tributo de sangre que Teruel (cuarenta y cuatro muertos) y Huesca (treinta y cuatro), que quedarían así clasificadas en un volumen represivo medio⁽²⁴⁰⁾. Sin embargo, esto no es así exactamente porque una cuarentena de municipios turolenses (encuadrados en los arciprestazgos de Alcañiz, Híjar y Valderrobres) pertenecían al arciprestazgo de Zaragoza. Y la percepción queda aún más distorsionada en la provincia de Huesca, que, amén de la sede oscense, contaba con otras dos diócesis más (Jaca y Barbastro), ésta última además, como se ha visto, la más violenta.

Todo ello es una buena muestra de la enorme heterogeneidad que sufrió esta región en cuanto a la sangre derramada por sus clérigos, marcada, entre otras razones, por la división del frente en su territorio, lo que permitió a las diócesis de Jaca y Tarazona (englobadas en la zona sublevada) quedar prácticamente indemnes. La citada diversidad se tradujo

también en relación al clero regular, pues todas sus víctimas se concentraron exclusivamente en los obispados de Barbastro (setenta y siete) y Zaragoza (treinta y siete). Por último, Pilar Salomón ha destacado la ausencia de asesinatos entre el clero femenino en todo Aragón, ya que la táctica seguida con las monjas fue obligarles a abandonar los conventos y vestirse de seglar⁽²⁴¹⁾.

José Luis Ledesma ha estudiado en profundidad la represión en la retaguardia republicana zaragozana, en la que quedaron apenas cuarenta y cuatro municipios enclavados al sureste (en los partidos judiciales de Belchite, Cariñena, Caspe y Pina, más alguno de Zaragoza). Según sus investigaciones, la represión del clero aquí fue bastante limitada en términos comparativos, sobre todo si se tiene en cuenta la dureza represiva contra otros colectivos; de las setecientas cuarenta y dos víctimas del terror revolucionario, sólo diecinueve (el 2,5%) eran clérigos⁽²⁴²⁾. Todos los pueblos de la zona sufrieron episodios de incendios de imágenes al principio de la revolución (incluso en los que no hubo ejecuciones de clérigos), aunque, en la mayoría de los casos, no pasaron de una simple hoguera junto a las iglesias. Sin embargo hubo grandes diferencias comarcales en relación a los asesinatos. Casi todas las víctimas del clero fueron pasados por las armas en la comarca de Caspe⁽²⁴³⁾ -cuya cabeza de partido había tenido, como Barbastro, cierto protagonismo en los incidentes anticlericales de años anteriores- reduciéndose conforme se avanza hacia la parte más occidental y cercana a la capital aragonesa. Por eso, el campo de Belchite no registró ningún fusilamiento de eclesiásticos pese a la mayor presencia clerical aquí y mayor índice de violencia política. Ledesma, que gusta de emplear explicaciones multicausales a lo largo de su obra, se conforma en este caso con una argumentación más simple: los sacerdotes fueron avisados por los huidos de zonas más orientales para que marcharan a Zaragoza porque los "catalanes" estaban a punto de llegar. Sin negar validez a esta tesis ni restar valor a una obra tan bien documentada como escrita y sugerente, cabe formular la duda de porqué no huyeron asimismo otras potenciales víctimas.

Especial relevancia tuvo el asesinato del obispo de Teruel, Anselmo Polanco, por las circunstancias que lo rodearon. Había ejercido su pontificado en la zona ocupada por los rebeldes y firmado la *Carta Colectiva*. Ésta fue la causa de su detención cuando fue tomada la ciudad por los

republicanos, en enero de 1938, ya que las autoridades republicanas desconocían que había costeado guerrillas que se introducían desde Albarracín para cometer actos de sabotaje en la parte de la provincia controlada por la República⁽²²⁴⁾. Pues bien, tras un año encarcelado, fracasaron las gestiones para su liberación; fue ejecutado el 7 de febrero de 1939, con el ejército republicano en retirada, a iniciativa de un comandante que no obedeció las órdenes del general Rojo, cuyo hijo podría haber sido intercambiado por el obispo⁽²⁴⁵⁾. No respondió, por tanto, al guión establecido para los demás obispos, pues estaba muy lejos ya el terror "caliente" y su asesinato no fue iniciativa de los milicianos.

Una comunidad fronteriza con la aragonesa, la que compone la actual de Castilla-La Mancha⁽²⁴⁶⁾, sufrió también la división del frente y un balance represivo enormemente sangriento: la violencia revolucionaria dejó un saldo de más de ocho millares de muertos, una cifra similar a la de Cataluña, aunque mucho mayor en proporción si tenemos en cuenta que contabilizaba un millón de habitantes menos. Al igual que en Aragón, los más afectados fueron labradores ricos, pequeños y medianos propietarios, comerciantes y eclesiásticos. Si centramos la represión en estos últimos descubrimos grandes diferencias territoriales. Al contar aquí con un balance regional basado en estudios estrictamente provinciales⁽²⁴⁷⁾, resulta un buen laboratorio para observar posibles continuidades o rupturas respecto a la conflictividad político-religiosa anterior a la vez que permite incluir también a las víctimas del clero regular y establecer elementos comparativos respecto al resto de la represión revolucionaria en la región.

Cuadro 2.
Víctimas del clero en las diócesis y provincias
de Castilla-La Mancha

Diócesis	Víctimas C. Secular (provincia)	Clero Secular incardinado	Provincia	Víctimas C. Secular (provincia)	C. Regular (provincia) Masc.	C. Regular (provincia) Fem..	Total Provincial
Cartagena	73	535	Albacete	46	17		63
Orihuela	54	327	C. Real	96	116		212
C. Real	97	243	Cuenca	77	24		101
Cuenca	109	461	Guadalajara	73	29	3	105
Sigüenza	43	400	Toledo	234	111	1	346
Toledo	286	600	TOTAL REGIONAL	526	301		827

Fuente: Elaboración propia a partir de A. Montero (*Historia de la persecución...cit.*, 1961) y los martirologios de Toledo (Rivera, 1958), Cuenca (Cirac, 1947) y Albacete (Carrión, 2004)

Ochocientos veintisiete clérigos incardinados en la región perdieron la vida; en realidad, fueron setecientos sesenta y nueve los asesinados verdaderamente en las tierras castellanomanchegas, pues el resto encontró la muerte fuera de ella. Y, como se aprecia en el cuadro 2, hay evidentes diferencias cuantitativas entre los recuentos diocesanos y provinciales, debido a la distinta configuración geográfica de las provincias civiles y eclesiásticas. Empezaremos resaltando las características más relevantes a escala regional antes de descender a cada caso específicamente.

Una primera característica resalta sobre las demás: el impacto de la furia clerófoba fue altísimo en relación a los prelados; tres obispos (los de Ciudad Real, Cuenca y Sigüenza) fueron asesinados y sólo se salvó el cardenal Gomá porque se encontraba fuera de Toledo. La segunda tiene que ver con las diferencias en cuanto al tipo de clero: corrió más sangre de sacerdotes que de frailes pero, porcentualmente, éstos últimos fueron más castigados, especialmente en las provincias de Ciudad Real y Toledo; y, al contrario que en Aragón, algunas monjas fueron asesinadas (tras carmelitas de Guadalajara, ya beatificadas y una cuarta, de Navahermosa, que murió en Madrid).

Una última característica es especialmente pertinente. Si nos atenemos al conjunto de las víctimas, conviene establecer dos elementos comparativos: el montante de la represión revolucionaria en la retaguardia castellanomanchega y el de la represión antieclesiástica en España. En

cuanto a la primera, se situó dos puntos por debajo de la media nacional⁽²⁴⁸⁾. Pero en relación a las víctimas del clero en el conjunto del país, la región aportó una proporción relativamente ajustada (alrededor del doce por cien del total nacional) tanto al peso de su población como al del clero incardinado⁽²⁴⁹⁾. Por consiguiente, el nivel de represión clerófoba manchega se mantuvo en niveles intermedios. Sin embargo, se trata de una conclusión engañosa dada la enorme desproporción de unas provincias a otras, ya que sólo entre Toledo y Ciudad Real superaron las dos terceras partes del total regional.

La provincia castellanomanchega más afectada por la clerofobia fue la toledana y su diócesis fue la séptima más castigada de toda España en relación al clero incardinado. Muy elevado, por encima del centenar, fue el balance de religiosos asesinados; diecisiete de cada cien víctimas de la represión revolucionaria fueron clérigos. Estos datos resultan aún más graves si tenemos en cuenta las escasas semanas que permanecieron las tierras al norte del Tajo en zona republicana. Sólo en su capital, la cifra de muertos (ochenta y cuatro sacerdotes; treinta y tres frailes) superó las acaecidas en provincias como Cuenca, Guadalajara o Albacete. No parece descabellado pensar que el auxilio del clero a los resistentes de El Alcázar y la ausencia de la "pieza más codiciada" para los clerófobos, el cardenal Gomá, les llevó a cebarse en la curia diocesana, el cabildo y el seminario. Incluso excluyendo los muertos en la capital, el resto de la provincia seguiría aportando el mayor saldo de clérigos asesinados de la región, pues afectó a ochenta y siete pueblos, de los cuales más una treintena contabilizaron más de una muerte violenta⁽²⁵⁰⁾.

Muy por detrás de la anterior quedó la provincia de Ciudad Real en relación al número de sacerdotes asesinados (por debajo del centenar). Sin embargo, superó a la toledana en el número de religiosos ejecutados (ciento dieciséis). Treinta y siete de sus localidades⁽²⁵¹⁾ han quedado marcadas en los martirologios, y en seis de ellas se produjeron también asesinatos de frailes. Especial mención merece la matanza de veintiséis pasionistas de Daimiel, entre el 23 y el 28 de julio, y de veintisiete dominicos de Almagro, entre finales de julio y el 14 de agosto de 1936.

La represión anticlerical fue más moderada en las provincias de Cuenca y Guadalajara desde el punto de vista cuantitativo (no llegó a las ocho decenas). En el primer caso, la geografía martirial fue muy amplia

pero no hubo ninguna gran masacre en el medio centenar de municipios afectados⁽²⁵²⁾; sin embargo (ver cuadro 3), dado el escaso número de bajas por la represión revolucionaria en la provincia, el montante del victimario eclesiástico supuso un porcentaje muy alto: uno de cada cinco asesinatos. En cuanto a la segunda, destaca un cierto control represivo a pesar de estar dividida por el frente y servir de barrera defensiva para frenar el avance de las columnas del norte hacia la capital de España; hay que tener en cuenta que casi la mitad de las víctimas se produjeron en la "saca" de presos de diciembre de 1936, en represalia al bombardeo franquista de la capital alcarreña.

Sin duda, la lectura más relevante que aporta el estudio de la represión religiosa en el ámbito castellanomanchego es la falta de continuidad o, si se quiere, la ausencia de una relación directa de la violencia anticlerical de 1931 con la de 1936, no sólo en sus fines y localización, sino también en sus medios y en su grado. En primer lugar porque, en comparación con otras regiones españolas, la conflictividad religiosa se había mantenido en niveles de baja intensidad antes de la guerra y allí donde la hubo, había estado ligada básicamente al nivel de confrontación social y política. La "cultura de la violencia" no había arraigado verdaderamente antes de 1936 en estas tierras y cuando lo hizo se debió, en gran parte, a la emulación, sumándose entonces, a las motivaciones sociales y económicas, las derivadas de las circunstancias bélicas. Sorprende que Albacete⁽²⁵³⁾, la provincia manchega más conflictiva -aunque no pasó de destrozos e incendios puntuales- desde la proclamación de la República fuera, sin embargo, la menos cruenta en violencia religiosa en 1936⁽²⁵⁴⁾. No puede ser irrelevante el hecho de quedar alejada del frente de guerra y, sobre todo, de no contar con diócesis propia, lo que la convertía en una de las provincias menos "levíticas". Ni siquiera la presencia de las Brigadas Internacionales tuvo consecuencias especialmente negativas en este sentido.

En Andalucía, como había ocurrido durante el período republicano, coincidieron la lucha de clases y el conflicto religioso o, dicho de otra manera, "se confundió la violencia antifeudal y antiseñorial con la anticlerical"⁽²⁵⁵⁾. Pero ahora, con la revolución en marcha, esta última alcanzó dimensiones enormes. También en este caso contamos con algunos estudios provinciales que permiten hacer una valoración más precisa de

la represión antieclesiástica en relación al conjunto de la violencia política.

La guerra duró en la provincia de Málaga apenas siete meses, pero la represión en ambos bandos fue muy dura. El martirologio⁽²⁵⁶⁾ se elevó en torno a los ciento setenta, de los cuales ciento quince eran sacerdotes, una cifra que alcanza un mayor dramatismo si valoramos que afectó a casi la mitad del clero incardinado, lo que la sitúa en el sexto lugar entre las diócesis españolas. Las comarcas de Ronda y Marbella⁽²⁵⁷⁾ fueron especialmente sangrientas; fue asesinado el dieciocho por ciento de los sacerdotes de la diócesis malagueña, siendo la ciudad de Ronda, su serranía y Estepona las zonas de mayor violencia antieclesiástica, con rebrotes en el otoño de 1936, conforme se desmoronaban los frentes occidentales de la provincia. Por otra parte, se han documentado algunos casos de violencia selectiva contra determinados párracos que habían animado el activismo de organizaciones locales de Acción Popular o por animadversión y resentimientos personales preexistentes⁽²⁵⁸⁾.

La provincia de Jaén⁽²⁵⁹⁾ -que permaneció prácticamente toda la contienda dentro de la retaguardia republicana a excepción de unas pocas localidades- contabilizó casi un centenar y medio de clérigos asesinados, según los datos facilitados por Sánchez Tostado. Llama la atención la desproporción entre las víctimas del clero regular (cinco frailes y tres monjas) y las del secular (el resto, incluido el obispo). Sorprendente es que los cinco claretianos asesinados se produjeron apenas dos días después del levantamiento armado, el 20 de julio de 1936, en el asalto al convento de la Merced; en este episodio confluyeron asimismo algunos de los tópicos más conocidos: la invasión infructuosa en búsqueda de armas primero y las acusaciones contradictorias contra dirigentes políticos (en este caso un concejal socialista, Pablo Flores Urdapilleta) para inculparlos como inductores cuando, en realidad, impidieron un mayor daño⁽²⁶⁰⁾. Paralelamente, la catedral fue habilitada como cárcel aunque resultó insuficiente para albergar los numerosos presos que desbordaban la prisión provincial. Más de medio centenar de prisioneros fueron conducidos a Madrid en ferrocarril, los días 11 y 12 de agosto; once de los trescientos detenidos que iban en el primero de ellos fueron ejecutados por milicianos que detuvieron el tren poco antes de llegar a Atocha; al día siguiente, la masacre afectó a casi todos los ocupantes, dos centenares y medio

de presos, haciendo inútil la escolta de la Guardia Civil que los acompañaba. Entre los muertos de este último "tren de la muerte" del 12 de agosto estaba el obispo, Manuel Basalto Jiménez, su hermana y el deán de la catedral⁽²⁶¹⁾. Mucho más tardía (el 13 de enero de 1937) fue la muerte de tres monjas en Las Casillas (Martos) y lo que resulta más extraño aún es que ni siquiera engrosaran el listado de mártires en su día, lo que ha sido calificado como un "acto machista"⁽²⁶²⁾.

Dura resultó también la represión religiosa en Almería, donde Rafael Quiroga-Chreyrouze⁽²⁶³⁾ ha contabilizado ciento cinco clérigos asesinados en la provincia. Lo más extraordinario es su peso en el conjunto del terror revolucionario de la provincia (22,58%), casi ocho puntos superior a la media española. Contrastan los datos provinciales con los diocesanos proporcionados por Montero (sesenta y cinco, casi una tercera parte del clero incardinado) debido a la diferente extensión entre ambas. Precisamente el obispo de la vecina diócesis de Guadix, Manuel Medina, fue ejecutado junto al de Almería (Diego Ventaja) el 30 de agosto de 1936⁽²⁶⁴⁾.

La sangre de los eclesiásticos se derramó y el fuego purificador no estuvo ausente incluso en ciudades que cayeron en manos de los sublevados casi de inmediato. Así, por ejemplo, en la capital hispalense, mientras los obreros pedían armas la misma tarde del 18 de julio, fueron incendiadas varias iglesias y asesinados un salesiano y el párroco de San Jerónimo⁽²⁶⁵⁾. Y en el conjunto de la diócesis de Sevilla, Montero eleva el balance de sacerdotes asesinados a veinticuatro. También en la de Cádiz se contabilizaron cinco víctimas⁽²⁶⁶⁾.

Extremadura tampoco se libró de la violencia antieclesial. Algunas comarcas orientales de Badajoz quedaron en zona republicana toda la guerra y hubo pueblos pacenses y cacereños donde surgieron brotes de oposición o se consolidaron enclaves republicanos temporalmente. Contamos en este caso con el análisis desde una perspectiva provincial de Martín Rubio⁽²⁶⁷⁾, que permite establecer una cuantificación verdaderamente regional porque hay que recordar que, desde el punto de vista eclesiástico, las dos provincias extremeñas se repartían en cinco diócesis distintas: Badajoz, Plasencia, Coria, Toledo y Córdoba. Según los cálculos del citado autor, hubo noventa y ocho víctimas mortales del clero en la provincia de Badajoz (setenta y cinco sacerdotes, veintiún religiosos y

dos seminaristas) y ninguna en la de Cáceres. Al igual que sucedió en otra región dividida por el frente, Aragón, todas las religiosas fueron exclaustradas pero ninguna fue asesinada en los pueblos de la zona republicana. Aunque distribuidos en treinta y tres pueblos, la mayoría de los asesinatos se concentraron en las comarcas más orientales: Llerena (veinticinco), Vegas (veintiuna), La Serena (veinte) y Los Montes (dieciséis) sumaron más del ochenta por ciento del total. Una muestra más de la diferente intensidad y ritmos represivos son los fusilamientos muy selectivos de algunos municipios (Badajoz, Mengabril, Peraleda, Villarta de los Montes, Cristina, Manchita o Salvatierra de los Barros) frente a otros de carácter masivo en pueblos donde la represión alcanzó grandes dimensiones (como ocurrió en los partidos de Llerena, Don Benito, Castuera, Villanueva de la Serena, Puebla de Alcocer y Herrera del Duque), en los que los asesinatos de eclesiásticos se acompañaron de una fuerte destrucción de sus bienes. El paralelismo citado respecto a Aragón se rompe si observamos la confluencia de clerofobia e iconoclastia, cuyo grado se acompañó en Badajoz de manera similar a como ocurrió en Andalucía; esto es, a más sangre, mayor alcance de la destrucción y viceversa.

No constituye un buen ejemplo la provincia de Badajoz para establecer continuidades respecto al anticlericalismo prebético. El hecho de quedar englobada, en su mayor parte, en la zona nacionalista introduce una importante distorsión al respecto pero es evidente que el casi centenar de asesinatos y un nivel de destrucción del patrimonio religioso tan alto no se corresponde con la situación anterior a 1936, de escasa conflictividad religiosa. Tan sólo se podría fijar una relativa vinculación en el caso de Castuera, por sus medidas municipales de carácter anticlerical en 1933, aunque la ausencia de acciones colectivas violentas en este municipio durante el quinquenio republicano aconseja poner en cuarentena cualquier afirmación tajante.

En Madrid confluyeron una serie de características que endurecieron la represión. Como capital de la República y ciudad que marcaba el destino final de las columnas de Mola y de Franco, sus defensores debían poner en marcha todos los resortes para cumplir el lema "No pasarán" de manera efectiva. Evitar y detectar la resistencia clandestina (formada por espías, desafectos, derrotistas y *quintacolumnistas*, exhaustivamente analizados por Javier Cervera⁽²⁶⁸⁾) era vital. La tensión era tremenda y

cualquier ataque aéreo podía desencadenar una masiva "saca" de presos de sus cárceles. No todas acababan en asesinatos pero algunas de ellas culminaron en masacre, como las de Paracuellos del Jarama y Torrejón, donde fueron ejecutados alrededor de dos mil personas⁽²⁶⁹⁾; en Paracuellos, los fusilamientos de presos, traídos de varias cárceles y checas, comenzaron cuando las tropas de Franco se acercaban a las puertas de la capital, el 7 de noviembre, y continuaron durante casi un mes, hasta que fueron paradas por el nuevo director general de prisiones, el anarquista Melchor Rodríguez, apodado por ello "el ángel rojo". Cuatrocientos cincuenta y cuatro clérigos fueron asesinados o desaparecieron en la provincia⁽²⁷⁰⁾, constituyendo el colectivo más castigado por la represión republicana tras el militar. La congregación más represaliada fue la de agustinos (ciento veinte), casi la mitad de los cuales fue pasado por las armas en Paracuellos. También en Madrid hubo uno de los escasos pero sonados casos de asesinatos masivos de monjas: veintitrés adoratrices fueron fusiladas el 10 de noviembre de 1936, en el cementerio del Este⁽²⁷¹⁾.

La "caza de la sotana" fue especialmente intensa en las provincias eclesiásticas de Valencia⁽²⁷²⁾ y Segorbe, no sólo por el volumen de la sangría sino también por la残酷 que la acompañó. La metropolitana tuvo el dudoso privilegio de ser la segunda más castigada de todo el país en cifras absolutas (trescientos cuarenta y tres) y la pequeña diócesis castellonense fue la cuarta más golpeada en niveles relativos, superando el cincuenta y cinco por cien las víctimas de su clero secular, incluido su obispo, Miguel Serra Sucarrats⁽²⁷³⁾.

Las comarcas del interior de Castellón (en Els Ports, veintisiete de las veintiocho víctimas eran clérigos) y Valencia (en Els Serrans protagonizaron el cuarenta y siete por cien de las ejecuciones)⁽²⁷⁴⁾ fueron especialmente afectadas. Hubo además una serie de poblaciones valencianas y alicantinas (Alcoy, Gandía, Onteniente, Torrente, Játiva, Carcagente, Liria, Sueca, Algemesí, Alcira, Oliva y Manises) donde "se intentó aniquilar a todo el clero"⁽²⁷⁵⁾. También se dio el caso contrario, es decir, la defensa de los clérigos por los propios vecinos en Villajoyosa, Finestrat y Jijona; en este último municipio la única víctima fue el párroco Emilio Fayos Fayos, asesinado precisamente por encontrarse en su pueblo natal por motivos de salud. Fueron frecuentes los asesinatos en grupo de

sacerdotes (en la Coma de Picasent, el Saler de Valencia, la Pedrera de Gandía y el Picadero de Paterna⁽²⁷⁶⁾) y de religiosos (el caso más conocido es el de catorce hermanos de San Juan de Dios del asilo-hospital de la Malvarrosa).

El saldo represivo de la diócesis sufragánea de Orihuela-Alicante fue bastante más limitado que el de otras levantinas: aunque superó la media nacional en tres puntos, supuso la mitad de la valenciana y casi una cuarta parte de la segobricense. Según el recuento efectuado por Mónica Moreno⁽²⁷⁷⁾, el balance de muertes se cerró con cincuenta y tres sacerdotes, un seminarista y diez religiosos, es decir, sesenta y cuatro clérigos; traducidos al ámbito provincial, fueron sesenta y dos los ejecutados porque hay que restar dos agustinos del municipio albacetense de Caudete. En términos relativos hablamos de un sacerdote ejecutado por cada seis incardinados y de algo más del siete por cien del total de la represión republicana en la provincia de Alicante. Orihuela⁽²⁷⁸⁾, sede episcopal, fue el municipio más ensangrentado, con diecinueve sacerdotes y siete religiosos asesinados, repitiéndose en este caso la constante de que "la violencia anticlerical responde muchas veces a una gran presión clerical"⁽²⁷⁹⁾. Entre los muertos estaba el administrador apostólico de la diócesis, dada la ausencia del obispo, Irastorza. Al igual que sucedió en otras regiones, como Aragón o Extremadura, también fueron exclaustradas todas las monjas, "liberadas" del yugo de la Iglesia y destruidos sus conventos.

Sufragáneas de Valencia eran las diócesis baleares de Ibiza, Menorca y Mallorca. El rápido triunfo de la sublevación en Mallorca, Ibiza, Formentera y Cabrera no impidió que sufrieran, durante algunas semanas del mes de agosto y septiembre, los efectos de la violencia anticlerical, coincidiendo con el frustrado intento de recuperar un archipiélago en el que sólo Menorca permanecía fiel a la República. Claro que el terror "azul" impuesto por falangistas locales e italianos, tras recuperar Mallorca e Ibiza, fue durísimo⁽²⁸⁰⁾.

En la isla de Mallorca, el breve paso de la expedición republicana, entre el 15 agosto y el 3 de septiembre de 1936, dejó escasos destrozos materiales (daños en las parroquias de Portocristo y Son Carrió durante el desembarco de Bayo y en un convento de Palma tras el bombardeo de octubre de 1937) y ningún rastro de persecución religiosa⁽²⁸¹⁾.

Unos días más duró (entre el 9 de agosto y el 20 de septiembre) el

control republicano de las milicias de Alberto Bayo y Manuel Urribarry en Ibiza y Formentera. Sin embargo, las pérdidas humanas y materiales que sufrió la Iglesia ibicenca fueron muy elevadas en el escaso mes y medio transcurrido; de los veintiún eclesiásticos asesinados en la isla, la mayoría fueron ejecutados en la masacre colectiva (acompañados de un centenar de civiles) del 13 de septiembre en el castillo de Ibiza⁽²⁸²⁾.

Menorca, bajo control gubernamental hasta marzo de 1939, fue la isla que contabilizó una mayor represión antieclesiástica. Su aislamiento respecto al resto de la España republicana pudo jugar un papel destacado en este sentido. Es una buena muestra de la ruptura que en el ámbito del anticlericalismo -y no sólo en él, lógicamente- acarreó la dislocación del orden social que generó la guerra porque en el quinquenio anterior no hubo que lamentar actos de violencia; un territorio que había disfrutado de unos niveles de tranquilidad envidiables en los años previos se convirtió, de golpe, en un lugar con un alto de ejecuciones desde el principio, con asesinatos masivos de presos (en la Mola de Mahón el 2 de agosto y en el barco-prisión Atlante el 18 de noviembre) y numerosos paseos. Aunque la vida de su obispo fue respetada por su delicada salud y avanzada edad, casi la mitad de sus clérigos (treinta y ocho) fueron ejecutados, prácticamente todos los templos fueron profanados o saqueados y algún convento destruido completamente⁽²⁸³⁾.

Terminamos este repaso territorial con Murcia. El clero secular fue diezmado por la ejecución de cincuenta y dos sacerdotes y cuatro seminaristas; el resto, hasta completar los setenta y tres que Montero ha calculado en la diócesis de Cartagena-Murcia, murieron en la parte diocesana correspondiente a la provincia de Albacete. Desconocemos el número total de religiosos pero, al menos, hay que anotar aquí cinco hermanos de las escuelas cristianas. Sin embargo, más allá de los datos numéricos, nos interesa especialmente como una provincia de la retaguardia republicana especialmente representativa, que aporta un excelente baremo acerca de la posición y la opinión del clero ante el laicismo republicano y su percepción de la "persecución religiosa". Dos factores contribuyen a ello: en primer lugar, la diócesis a la que pertenecía tuvo unos niveles de represión antieclesiástica muy cercanos a la media nacional, tanto en relación al clero incardinado (ligeramente por debajo del catorce por ciento) como sobre el montante del terror revolucionario⁽²⁸⁴⁾; en segundo lugar,

cuenta con un estudio muy interesante sobre la encuesta elaborada por los sacerdotes diocesanos en 1939⁽²⁸⁵⁾ cuyas conclusiones suponen una buena piedra de toque para complementar los criterios cuantitativos con los cualitativos.

José Antonio Ayala⁽²⁸⁶⁾ ha sabido interpretar de manera notable la información que proporcionan los citados cuestionarios, llenados por dos de cada tres párrocos murcianos al término de la guerra. La treintena de preguntas se dividían en cinco apartados: 1) la percepción del clero ante la situación política prebélica; 2) el alcance de la persecución religiosa y el grado de heroísmo demostrado por clérigos y seglares; 3) la evaluación de las pérdidas económicas y artísticas de edificios y objetos sagrados; 4) los bienes de la Iglesia no sagrados; 5) la supresión o no del culto y condiciones del culto clandestino. El contexto histórico en que se realizó plantea un riesgo de subjetividad evidente, por la posible proyección de los terribles sucesos bélicos hacia el pasado. Esto se aprecia en su respuesta sobre la violencia anticlerical antes de febrero de 1936: casi la mitad de los párrocos (48,1%) reconocieron que no la hubo; sólo uno de cada ocho (13,3%) afirmaron su existencia pero de manera imprecisa (mezclando los entierros laicos con las amenazas verbales, la propaganda anticlerical con el registro de templos y los rumores de incendios no consumados, etcétera); y casi cuatro de cada diez no llegaron a contestar. El rechazo de los sacerdotes a la victoria frentepopulista se ponía de manifiesto de manera generalizada con argumentos tan manidos como tópicos (engaños, pucherazos, deserción de las derechas o resultados "desastrosos"). Sin embargo, casi la mitad (47,4%) de los que contestaron negaron que hubiera una situación violenta para la Iglesia antes del 18 de julio y sólo una tercera parte (34,7%) percibieron una campaña y movilización anticlerical más extrema debido a la intensificación de la propaganda, los asaltos y saqueos de templos o las expulsiones de sacerdotes. La sensación de persecución creció entre los párrocos murcianos de manera ostensible desde la sublevación militar, de manera que en apenas una docena de casos se negó. No obstante, la unanimidad se ponía en entredicho a la hora de hablar de la elaboración de "listas negras" que afectaban a los clérigos (en exclusiva o junto a católicos practicantes y gentes "de orden"): poco más de una tercera parte (37%) las reconocían pero el resto o las negaba (14,8%) o ni siquiera contestó, lo que en la

inmediata posguerra podía equivaler prácticamente a su negativa.

La encuesta informaba asimismo sobre la manera de llevarse a cabo las ejecuciones, sus responsables y la reacción de los católicos, los sacrilegios y la destrucción de bienes eclesiásticos; a éstos últimos nos referiremos más adelante. Nos centraremos en las primeras. En líneas generales, se confirma en Murcia el guión generalizado de ensañamientos -previos y posteriores- a los asesinatos, con torturas, mutilaciones y quema de cadáveres; también la nula relación entre la represión y las virtudes o defectos personales de las víctimas que, en todo caso, podían constituir "agravantes". Por otra parte, se cuantifican en setenta y dos los sacerdotes encarcelados o recluidos en sus casas (durante toda la guerra o temporalmente, sin especificar). Y, por supuesto, se relatan las matanzas crueles y en masa, como ocurrió con el ametrallamiento de ocho sacerdotes ancianos en las cuestas del puerto de la carretera de Murcia a Cartagena (entre el 19 y el 20 de octubre) y de los cinco hermanos de las escuelas cristianas y un sacerdote cerca de Lorca (el 18 de noviembre). No obstante, aparecen detalles clarificadores que cuestionan algunas generalizaciones al uso sobre la persecución sistemática. Por ejemplo, la matanza de Lorca ocurrió por un "paseo" de extremistas que hicieron caso omiso del tribunal popular que los había juzgado; y veinticinco párracos (el 18,5%) hicieron constar que fueron respetados físicamente porque fueron protegidos bien por los propios revolucionarios o por sus familiares, bien por amistad con las autoridades, o bien liberados por dinero.

Cuadro 3.
Víctimas de la represión republicana en general
y anticlerical en particular

Provincia	Represión republicana	Represión contra el clero	Porcentaje de la represión contra el clero
Almería	471	105	22,29%
Cuenca	516	101	19,57%
Jaén	1.368	149	10,89%
Ciudad Real	2.186	212	9,69%
Badajoz	1.416	98	9,36%
Alicante	840	62	7,38%
Albacete	920	63	6,84%
Málaga	2.607	169	6,48%
Madrid	8.815	454	5,15%
Zaragoza	742	19	2,5%
Huelva	145	1	0,69%
Cáceres	130	0	0

Fuente: Elaboración propia a partir de diversas monografías provinciales y de S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999, p. 412.

No queda aquí el recuento de las víctimas. La cornisa cantábrica, en manos republicanas al principio de la guerra, sufrió un número considerable de bajas entre el clero; aunque la diócesis de Oviedo duplicó a la de Santander (ciento cuarenta frente a setenta y siete, respectivamente), ésta última quedó por delante de aquélla en términos relativos (pues la santanderina superó el quince por cien del clero incardinado mientras la asturiana no llegó al doce). Incluso las diócesis gallegas, leonesas y castellanas tuvieron que lamentar algunas ejecuciones de su personal eclesiástico, en especial la de Ávila, que alcanzó la treintena.

Resta por establecer, desde el punto de vista cuantitativo, una tarea clave para poder ponderar verdaderamente el peso de la represión contra el clero en el conjunto de la revolucionaria: en primer lugar, completarla en aquellos lugares que quedan aún por estudiar y, sobre todo, dejar de lado los datos diocesanos y centrarla básicamente en análisis provinciales. Hasta ahora sólo en contados casos se puede hacer, aunque resulta harto significativo que a la cabeza y de manera destacadísima aparezcan las provincias de Almería y Cuenca, mientras que provincias que se citan como paradigma de la残酷 (como Málaga o Madrid) se encuentran en los puestos más bajos y Zaragoza aparece a la cola. En el caso almeriense o conquense, es evidente que está sobredimensionada por la escasa amplitud de la represión republicana; caso contrario de la

madrileña, en la que queda muy diluida en aquélla. Es una muestra más de la necesidad de cruzar los porcentajes en relación al clero incardinado con los del global de la represión revolucionaria; sólo así se podrá cuantificarse en su justa medida.

Otro de los asuntos pendientes pasa por fijar el número de eclesiásticos detenidos, del que no se tienen estadísticas fiables. Muchos de los clérigos que no fueron asesinados pasaron largas temporadas encarcelados pero se trata de uno de los temas menos conocidos; necesita una pronta cuantificación porque puede resultar un medidor básico para comprender el grado de coacción o, si se prefiere, de persecución del clero. Convendría afinar en los porcentajes y saber cuántos de ellos salvaron sus vidas y porqué. Ha sido fijado en la diócesis de Badajoz en unos niveles muy altos, el treinta y cinco por ciento, según un informe interno cuya fiabilidad es difícil precisar. Hay estimaciones acerca de la reclusión en Cataluña: medio centenar en la cárcel de Gerona y unos treinta en Tarragona en el verano de 1937, según Cárcel Ortí⁽²⁸⁷⁾; Julián Casanova ha calculado que pasaron doscientos cuarenta clérigos (el 1,8% del total de la población reclusa) por la cárcel Modelo de Barcelona, la mayoría a partir de 1937, lo que, dadas las circunstancias represivas en Cataluña, constituyó una especie de "privilegio"⁽²⁸⁸⁾. Por otra parte, contamos con algunos testimonios escritos de sus vicisitudes en algunas diócesis levantinas pero suelen ser más bien ajustes de cuentas y loas a los vencedores⁽²⁸⁹⁾. También ha sido documentado en Alicante el reclutamiento de algún sacerdote en el ejército republicano tras ocultar su condición religiosa⁽²⁹⁰⁾.

Junto a los clérigos, un número indeterminado de seglares murieron por "la peligrosa vecindad de la sotana", en expresión de Antonio Montero. No obstante, resulta especialmente difícil atribuir razones exclusivamente religiosas a estas muertes, por la doble militancia o el papel parapolítico de las organizaciones de apostolado. Por otra parte, los martirologios contribuyen a la confusión al respecto, al inflar las cifras considerablemente; y es un asunto susceptible de manipulación. Por poner un ejemplo, el dato que proporciona José Antonio Ayala, a partir fuentes eclesiásticas, eleva a mil ochocientos noventa y dos (de los cuales, mil quinientos ochenta y cinco sólo en Cartagena) los seglares asesinados en la provincia de Murcia; sin embargo, los muertos de la repre-

sión republicana en esa provincia se han cifrado en setecientos cuarenta; los números no cuadran salvo que se incluyan los caídos en el frente o de fuera de la provincia. Más fiables son los que proporciona Mónica Moreno para Alicante: diecisiete miembros de Acción Católica, sobre todo en Elche y Orihuela, amén de sedes destrozadas de AC en Elche y Congregaciones Marianas o FEC (Estudiantes Católicos) en Alicante. En un nivel intermedio entre ambas diócesis se encuentra la de Barcelona, donde algunos testimonios de la Federació de Joves Cristians elevaron a tres centenares los asesinados en sus filas⁽²⁹¹⁾. Pero del papel de la Acción Católica a ambos lados del frente nos ocuparemos más adelante.

4.7.3. Cronología y prácticas represivas contra el clero

Respecto al "cuándo" hay que tener en cuenta el marco general de los "tiempos de la muerte", distintos en ambas zonas. En la republicana, el "hervidero de poderes" inicial dio paso a una especie de descontrol que, al pretender todos "controlar", a su manera, dio paso a "tiempos de desorden", en palabras de Julián Casanova. Los últimos días de julio fueron particularmente sangrientos en Toledo, Barcelona, Lérida y comarcas orientales de Zaragoza pero nada que ver con la generalización de los asesinatos en el mes de agosto, especialmente en muchas zonas de Cataluña, Aragón, Murcia, Castellón, Badajoz y Toledo. Septiembre resultó el más sanguinario en Alicante y Valencia, reduciéndose en el resto de la retaguardia republicana durante octubre, aunque todavía se registró un número alto de ejecuciones en la Comunidad Valenciana y Cataluña; fueron estos dos últimos meses (y también diciembre) especialmente significativos en relación a los asaltos a prisiones. Hubo que esperar a la reconstrucción del Estado, tras el desplazamiento de los dos grandes sindicatos por una coalición de partidos, para que se pusiera fin a las acciones de los mal llamados "incontrolados" aunque, en contrapartida, según resume Santos Juliá, se multiplicara "la actividad de los servicios de información y la represión de los columnistas (...) encerrados en checas y víctimas muchas veces de muertes atroces"⁽²⁹²⁾.

En sintonía con la cronología de la represión republicana está la más concreta violencia sacrofóbica e iconoclasta. Alcanzó mayor intensidad durante la efervescencia revolucionaria que, en la mitad del país, se desató tras el fracaso de la rebelión militar, descendió desde el otoño de

1936 y quedó reducida a cifras mínimas a partir de 1937; evidentemente quedaban ya pocos clérigos que asesinar o localizar en sus escondites, pero en esta regresión fue decisiva la reconstrucción de un mínimo marco estatal por parte de las autoridades republicanas; un paréntesis en esta tendencia se produjo en la primavera de 1938, en que algunos autores han apreciado un cierto rebrote, mientras el Gobierno republicano negociaba con el Vaticano la manera de resolver la cuestión religiosa, en unos momentos en que Irujo ya no ocupaba la cartera de Justicia⁽²⁹³⁾.

El caso de Madrid es paradigmático. Nueve de cada diez eclesiásticos asesinados en la provincia murieron en los dos primeros meses y casi todos los restantes cayeron en las sacas masivas del mes de noviembre. Conforme la "violencia inorgánica" (o "justicia por consenso") fue dejando paso a la justicia "popular" se redujo notablemente la ola represiva. Especialmente visible fue esta evolución en la capital de España, como ha estudiado Javier Cervera⁽²⁹⁴⁾; si en los primeros meses, el eclesiástico fue un colectivo especialmente castigado en los "paseos", apenas constituyeron el uno por cien de los desafectos juzgados por los tribunales populares. Aunque las prácticas religiosas eran un cargo acusatorio, hubo pocas condenas de religiosos como desafectos, espías, traidores o *quintacolumnistas*: sólo uno de cada cuatro fue considerado enemigo del régimen, frente al setenta por cien acumulado por cedistas o falangistas⁽²⁹⁵⁾.

En la provincia de Murcia ocurrió algo parecido: la mitad de los muertos cayeron en la última decena de julio y a lo largo del mes de agosto. También en Málaga se siguió el modelo general, con asesinatos precedidos de torturas y mutilaciones, concentrados en las semanas posteriores al levantamiento militar y acompañados de violencia contra el patrimonio material.

Cataluña respondió al patrón general con algunas especificidades. Las primeras ciento setenta víctimas del clero perdieron la vida en unas fechas tan tempranas como las que van del 23 al 30 de julio y el grueso del martirologio, ocho de cada diez⁽²⁹⁶⁾, correspondió a los meses de verano. Descendió progresivamente en otoño pero continuó en niveles bajos hasta mayo de 1937, es decir, hasta la derrota del pulso que cenetistas y poumistas estaban echando a la Generalitat y el resto de fuerzas frente-populistas⁽²⁹⁷⁾; hubo, por último, asesinatos en los días previos a la entrada del ejército franquista⁽²⁹⁸⁾. Traducido al lenguaje de la "persecución"

en un sentido más restrictivo, como hace Jordi Albertí, la "religiosa" abarcaría el segundo semestre de 1936, la "potencial" en el primer semestre de 1937 y los dos años siguientes, hasta el final de la guerra, se trataría de episodios violentos de la retaguardia republicana, sin más. La diócesis de Barcelona es un buen exponente de esta cronología: entre julio y agosto fueron ejecutados casi la mitad de las víctimas (el cuarenta y siete y medio por cien), superando a los caídos entre septiembre y diciembre de ese año⁽²⁹⁹⁾.

Rasgos específicos, que sólo sirven para marcar las excepciones, se descubren asimismo en Castilla-La Mancha. Alrededor del ochenta por ciento del clero (setenta y seis de cada cien sacerdotes o el ochenta y tres por ciento entre los religiosos) fueron asesinados en los tres primeros meses del conflicto. Por otra parte, está documentado cómo, fruto de un odio inveterado y especial hacia los religiosos, los asesinatos de éstos antecedieron a los de sacerdotes: si el mes más sangriento para el clero secular fue agosto (más de cuarenta y siete por cien), en el regular fueron las primeras semanas, es decir, antes de terminar julio (casi el cuarenta y cuatro por cien). Las características diferenciales hay que buscarlas en las provincias con el frente dividido entre las dos zonas, Guadalajara⁽³⁰⁰⁾ (que vivió un suceso especialmente sangriento en fechas tardías, el "diciembre negro") y Toledo⁽³⁰¹⁾ (donde los asesinatos se concentraron aún más al principio, debido al episodio de El Alcázar y la especial trascendencia para la defensa de Madrid).

Porcentajes similares a La Mancha se descubren en la cronología de la violencia anticlerical en Extremadura⁽³⁰²⁾. El ochenta y cinco por ciento de todas las muertes tuvieron lugar en el primer trimestre, con especial incidencia en los meses de agosto (el cincuenta y cuatro por cien) y septiembre (más del treinta por cien).

No hay estudios cronológicos detallados sobre la represión eclesiástica en la Comunidad Valenciana; si bien es cierto que aquélla fue habitualmente madrugadora, hay que tener en cuenta que la secuencia temporal del conjunto de la represión republicana de estas tierras fue algo más tardía que en Cataluña, Madrid o Aragón⁽³⁰³⁾.

En relación al "cómo", el clero fue víctima del terror "caliente", sin que apenas mediara la aplicación penal de los tribunales. Una de las escasas excepciones fue el de Alicante, que condenó a muerte a tres clérigos

de Orihuela y a uno de Monforte, éste último por el delito "horrendo" de escribir un pasodoble en honor a Gil Robles⁽³⁰⁴⁾.

Hubo dos principales *modus operandi*. El guión más habitual lo han resumido José Luis Ledesma para Zaragoza, Julio de la Cueva para Cataluña o Ana Belén Rodríguez para Cuenca, entre otros⁽³⁰⁵⁾. Había una parte más clandestina y otra pública. La primera empezaba cuando, por orden del jefe de columna o sector, se presentaban los milicianos en casa de las víctimas por la noche, alegando que iban a conducirlos al comité para que declarara. En el caso de los sacerdotes, había una serie de prácticas comunes, a juzgar por el contenido de los martirologios: antes de su ejecución, se producían vejaciones verbales, torturas o mutilaciones⁽³⁰⁶⁾; a continuación venía el "paseo" a las afueras y la ejecución a la vera de las carreteras o en las tapias del cementerio, por ser lugares poco concurridos que permitían actuar de manera impune. La vertiente pública empezaba con el saqueo de la casa del cura o el convento y la quema (normalmente de manera parcial) del monasterio, de la iglesia parroquial y de las ermitas para, a continuación, trasladar las imágenes (entre burlas) a la hoguera como paso previo a su incendio en un sitio céntrico; como culminación del proceso de secularización, los edificios religiosos que no habían sido destruidos eran cerrados al culto para reutilizarlos con fines prácticos (mercados, almacenes, albergues, comedores, refugios, cárceles e, incluso, salas de fiesta o establos) y, en algunos casos (los más extremos), llegaban las "exhumaciones revolucionarias", esto es, la profanación de los cadáveres de los religiosos en cementerios y panteones de iglesias⁽³⁰⁷⁾.

El segundo plan de acción, aplicado básicamente en las diócesis más nororientales (Segorbe, Barbastro, Huesca y Teruel) y en ciudades especialmente vulnerables a los bombardeos, como Guadalajara y Madrid, consistía en reunir a varios sacerdotes diocesanos y religiosos para proceder a su ejecución, bien en las primeras semanas, bien en represalia por algún ataque enemigo. Por este procedimiento, hubo comarcas en este cuadrante noreste donde casi todas las víctimas fueron eclesiásticos⁽³⁰⁸⁾. En ocasiones eran los propios clérigos los que se agrupaban en poblaciones teóricamente más seguras o tolerantes hasta que cambiaban las órdenes y se producía una matanza colectiva, como fue el caso de la barcelonesa Calella, donde fueron ejecutados quince sacerdotes que se habían

refugiado allí⁽³⁰⁹⁾.

Una variante del asesinato colectivo era la "saca" de las cárceles. Las más numerosas se produjeron en Lérida y en Paracuellos del Jarama, el 21 de agosto y el 30 de noviembre, respectivamente, donde fueron acribillados setenta y cuatro (en la capital ilerdense) o setenta y tres (en el municipio madrileño), que habían sucedido a lo no menos cruel y nutritiva matanza de clérigos (entre ellos, más de medio centenar de claretianos) en Barbastro entre el 2 y el 15 de agosto de 1936⁽³¹⁰⁾. Aún hubo una última, tras el bombardeo de Guadalajara por la aviación franquista, el 6 de diciembre, que acabó con la vida de más de una treintena de eclesiásticos. A veces las prisiones eran barcos habilitados como tales, como ocurrió en Bilbao y Santander, donde fueron asaltados, respectivamente, el cabo Quilates (2 de octubre) y el Alfonso Pérez (fines de 1936).

Pero no se pueden reducir las actuaciones y comportamientos de los clerófobos a arquetipos demasiado estrictos. Valgan, a modo de ejemplo, el contraste entre lo ocurrido en Barbastro y en Jaén; si en el primer caso, curas y frailes fueron masacrados *in situ* por las columnas de milicianos, en el segundo se recurrió a los "trenes de la muerte" y los asesinatos se produjeron en Madrid. De la misma manera que la extensión irregular de las matanzas de clérigos cuestiona algunos tópicos, también su ejecución varias semanas después de su detención, con motivo de "sacas" como represalia, junto a otros prisioneros bien seleccionados por sus vinculaciones políticas o sociales, plantea dudas sobre su "premeditación"⁽³¹¹⁾.

En Castilla-La Mancha se ha detectado alguna peculiaridad a estos procedimientos, sin que, por ello, varíe lo sustancial. En cuanto a los "lugares de la muerte", a las tapias de los cementerios y los parajes alejados junto a las carreteras se sumaron, sobre todo en Ciudad Real, las estaciones ferroviarias. Por otra parte, la mayor parte de los asesinatos de religiosos (alrededor de ocho de cada diez) se cometieron en la misma provincia o en localidades cercanas al límite provincial y bien comunicadas; por ejemplo, casi una veintena de franciscanos de la toledana Consuegra fueron asesinados en la localidad ciudarrealeña próxima de Fuente el Fresno. No obstante, al descender al ámbito provincial se deben matizar algunas de las generalidades regionales apuntadas, lo que, por otra parte, ayuda a comprender las distintas motivaciones que impulsaron a los clerófobos a perpetrar estos asesinatos. Los casos contrapues-

tos de Ciudad Real y Albacete son muy significativos. Mientras en la primera de estas provincias los clérigos incardinados en esta provincia fueron asesinados en otras localidades diferentes a las que estaban asignados, en la segunda ocurrió exactamente lo contrario, ya que casi la mitad de los asesinatos fueron en la misma localidad en que ejercían su labor pastoral y tres de cada cuatro muertes ocurrieron en la propia provincia. Todo ello nos remite al tema de los verdugos y al heterogéneo papel que desempeñaron las autoridades locales y provinciales.

4.7.4. Los victimarios

Fundamental resulta responder a la cuestión sobre el "quiénes", es decir, los agentes impulsores e inductores, los verdugos, asesinos, incendiarios y profanadores. Es sin duda uno de los elementos más polémicos en el registro historiográfico de la represión y un terreno abonado a vagas generalizaciones o acusaciones unidireccionales, principalmente sobre los anarquistas, los "forasteros" o los "incontrolados", que se han demostrado insuficientes.

En relación a los primeros, supone ya un tópico su participación en los actos clérifobos e iconoclastas. Son evidentes las raíces que vinculan el anarcosindicalismo y la violencia así como su conocida "gimnasia revolucionaria"⁽³¹²⁾. Sin embargo, la acción directa no era patrimonio de aquéllos. A los revolucionarios vengativos se les sumaron los "oportunistas, delincuentes y gorrones", confundidos todos en ese "pueblo-proletariado en armas", muchos de los cuales procedían de sectores marginales y podían haber pasado largas etapas en prisión con anterioridad⁽³¹³⁾. Su comportamiento no distaba mucho del que suelen emplear, en situaciones extremas, algunas bandas organizadas, a partir del cóctel resultante de un fuerte liderazgo, imposición del terror, comportamiento delictivo, garantía de impunidad y contagio a otros lares.

Entre los llamados de manera genérica "forasteros", destacan las columnas de milicianos anarcosindicalistas, que dejaron numerosos rastros de sangre en los pueblos de la retaguardia aragonesa, catalana, valenciana y de la zona centro. En su seno se encontraban numerosos presidiarios, liberados de las cárceles de Madrid y Valencia el mismo 18 de julio por miembros del FAI, por esa equivalencia simplista que los libertarios hacían entre "preso" y "camarada". Éste fue el caso, por ejemplo,

de las columnas del Rosal y del Hierro⁽³¹⁴⁾; si la primera alternó su intervención en los frentes de guerra con las depuraciones en la zona centro (y en Cuenca, en particular), la segunda hizo lo propio por todo el Levante, sembrando el terror en las provincias valencianas, Murcia y en numerosos municipios turolenses.

Santos Juliá ha resumido las consecuencias de la tarea destructora de los milicianos: "fue exaltada por los mismos dirigentes sindicales hasta que se volvió contra ellos y comenzaron a definirla como actos de pillaje y achacarla a grupos de 'incontrolados'. Pero sus aliados comprendieron desde el principio el desastre que para la República significaba la acción de los grupos destructores del orden existente"⁽³¹⁵⁾. Y es que aquéllos rompían una relativa tranquilidad que daba paso a la participación, a continuación, de los propios vecinos, libres ya de pasadas ataduras, que podían llevar sus propias listas negras con los curas y la gente de orden cuando éste se había subvertido.

Como ha argumentado Julián Casanova, "lo que hacían esas columnas (...) era aportar armas y amparo bajo esas armas a muchos vecinos del pueblo que (...) soñaban con la posibilidad de llevar a cabo transformaciones sociales profundas"⁽³¹⁶⁾. Por lo tanto, no parece muy apropiado seguir manteniendo la responsabilidad única de los primeros, pese a que los testimonios orales suelen apuntar a ella a modo de liberación. Bien por pasividad, bien por actuaciones directas, desaparecido un mínimo marco estatal, hay ejemplos de complicidad, cuando no de responsabilidad exclusiva, de los propios vecinos. Conviene, no obstante, descender a los casos concretos, pues hay algunas sorpresas.

¿Qué ocurrió en aquellas zonas de la retaguardia republicana donde la presencia anarquista o cenetista era mínima o no actuaron columnas catalanas, valencianas o madrileñas? La acusación recae tradicionalmente en los llamados "incontrolados", pero no podían ser tales porque, en realidad, eran quienes poseían el verdadero control del poder⁽³¹⁷⁾. Se ha seguido su rastro por doquier, entre las patrullas de "vigilancia" y "control" o entre los grupos armados donde se enrolaban criminales y ladrones pero, como reconoce Casanova, los instigadores pertenecían al amplio abanico de organizaciones políticas y sindicales del Frente Popular, en venganza contra sus "enemigos de clase"⁽³¹⁸⁾. De manera que, lejos de diluirse, las responsabilidades se multiplican y deben establecer-

se caso a caso. Rafael Cruz⁽³¹⁹⁾ aconseja separar la autoría de las siglas de las organizaciones preexistentes, debido a la dispersión orgánica tan generalizada desde el 17 de julio y la gestión tan autónoma que ejercieron los grupos locales en el verano de 1936. En esas condiciones, el Estado perdió el monopolio de la fuerza y "el pueblo en armas" actuó con impunidad. Vayamos de nuevo a su territorialización.

En Cataluña, las autoridades de la Generalitat y otras instancias oficiales atenuaron, dentro de sus posibilidades, el impacto de la violencia represiva, gestionando la expatriación de numerosas personas que corrían peligro, entre ellas el arzobispo de Tarragona o a los obispos de Gerona y Tortosa⁽³²⁰⁾. En el diario *La Humanitat*, Esquerra Republicana calificó de manera recurrente como "insensats" a los que provocaban el pillaje, la venganza y la persecución porque favorecía al fascismo.

No es extraño que el anarquista García Oliver equiparara a Companys, en julio de 1936, a "la contrarrevolución" o que, en su lógica revolucionaria, creyera que el presidente catalán quería convertir a los cenetistas en meros "guardianes del orden burgués"⁽³²¹⁾. Mientras tanto, el diario anarquista barcelonés *Solidaridad Obrera* animaba, en pleno mes de agosto de 1936, a "arrancar la Iglesia de cuajo" y defendía la iconoclastia revolucionaria porque había que destruir para construir el monumento a la libertad "sobre las cenizas de tanta barbarie". En términos parecidos se expresaba el trotskista *La Batalla*⁽³²²⁾; recordemos las declaraciones de Andreu Nin animando a no dejar ni una Iglesia en pie.

Cabe poca duda de que los principales ejecutores en Cataluña salieron de las filas cenetistas⁽³²³⁾, faístas y poumistas; por eso, desde mayo de 1937, fueron muy contados los asesinatos. Pero el "gran castigo revolucionario" de los cinco primeros meses, que alcanzó las seis mil cuatrocientos ejecuciones (el ochenta por cien del total), se explica por la confluencia de varias vías de la violencia revolucionaria. Lérida es el mejor ejemplo de este cóctel explosivo formado a partir de los desmanes perpetrados por el comité de Salud Pública, los del "tribunal de justicia popular" (al margen y anterior a los que creó poco después el Gobierno de la República) y los debidos al tránsito de varias milicias durante el mes de agosto⁽³²⁴⁾.

Recientemente se ha novelado el diario de los escalofriantes crímenes y saqueos cometidos al amparo de la revolución por un pistolero de

la FAI (Josep S.), que destaca "la saña con que entraban en iglesias y conventos, destrozando cuanto podían, poseídos por una rabia infinita contra lo religioso, sin respetar ni vidas ni patrimonio artístico, antes de prender fuego a los templos"⁽³²⁵⁾; también describe el organigrama del funcionamiento de sus patrullas así como las excepciones, las muertes por venganzas personales o el salvamento por rescates al margen de las directrices recibidas, como ocurrió, presumiblemente, con el obispo Irurita. Sin embargo, esto no debe proyectarse sobre el conjunto del anarquismo catalán pues algunos de sus dirigentes -ya se hizo referencia anteriormente al caso de Peiró- salvaron numerosas vidas. Queda entonces por explicar quiénes fueron los ejecutores de las comarcas del interior menos influidas por los faístas. Por ejemplo, en la leridana Aspa, el saqueo e incendio de iglesias y ermitas correspondió en exclusividad a los vecinos⁽³²⁶⁾.

No es este último el caso más frecuente de la retaguardia zaragozana⁽³²⁷⁾. José Luis Ledesma ha limitado las responsabilidades básicamente a las columnas de milicianos que, desde Cataluña, habían llegado al frente de Aragón y amenazaban a los lugareños con hacer ellos mismos "justicia" (y de manera más brutal) si no asesinaban al cura o ayudaban a quemar las imágenes; de manera que, según él, sólo esporádicamente colaboraba de manera voluntaria algún izquierdista local. Julián Casanova amplía los victimarios en la mitad oriental aragonesa a los propios comités revolucionarios amparados por los milicianos y otorga un papel más activo a los vecinos que, de manera forzada o no, proporcionaban las listas de víctimas e iban a buscarlos a sus casas⁽³²⁸⁾.

Como en el caso catalán, destaca el carácter masculino de los clerófobos e incendiarios aragoneses, de manera que parece cumplirse en este caso la tesis de Manuel Delgado sobre la relación entre la obsesión anti-clerical y la sexualidad del clero⁽³²⁹⁾. Pero también se aprecian, implícitamente, las excepciones a la supuesta persecución sistemática. En Almonacid, Fayón o Bujaraloz, algunos vecinos consiguieron que los milicianos se contentaran con la quema de imágenes para que no hicieran lo propio con la iglesia. Y los curas de Sástago y de la Zaida se salvaron por mediación de sus respectivos comités locales.

Muy diferente aparece el caso murciano. Aunque el propio gobernador llegó a sentirse amenazado por la Columna del Hierro, no parece que

fuera lo que más inquietó a los párrocos murcianos, sino la reacción que, en su opinión, tuvieron los vecinos y, en particular, los católicos, retratada en la citada encuesta de 1939, cuando el recuerdo estaba reciente; no obstante transmite una buena dosis de rencor, reflejo del divorcio entre los cuadros eclesiásticos y la sociedad a la que, teóricamente, servían y guiaban. En el análisis realizado por José Antonio Ayala⁽³³⁰⁾ destaca cómo a aquéllos les había hecho más daño la actuación de las supuestamente pacíficas personas con las que convivían que la de los sanguinarios y desconocidos revolucionarios. Se resume en las siguientes ideas-eje: a) ante los desmanes de los milicianos o de los forasteros, la actitud del pueblo "fue pasiva, indiferente, cobarde o temerosa"; b) en la mayoría de los casos eran los propios vecinos quienes delataban a los sacerdotes o participaban en los incendios y fueron contados los casos en que protegieron al cura proporcionándole protección o un salvoconducto; c) muchos católicos "de siempre" (así se refleja en veintisiete cuestionarios) flaquearon en sus convicciones y se inhibieron, se afiliaron a la UGT o, incluso, colaboraron con los comités revolucionarios; d) las "desafecciones" salpicaron asimismo a determinados eclesiásticos, que participaron (no está claro si en todos los casos por coacción) en tareas de contabilidad, docencia y sanidad, a cambio, en algún caso, de autorizarle determinadas prácticas religiosas, aunque no faltan las situaciones estrambóticas⁽³³¹⁾.

Por tanto, la actitud de los vecinos respecto a la integridad física de los clérigos fue diversa a lo largo de la retaguardia republicana; el miedo a las represalias, la ruptura de las normas de convivencia, creencias y valores anteriores, el absoluto descontrol público, las rencillas del pasado fueron, entre otros, factores que intervinieron en un comportamiento imposible de reducir a categorías simplistas.

Las Baleares resumen parte de lo dicho y alguna especificidad. En Ibiza y Formentera se atribuyen las ejecuciones de los miembros del clero, durante el mes y medio que duró allí la guerra, a milicianos anarcosindicalistas. Más difícil explicación tiene el caso de Menorca, una isla en manos de la República durante los tres años, en la que contrasta el elevado número de ejecuciones con la actitud pasiva de sus habitantes, primero ante las autoridades republicanas y después con las franquistas⁽³³²⁾. Un caso más de la inconsistencia de la tesis acerca de la continuidad de la violencia anticlerical de 1931 con la de 1936.

Uno de los territorios en que la autoría de las matanzas y de la destrucción del patrimonio eclesiástico estuvo más repartido fue el delimitado por las comarcas andaluzas de Marbella y Ronda. Lucía Prieto, que no hace demasiadas distinciones entre incendiarios y asesinos, ha dirigido el dedo acusador a una variedad de actores: las patrullas de la FAI, los "incontrolados", los dirigentes de organizaciones sindicales y "extranjeros" (forasteros)⁽³³³⁾.

No siempre coincidían los de la tea y la pistola. Hay evidencias de que algunos incendiarios de los templos salvaguardaron la vida de determinados religiosos, como ha demostrado Francisco Espinosa para el caso de la localidad onubense de Rociana antes de ser tomada por las tropas nacionales⁽³³⁴⁾. Y en Lérida hubo que esperar a la llegada de la columna faísta de "los Aguiluchos", en la última semana de agosto, para que fuera incendiada la catedral nueva, que se había librado hasta entonces del fuego purificador, pese a que durante el mes transcurrido desde la sublevación habían sido masacrados ya varias decenas de clérigos⁽³³⁵⁾.

Los arrebatos contra el clero fueron también sangrientos en zonas de poca presencia anarcosindicalista como las provincias manchegas, Madrid o Andalucía septentrional. De manera que aquí la eliminación del enemigo de clase, de los "elementos de orden", entre ellos el clero, adoptó unas especiales características y unos victimarios diferentes.

La triada del terror en el Madrid republicano del verano y el otoño de 1936 está representada por los paseos, checas y sacas. De él se salvó su obispo, Eijo y Garay, que pudo huir de Madrid el mismo 18 de julio porque fue informado de los planes golpistas con antelación y luego recibió la ayuda del presidente Casares Quiroga⁽³³⁶⁾. En los primeros casos, ladrones y asesinos comunes, tras ser liberados de la cárcel, solían acompañar a los milicianos, que se apropiaban de los vehículos para culminar el "crimen motorizado", mientras se incautaban de palacios y mansiones de sus víctimas⁽³³⁷⁾. Distinta es la responsabilidad de los crímenes en masa; en pleno proceso de "sovietización de Madrid", la responsabilidad de las sacas recae básicamente en los aparatos policiales bajo control comunista y sus asesores soviéticos, en una operación definida por Julián Casanova como de "limpieza de la retaguardia en toda regla dictada por la guerra y querida al mismo tiempo (...) para aniquilar al enemigo político, ideológico y de clase"⁽³³⁸⁾. La acusación, mantenida durante décadas,

sobre Santiago Carrillo, entonces consejero de Orden Público, sólo puede recaer de manera indirecta, en el sentido de no cortar a tiempo unos crímenes que tuvo que conocer en algún momento, aunque en aquella coyuntura estaría más ocupado en las consecuencias de los bombardeos franquistas y en acabar con los "paseos"⁽³³⁹⁾.

Uno de los pocos bastiones de la CNT en Castilla-La Mancha se localizaba en Cuenca, calificada como "un enclave cenetista en una ciudad levítica"⁽³⁴⁰⁾. El levantamiento de la Guardia Civil fue evitado por la llegada de Cipriano Mera en auxilio de los anarcosindicalistas conquenses, que controlaron pronto la ciudad. Ana Belén Rodríguez Patiño⁽³⁴¹⁾ ha señalado a los milicianos de Mera, primero, y a la también cenetista Columna del Rosal⁽³⁴²⁾, después, como los máximos responsables de introducir la dinámica de la violencia en pequeños pueblos de la provincia (que, hasta ese momento, habían vivido completamente al margen de aquélla) y, por tanto, como principales inductores de los asesinatos o la destrucción del patrimonio eclesiástico. Su paso por Cuenca no sólo dejó un gran rastro de sangre, sino también sospechas de estar infiltrados no pocos falangistas y quejas de sus propios aliados frentepopulistas (republicanos, socialistas y comunistas), que continuaron, incluso, tras su reconversión en Brigadas Mixtas.

En la provincia de Ciudad Real, la displicente actitud de su gobernador civil en los primeros meses del conflicto contrastó con la de algunos alcaldes, mucho más eficaces y contundentes que aquél a la hora de proteger a los sacerdotes y frailes de su localidad; no obstante, los clerófobos, de la misma o de otros municipios vecinos, perpetraron sus actos con total impunidad. Un caso bastante atípico, pero muy ilustrativo de la necesidad de efectuar investigaciones locales para valorar la complejidad y excepcionalidad de la violencia anticlerical durante la guerra, se localiza en Almagro. En esta localidad manchega fueron asesinados veintisiete dominicos, dos franciscanos y un sacerdote. La actitud del alcalde fue protectora pero no pudo evitar que varios frailes fueran ejecutados en estaciones de ferrocarril vecinas (Manzanares y Miguelturra) y que el contingente mayor fuese asesinado en las tapias del cementerio. Montero⁽³⁴³⁾ achaca la responsabilidad a los anarcosindicalistas del Ateneo Libertario, que les dieron el "paseo" antes de que llegara a esa localidad manchega un contingente de la Guardia de Asalto que, por

indicación del alcalde, venía a protegerlos. El clero secular estuvo a salvo por la protección municipal; sin embargo, el económico de la parroquia de Madre de Dios (que fue quemada) perdió la vida por trasladarse con sus familiares a Argamasilla de Alba. Mientras tanto, ni el arcipreste de San Bartolomé, ni dicho templo, ni el superior de los franciscanos (al padre Alberca, protegido por algunos milicianos, le perdonaron la vida) sufrió daño alguno.

Especial resulta el caso de la provincia de Albacete, en donde los responsables de la clerofoobia fueron, al parecer, delincuentes comunes, obreros y campesinos explotados por sus amos, milicianos de lugares limítrofes y, sobre todo, fuerzas parapoliciales organizadas por partidos y sindicatos.

En Valencia⁽³⁴⁴⁾, los desmanes perpetrados por los comités en las primeras semanas fueron de tal magnitud que las propias autoridades tuvieron que contener el "terrorismo desbordado" y condenar en la prensa tales atentados, pidiendo el cese inmediato de los asesinatos indiscriminados, aunque con poco éxito. Pero se trata de uno de los territorios en los que la responsabilidad de las ejecuciones está más repartida entre anarquistas, socialistas y comunistas (especialmente en la provincia de Alicante, en este último caso)⁽³⁴⁵⁾.

En definitiva, no puede apuntarse en una sola dirección a la hora de buscar los asesinos de los clérigos o de las llamadas "personas de orden", con los que se ensañaron los revolucionarios y delincuentes que actuaron, habitualmente, con impunidad. Pero no se puede olvidar que algunos de los responsables fueron detenidos y castigados posteriormente por las propias autoridades republicanas algo bastante infrecuente en el bando franquista⁽³⁴⁶⁾.

4.7.5. El "martirio de las cosas" y la labor de salvaguarda republicana

La Iglesia, amén del tributo en sangre, fue despojada de sus propiedades y soportó pérdidas incalculables de su patrimonio material. Fueron numerosísimos los incendios y destrucciones (parciales o no) de templos y objetos religiosos. Especial encono sufrieron las tallas de vírgenes, cristos o santos antes de ser destruidas⁽³⁴⁷⁾, en un proceso parecido al sometido a los propios sacerdotes, torturados antes de ser asesinados; en estos casos, los propios vecinos solían ser obligados a hacerlo bajo amenaza de

muerte. Hay también abundantes testimonios de sacrilegios y profanaciones, con intención de burla de las cosas sagradas (hostias, reliquias, imágenes y ornamentos sacerdotales). Pero no resulta fácil evaluar en su justa medida el alcance del "martirio de las cosas" pues los martirologios solían despachar el asunto con el apocalíptico balance de la destrucción de prácticamente todo. Un ejemplo de las exageraciones al respecto, se puede observar en la diócesis de Cuenca, donde los datos comparativos de edificios y objetos destruidos ofrecen una disparidad considerable según tengamos en cuenta el martirologio de Cirac Estopañán o el más reciente catálogo del Museo Diocesano⁽³⁴⁸⁾.

Cuadro 4.
Datos comparativos de edificios
y objetos destruidos en Cuenca

<i>Objetos y edificios</i>	<i>Martirologio de Cirac</i>	<i>Catálogo del Museo</i>
Altares	5.000	841
Cálices	2.000	360
Campanas	2.000	819
Casullas, dalmáticas, capas	10.000-10.000-3.000	—
Copones	1.500	—
Cruces	—	206
Custodias	800	220
Iglesias	500 (600 ermitas)	476 (278 ermitas)
Imágenes	15.000	1.330
Incensarios y navetas	1.000	—
Órganos y armonios	300-300	203
Píxedes	—	353

Fuente: V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil. El caso de Cuenca*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2007, p. 116

Conviene recurrir, por consiguiente, a otras fuentes. Especialmente fiable resulta la ya citada encuesta parroquial de Murcia⁽³⁴⁹⁾ que, por sus características, puede resultar una radiografía bastante aproximada del conjunto de la retaguardia republicana. Los párrocos murcianos insistían en que casi todas las iglesias habían sido saqueadas, deterioradas o notablemente mutiladas en su fábrica; sin embargo, pocas (dos iglesias y varias ermitas) fueron destruidas totalmente, lo que parece lógico debido a la necesidad de reconvertir los edificios religiosos en usos profanos.

Más interesante resulta aún su cuantificación de los sacrilegios: en casi la mitad de las ocasiones (46,6%) se tradujeron en casos de "impiedad", cebándose sobre imágenes sagradas, especialmente del Sagrado Corazón, cristos y vírgenes, que fueron quemadas, mutiladas, fusiladas o colgadas de los árboles; fueron menores (veintitrés casos, el 17%) las imitaciones sacrílegas, con personas -e incluso caballos- revestidos con sotana⁽³⁵⁰⁾; el resto (aunque José Antonio Ayala no cita porcentajes concretos), se reparten entre profanaciones de hostias consagradas (pisoteadas), exhumaciones sacrílegas de restos mortales de monjas o párrocos y la voladura de las sepulturas del cementerio del cabildo; este último caso es representativo del componente simbólico que rodeaba estos actos, pues sus restos fueron depositados en un osario con el fin de dejar sus sepulturas libres para enterrar a sus "mártires laicos", los milicianos internacionales caídos en el frente.

Además de los aspectos cuantitativos, debemos fijarnos en aquéllos elementos que rodeaban la iconoclastia revolucionaria. En líneas generales, parece que hay una correlación estrecha entre la incidencia de la violencia contra la vida y contra el patrimonio, de manera que los municipios con más muertes fueron, normalmente, los que más destrucciones materiales sufrieron. La ejecución de los sacerdotes vino precedida o acompañada de la destrucción de los iconos y templos.

Madrid y Cataluña resultan ejemplos muy significativos. En la capital de España, las armas actuaron simultáneamente a la tea incendiaria, ante la pasividad de unos bomberos que, según José Luis Alfaya⁽³⁵¹⁾, carecían de órdenes precisas de las autoridades y temían a unas masas que no se detenían ante ningún obstáculo, llevándose por delante a aquellos jóvenes católicos que se interpusieron; según los datos que maneja, casi nueve de cada diez (el ochenta y ocho por cien en la capital o el ochenta y nueve en la diócesis) edificios religiosos sufrieron daños de distinta consideración en su fábrica, aunque sólo el diecisiete por ciento fueron destruidos en su totalidad.

En Cataluña, la sacrofobia y la iconoclastia⁽³⁵²⁾ cumplieron todo su repertorio, desde los templos y bienes muebles e inmuebles (los incendios tuvieron carácter de normalidad), al lenguaje (blasfemias), pasando por los actos sacrílegos y profanaciones de ropas u objetos litúrgicos, parodias de misas y procesiones. Y, por supuesto, se propagó también a

la más "pacífica" formulación laica del cambio de nombre de las poblaciones; la Generalitat lo autorizó en ciento diez municipios, de los cuales noventa y dos lo fueron por sus referencias religiosas, algo que se generalizó en la retaguardia republicana⁽³⁵³⁾. En definitiva, se trataba demostrar la falsedad del poder sobrenatural de las personas y objetos sagrados y hacer tabla rasa del pasado, pues la nueva sociedad revolucionaria debía ser militarmente laica⁽³⁵⁴⁾.

Hay también casos que apuntan en otra dirección. Aragón (si exceptuamos Barbastro) no fue de las regiones más manchadas por la sangre de los eclesiásticos y, sin embargo, sufrió una "violencia respecto a las cosas sagradas" especialmente agresiva, según las investigaciones de Pilar Salomón, que asegura que casi todas las iglesias, ermitas y objetos de arte fueron destruidos total o parcialmente y que la mayoría de los lugares de enterramiento religiosos fueron profanados. No obstante, otros bienes eclesiásticos (como casas parroquiales, cofradías o archivos) apenas sufrieron desperfectos y fueron utilizados con fines diversos (hospitales, centros culturales, alojamientos, oficinas, etcétera⁽³⁵⁵⁾). Especial intensidad alcanzaron en la provincia de Teruel las numerosas burlas y parodias sobre los objetos sagrados, especialmente en la provincia de Teruel⁽³⁵⁶⁾.

Ejemplos de reutilización para fines laicos de edificios religiosos encontramos por doquier pero no siempre aparecen bien documentados. Si lo están en las comarcas de Marbella y Ronda, que pasaron a ser refugios (por ejemplo, en Ronda, Casares o Marbella), centros obreros o cuartel de milicianos (Estepona, Cartajima), escuelas (Benarrabá) o mercados, entre otros usos. Se trata, por lo demás, de una zona en la que puede descubrirse un cierto continuismo respecto a los agentes incendiarios entre la primavera y el verano de 1936, como culminación del proceso de secularización de los espacios sagrados, aunque ahora de manera mucho más ostensible, en pleno proceso de consolidación de la revolución. Se han recogido pruebas que incriminan a miembros de las Juventudes Socialistas Unificadas (por ejemplo, en San Pedro de Alcántara) y, sobre todo, faístas y cetenistas (en los pueblos de la serranía de Ronda, Casares, Marbella, Fuengirola y Mijas)⁽³⁵⁷⁾; sin embargo, han sido cuestionados, como bulos sin apenas fundamentos, las informaciones propagadas en la zona acerca del papel de las mujeres en los desmanes iconoclastas, bastante magnificados por la literatura franquista pero

mucho más limitados según los estudios empíricos⁽³⁵⁸⁾, que fueron básicamente obra de hombres. También se ha descrito la adaptación de edificios religiosos como almacenes, cocinas, albergues, depósitos de intendencia etcétera en las provincias de Ciudad Real, Guadalajara y Cuenca⁽³⁵⁹⁾.

Al igual que hay que estudiar porqué determinados sacerdotes en algunos pueblos fueron protegidos por los milicianos también hay casos de edificios religiosos que permanecieron al margen de las llamas frente a la destrucción masiva de los demás. A veces la respuesta es la simple casualidad o motivos puramente materiales, pero convendría contestar casos que difícilmente se pueden explicar así. ¿Porqué se salvaron del fuego purificador los conventos de la Compañía de María y del Servicio Doméstico o el Palacio Episcopal de Almería los días 21 y 22 de julio⁽³⁶⁰⁾, en plena efervescencia revolucionaria, si ardieron otros conventos (las Claras) e iglesias (San Roque, San Sebastián, San Pedro, Santiago, San José, Santo Domingo, San Antón, San Juan)?

Uno de los fenómenos más difícil de justificar a ojos de los eclesiásticos fue la pasividad demostrada por los vecinos ante los incendiarios. Era difícil comprender qué les impulsaba a permanecer impávidos ante el ataque de la "multitud" o las "turbas rojas", contemplando cómo ardían templos donde habían asistido toda su vida al sepelio de sus familiares o contraído matrimonio, aunque fueran meros actos sociales y culturales desprovistos de connotaciones religiosas en muchos casos. El miedo era un buen argumento; pero no siempre era así. De ahí que los informes eclesiásticos destacaron los casos más impactantes, como ocurrió en la localidad manchega de Manzanares⁽³⁶¹⁾. En ocasiones prevalecieron motivaciones pragmáticas, con precedentes en otras circunstancias bélicas. Fueron numerosos los pueblos (por ejemplo Almodóvar del Campo, en Ciudad Real) donde se utilizaron las campanas para, una vez fundidas, convertirlas en metralla. Y algunas iglesias (el caso más claro es el templo parroquial del municipio manchego de Campo de Criptana) fueron desmanteladas para utilizar sus piedras en otras construcciones.

La literatura sobre la gran destrucción del patrimonio histórico-artístico de la Iglesia -que se inició durante el lustro republicano y llegó a niveles dramáticos y sin precedentes al estallar la guerra-, fue convenientemente utilizada y exagerada por los vencedores para desestimar a la

República. La incautación legal llegó a ser llamada expolio o saqueo, incluso en lo referente al museo del Prado⁽³⁶²⁾. Lo que ha quedado soterrado son los progresos de su legislación en relación a la protección del patrimonio histórico, que ha sido calificada como una de las más avanzadas en la materia en aquella época⁽³⁶³⁾.

Álvarez Lopera y Alicia Alted⁽³⁶⁴⁾ han reconocido que las autoridades se vieron impotentes para frenar los desmanes con las escasas fuerzas de seguridad disponibles pero tuvieron una reacción rápida y crearon, en los primeros días del conflicto, la Junta de Incautación y Protección del Tesoro Artístico (el 23 de julio, Decreto de 25 de julio de 1936), dependiente de la Dirección General de Bellas Artes. Desde sus comienzos desarrolló una labor propagandística para concienciar a la población (a través de los medios de comunicación y carteles en los propios edificios religiosos) de la colaboración en la prevención de desmanes contra el tesoro artístico⁽³⁶⁵⁾. Las actuaciones de la Junta en la región centro (y, en especial en zonas afectadas por los bombardeos como Toledo, la sierra madrileña y Guadalajara) resultaron meritorias⁽³⁶⁶⁾ aunque, en líneas generales, ineficaces, pues los diversos comités fueron incautando por todas partes bienes artísticos sin atender la reclamación por parte del Estado; éste fue el caso del tesoro de la catedral de Cuenca, incautado por la CNT, que no fue entregado hasta junio de 1937 para pasar a ser custodiado en Valencia junto a otros bienes artísticos del resto de España⁽³⁶⁷⁾. También las autoridades de la Generalitat tomaron prontas medidas, incautándose desde el 27 de julio de muchas colecciones artísticas de manera preventiva, ante la alarma generada por el ingente desastro producido por la quema de iglesias en Cataluña en los primeros días⁽³⁶⁸⁾.

Las dificultades eran enormes, pese a la buena voluntad de las autoridades republicanas. A las propias circunstancias bélicas se sumó la inoportuna descoordinación o dualidad de competencias entre diferentes organismos republicanos (como el Patrimonio de Bienes de la República y la Caja General de Reparaciones, del ministerio de Hacienda), que produjo, entre otras, la "desaparición" durante cinco décadas del Portapaz de Uclés⁽³⁶⁹⁾.

La salvaguarda del patrimonio experimentó un impulso decisivo con la puesta en marcha de las juntas delegadas del tesoro artístico, compues-

tas por políticos, expertos o aficionados de arte y por algún funcionario, con la finalidad de inventariar los objetos de los que se iban haciendo cargo en sus respectivas provincias. Son bien conocidas las de Castilla-La Mancha; el 24 de abril de 1937 se puso en marcha la de Cuenca, el 12 de mayo la de Albacete y el 3 de junio las de Guadalajara y Ciudad Real⁽³⁷⁰⁾.

Meritoria fue la labor de salvaguarda de los bienes artísticos religiosos que desarrolló la Junta de Cuenca respecto a la recogida de objetos en poblaciones pequeñas, la recuperación del tesoro de la catedral o los fondos bibliográficos del monasterio de Uclés, tarea ésta en la que tuvo un especial protagonismo Juan Giménez de Aguilar, que llegó a poner en riesgo su integridad física en el empeño; recientemente se ha publicado un estudio pionero sobre esta provincia que puede resultar un buen referente para otros territorios, asunto bastante descuidado hasta la fecha⁽³⁷¹⁾. Se trata de un trabajo detectivesco que ha rastreado muchas supuestas desapariciones de bienes artísticos que no fueron tales o se produjeron por una mala gestión del franquista SERPAN (Servicio de Recuperación del Patrimonio Artístico Nacional) en la posguerra, a la hora de proceder a su devolución; especialmente relevantes resultan también sus referencias a las inexactitudes y exageraciones respecto a la destrucción y quema de la biblioteca del seminario de Cuenca, así como a la venta y especulación de manera subrepticia de bienes artísticos por parte de algunos eclesiásticos. Tampoco debe caer en saco cómo algunos milicianos llegaron a salvaguardar el patrimonio artístico religioso: éste fue el caso de la iglesia de Palomares, cuyo edificio y las obras de arte que albergaba, fueron protegidos por un comisario del Frente Popular, el cetenista Agustín Álvarez⁽³⁷²⁾.

4.7.6. ¿Cómo explicar tamañas atrocidades?

Queda responder al "porqué". Santos Juliá ha apuntado de manera certera que los destrozos fueron de tal magnitud y se acompañaron de rituales tan sobrecogedores y crueles que todavía hoy se debate sobre las causas de esa furia iconoclasta. Todos los especialistas que se han acercado al tema desde una perspectiva territorializada (desde Julio de la Cueva a José Luis Ledesma, pasando por Lucía Borrego o José Manuel Barrios, entre otros) han rechazado las explicaciones simplistas y echado por tierra las imágenes de una violencia de naturaleza espontánea, incontrolada

y, en cierto modo, romántica. Para los revolucionarios, los motivos para merecer la muerte, para extirpar lo que representaba el mundo podrido, eran "haber mostrado simpatías por la derecha, ser católico o propietario de un negocio, vestir bien, llevar sombrero". Naturalmente, desde este prisma, la Iglesia y lo religioso constituía lo más digno de destrucción⁽³⁷³⁾.

Uno de los argumentos más clásicos que se han manejado para explicar la violencia anticlerical es la reacción defensiva del pueblo por creer en la presencia de armas en conventos o casas rectorales e incluso por escucharse disparos desde los campanarios. Esta imagen de las "iglesias como parapetos"⁽³⁷⁴⁾, con precedentes en las guerras carlistas, en donde se formaron milicias cléricas, era muy fácil de manipular, un terreno propicio para las exageraciones; por eso, durante la guerra afloraron los rumores sobre el almacenamiento de municiones en iglesias y conventos, sobre los disparos de clérigos desde los campanarios o la presencia de frailes mezclados con milicianos en Barcelona. Pero también con su "grano de verdad", pues hay casos documentados que, por excepcionales que sean, no pueden omitirse; el primer clérigo catalán muerto (Carles Ballart, el 19 de julio, en Santa Coloma de Gramanet) se defendió a tiros ante quienes se dirigieron a la iglesia⁽³⁷⁵⁾.

Conforme se han ido extendiendo los estudios antropológicos e historiográficos solventes en la materia, se han desechado otras explicaciones de escaso valor científico, como el odio visceral e inexplicable a la religión, la crueldad irracional de las turbas o la manipulación burguesa de los bajos instintos populares⁽³⁷⁶⁾. Tampoco tiene base científica la acusación sobre agitadores soviéticos venidos a España⁽³⁷⁷⁾. Poco queda también de la justificación basada en actos propios de descontrolados. Lógicamente, no se pueden descartar otras razones que están en la base de los actos sangrientos contra el clero, aunque no son específicas de este colectivo, como las motivaciones personales o políticas. La novedad desde julio de 1936 fue la adhesión eclesiástica a la "cruzada". La propia entrada de lo sagrado en escena atizó aún más la ira popular contra el clero⁽³⁷⁸⁾.

Han ido ganando terreno las explicaciones antropológicas acerca de una violencia contrarritual, simbólica, por el significado purificador y ritual que los revolucionarios concedieron a la destrucción de los viejos

símbolos y a la supresión de las funciones sacramentalizadoras del espacio social. Por eso ardían todos los comprobantes del pasado, como los registros parroquiales, protocolos notariales, registros civiles o listas de morosos, como un asalto a las instituciones garantes del orden social e instrumentos de poder. No obstante, se han levantado voces que han advertido contra el abuso del plano simbólico en las explicaciones sobre la clerofobia y la iconoclastia, pues se tiende a generalizar lo que no deja de ser un fenómeno con notables particularidades⁽³⁷⁹⁾.

El simple registro en busca de documentos⁽³⁸⁰⁾ o de armas no basta; los edificios religiosos se tomaban como botín y se despojaban de sus ornamentos. En páginas anteriores se ha comentado la polémica (protagonizada entre otros por Manuel Delgado y Bruce Lincoln) en torno a si se buscaba destruir el poder sagrado del ícono o, por el contrario, demostrar su impotencia frente al asalto de sus enemigos. También se ha mencionado el componente, a la vez, antieclesial y anticatólico (en el sentido cultural) que resulta, paradójicamente, fruto de la profunda religiosidad del pueblo. Por último, hay que añadir otro elemento más de tipo histórico-político: el ataque al clero y las cosas sagradas fueron el primer blanco del terror "caliente" porque certificaba que "el asalto al pasado había comenzado"⁽³⁸¹⁾.

Este símbolo de la toma del poder era explotado también por aprovechados y provocadores. A veces, los mismos portadores de los pasos de las imágenes fueron luego los encargados de su destrucción por motivos rituales, en ocasiones, o salvajadas, en otras. También las irreverencias y sacrilegios estaban cargados de una mezcla de gamberrada y de simbolismo en diferentes dosis. Se disfrazaban los santos de milicianos para "asimilarlos" a su particular forma de vestir o comportarse. Víctor de la Vega asegura que les llegó a servir en algún caso para salvarse de su destrucción en primera instancia y que algunas de las llamadas procesiones irreverentes por los martirologios eran, en realidad, traslados de objetos que había que evacuar⁽³⁸²⁾.

¿Y cómo explicar las atrocidades cometidas contra la propia vida de los eclesiásticos? Las motivaciones propias no deben ocultar la necesidad de estudiar su derramamiento de sangre en el contexto de las barbaridades cometidas durante el "terror caliente"⁽³⁸³⁾. Los mismos milicianos impacientes que, en su paso hacia el frente de Aragón, causaron estragos

en Lérida contra los clérigos, lo hicieron también contra los militares. Y, como los enemigos habían perdido no sólo la categoría de compatriotas sino la propia de seres humanos -pasaban a ser considerados poco menos que ratas o alimañas- la actuación de los "escuadrones de la muerte" se acompañaba de toda suerte de vejaciones o mutilaciones. De la misma manera, maestros, masones, alcaldes, gobernadores civiles, médicos, intelectuales, profesionales o sindicalistas, entre otros, fueron víctimas de la violencia del otro bando, la puesta "al servicio del orden" para "limpiar España de elementos indeseables", basada en la misma política de exterminio (ejecuciones masivas, "sacas" y torturas) que los "rojos" aplicaban a los burgueses, militares o curas. En ambas retaguardias, los verdugos iban acumulando víctimas de diferentes localidades para llevarlas juntas al matadero con el fin de quedar los crímenes en el anonimato y, de paso, extender la atmósfera de terror entre toda la población, una táctica consustancial a las guerras del siglo XX.

Pero tampoco se puede olvidar que no fueron pocos los asesinatos por "cosas sin sentido", por motivos fútiles para un observador actual: cantar en el coro o tocar las campanas podían resultar argumentos de peso para matar si se percibía la posibilidad de hacer *tabula rasa* con el pasado⁽³⁸⁴⁾.

4.8. Católicos antifranquistas, católicos clandestinos, católicos cruzados y cristianos acatólicos

4.8.1. Los católicos republicanos y su uso propagandístico

Una de las mayores lagunas historiográficas sobre la Guerra Civil está en el estudio de los sectores católicos que abrazaron la causa de la República, sus razones y su posible utilización propagandística como contrapeso de la doctrina de la "cruzada". Ha sido comentada anteriormente la apuesta republicana de algunos intelectuales (Pedro Bosch Gimpera, María Zambrano, Claudio Sánchez Albornoz, José Bergamín o Manuel de Falla), políticos (Ángel Osorio y Gallardo), generales (Miaja, Rojo, Escobar o Batet) y hasta eclesiásticos (Leocadio Lobo y José Manuel Gallegos Rocafull).

Pero cuando descendemos a una escala local, al nivel de la calle, apenas nos encontramos estudios al respecto. Contamos con algunos testimonios de católicos republicanos en diversos artículos aparecidos entre

agosto de 1936 y enero de 1937 en el ciudarrealeno *Pueblo Manchego*; pero hay que tener sumo cuidado con la sinceridad de algunos de ellos pues este antiguo diario católico pasó a ser controlado por las autoridades republicanas durante la guerra y, por tanto, resulta una fuente demasiado parcial, aunque no por ello haya que anularla.

También se ha aludido al esfuerzo de Negrín e Irujo para recuperar una cierta normalidad religiosa, primero con la autorización de la celebración de cultos de manera privada y, por último, con la constitución del Comisariado de Cultos; encabezado por un viejo colega del presidente de Gobierno, el doctor Jesús María Bellido i Golferichs, contaba con la colaboración de Uniò Democràtica y el apoyo tácito del Vaticano: sin embargo, cuando casi había logrado su objetivo en la provincia de Tarragona, sobrevino el hundimiento militar de Cataluña⁽³⁸⁵⁾.

La sinceridad de Negrín o Irujo no descarta, empero, el uso propagandístico de esta tímida política religiosa. El discurso oficial republicano, una vez transcurridos los primeros meses y reducida al mínimo la represión contra el clero, ha empezado a ser desvelado en el terreno propagandístico, tan fundamental para ambos contendientes. Resulta muy sugerente el trabajo de Óscar J. Rodríguez sobre el tratamiento de lo religioso en el *Diario de Almería* o mejor dicho, de sus "silencios", de la "ausencia de discurso", en el sentido de voluntad de "olvidar"⁽³⁸⁶⁾. Distingue este autor varias líneas argumentales para articular un mensaje no beligerante con lo religioso que resultara perfectamente extensible a otros medios de comunicación prorrepUBLICANOS de la retaguardia: a) negar el componente anticlerical del Gobierno y del movimiento antifascista, destacando para ello la existencia de sacerdotes y creyentes dentro de las filas republicanas; b) afán de mostrar un trato justo con los prisioneros de guerra religiosos; c) denuncia de las tesis antirreligiosas y de las persecuciones religiosas emprendidas por los nazis. Sin embargo, la actuación real (violencia política) se contradecía con la imposición de una praxis fuertemente secularizadora, de ocultación de todo lo religioso y de persistencia de la criminalización del cura y la beata (al mismo nivel que el burgués, el usurero o el cacique); según Rodríguez, es un fiel ejemplo de la divergencia entre el "discurso social anticlerical" y un "discurso oficial" caracterizado por un pretendido respeto de los derechos de los individuos publicitado por anticlericales⁽³⁸⁷⁾.

Las disonancias entre teoría y práctica no eran precisamente patrimonio de los republicanos. Como utilización bastarda de los sentimientos religiosos por parte de quienes hablaban de "cruzada" contra el infiel y se sentían defensores de los "derechos de Dios", valga como botón de muestra lo que ocurrió en Almodóvar del Campo⁽³⁸⁸⁾. El ayuntamiento de esta localidad ciudarrealeña, a iniciativa de la corporación de mayoría radical socialista, había propuesto a fines de 1931 la erección de un monumento al beato Juan de Ávila, natural de esta localidad, predicador de Andalucía y creador de una extensa obra de carácter místico; la corporación, que contó con la ayuda económica de la diputación, justificó el monumento porque este religioso formaba parte del patrimonio cultural del pueblo y era una especie de "revolucionario" de la época. La efigie tuvo un largo proceso hasta su inauguración en 1935. El coste de la obra, encargada al escultor manchego Felipe García Coronado, ascendió a siete mil pesetas. Pudo mantenerse en pie durante la guerra porque el alcalde socialista argumentó, ante las quejas de algunos concejales extremistas, que no se podía demoler por su elevado coste y que había problemas más acuciantes. Paradójicamente, su derribo fue ordenado por las nuevas autoridades franquistas, sin deliberación municipal alguna, en 1940 porque había sido erigida por los republicanos (sic).

4.8.2. El oasis vasco y el dilema del nacionalismo católico catalán

Euskadi constituyó un caso verdaderamente atípico en el aspecto religioso en la España republicana. Aquí la Iglesia católica gozó de protección, el culto pudo desarrollarse con normalidad y la libertad religiosa fue verdaderamente respetada⁽³⁸⁹⁾. En el llamado "oasis vasco"⁽³⁹⁰⁾, los sacerdotes seguían usando sotana en 1936 y los capellanes que acompañaban a sus batallones celebraban misas de campaña antes de entrar en el fragor de la lucha contra el ejército franquista. El mantenimiento de esta "anómala" situación durante diez meses llegó a plantear un verdadero problema diplomático al Vaticano y dificultó un reconocimiento más temprano de las autoridades de Burgos por parte de Roma. La Santa Sede, consciente de la fuerza del catolicismo en esas tierras, se resistía a condenar a los nacionalistas pese a no entender su colaboración con los "marxistas"; con el fin de solucionar el "caso vasco", tendió puentes entre el lehendakari Aguirre y Franco (mediante telegramas que intercep-

tó el Gobierno de la República) y llegó a proponer condiciones especiales y humanitarias para su rendición, una paz por separado que no aceptaron los sublevados al entrar en Vizcaya.

No era nuevo el apoyo del nacionalismo vasco a la República, aunque sí relativamente reciente. El PNV se había opuesto inicialmente (junto a carlistas y accidentalistas de Acción Nacional) a la Constitución republicana, vinculando las causas de la autonomía y de la Iglesia en el fallido Estatuto clerical de Estella de 1931, que pretendía aislar a Vasconia de la República anticlerical española, en una suerte de "Gibraltar vaticana" (391). Agotada esa vía, fue abandonando progresivamente la estrategia anterior para ir apostando por la vía republicana, con el fin de conseguir la anhelada autonomía (392). Paralelamente, los republicanos vascos iban suavizando sus reticencias iniciales al tiempo que abrazaban la vía autonomista, al entender que un marco estatutario contribuiría a poner al PNV del lado de la República (393), algo que ya había hecho ANV (Acción Nacionalista Vasca), nacida de una escisión de aquél. Fruto de ese giro político, las Cortes aprobaron un nuevo Estatuto, ahora ya democrático, plebiscitado por el pueblo vasco el 5 de noviembre de 1933; pero, de vuelta de nuevo a las Cortes, ahora con una mayoría derechista, fue apartado debido a la "cuestión alavesa" y no pudo entrar en vigor hasta tres años después.

El nuevo enemigo para el nacionalismo vasco era la derecha española, no la izquierda burguesa u obrera. Por eso hubo afiliados nacionistas entre los huelguistas de octubre de 1934 en la margen izquierda del Nervión, pese a la consigna abstencionista que tanto las direcciones del PNV como del sindicato STV habían dado a sus militantes. La represión posterior cayó también sobre ellos, tras ser acusados por la prensa derechista de complicidad con la revolución. Este fue el punto de inflexión que marcó la definitiva ruptura con sus antiguos aliados carlistas o accidentalistas (394). La apuesta ideológica del PNV se dirigió en lo sucesivo por la vía democristiana, centrista y pactista, bajo la influencia de jóvenes como Irujo, Aguirre o Leizaola. Fiel a ese espacio centrista, concurrió a las elecciones de febrero de 1936 al margen de los dos grandes bloques y pudo revalidar su supremacía política en el País Vasco pese a dejar tres escaños en el camino.

Con una nueva mayoría parlamentaria en España, el nacionalismo

vasco fue acercándose a las izquierdas en la primavera de 1936, con el fin de poner en práctica su Estatuto de autonomía⁽³⁹⁵⁾. De ahí su apoyo a la legalidad republicana al estallar la guerra; su apuesta por una "alianza antifascista" permitió la entrada de un nacionalista vasco (Manuel de Irujo) en el Gobierno de la República y de miembros de los partidos del Frente Popular (superando con seis miembros a los nacionalistas, con cinco⁽³⁹⁶⁾ en el de Euskadi. Se trataba, eso sí, de un territorio autonómico muy mermado, pues se limitaba a prácticamente la provincia de Vizcaya, Éibar y pequeños enclaves del norte de Álava.

La opción republicana del nacionalismo vasco no restó base confesional a su discurso. En las citadas elecciones de 1936 su eslogan "por la civilización cristiana, la libertad de la patria y la justicia social" dejaba bien a las claras sus prioridades. Y la toma de posesión como lehendakari de José Antonio Aguirre -hasta entonces alcalde de Guecho y diputado a Cortes- el 7 de octubre de 1936 no dejó lugar a dudas: "Ante Dios humillado, de pie sobre la tierra vasca, con el recuerdo de los antepasados, bajo el árbol de Guernica, juro cumplir fielmente mi mandato". Presidido por un partido católico y de orden como el PNV, el programa del ejecutivo vasco no podía ser revolucionario, sino reformista desde el punto de vista socioeconómico y respetuoso con la Iglesia católica. Por eso, blindó la garantía de la libre práctica religiosa y de la seguridad del clero y sus bienes⁽³⁹⁷⁾. Como ha sintetizado Jose Luis de La Granja, "paradójicamente, la autonomía religiosa de Euskadi, que fue imposible en 1931 con el Estatuto clerical de Estella en contra de la República, acabó siendo realidad con un Estatuto laico en la Guerra Civil, fruto del pacto del PNV con el Frente Popular en defensa de la República"⁽³⁹⁸⁾.

La "anomalía" u "oasis" vasco no fue sólo en el campo religioso, también en el militar y en las relaciones exteriores, dado el ejercicio *cuasi* soberano de que disfrutó Euskadi por las especiales circunstancias bélicas. La toma de Vizcaya por el ejército franquista, en junio de 1937, puso fin a una situación de excepcionalidad, que había frenado el alegato propagandístico de la "cruzada" mientras concedía un balón de oxígeno a la propaganda republicana para negar la persecución del clero. El propio lehendakari había descalificado el pretendido carácter religioso y tildado de "social" una guerra en la que se enfrentaba, a su juicio, un capitalismo abusivo y egoísta contra un hondo sentido de la justicia social; en conse-

cuencia, el nacionalismo vasco se encontraba en combate contra el fascismo y la rebelión era una exigencia de sus principios cristianos. Esta alianza nacionalista con la República tenía una doble lectura: a) posibilitaba, en cierta manera, el acuerdo con un sector del catolicismo que había sido imposible cinco años antes, aunque era improductivo tanto desde el punto de vista cronológico (por tardío) como geográfico (por limitado), quedando anulado tras la toma de Vizcaya; b) anticipó lo que fue habitual años más tarde en la resistencia europea, durante la Segunda Guerra Mundial, la colaboración entre católicos, socialistas y comunistas⁽³⁹⁹⁾.

Sorprendentemente, la vida de los eclesiásticos vascos peligró verdaderamente con la entrada de las tropas franquistas. Pese a que una fuente oficial como la *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española* de 1943⁽⁴⁰⁰⁾ no reconocía ningún muerto en la "cruzada" en la diócesis de Vitoria, Montero estableció en treinta y cinco los clérigos vascos muertos y esta cifra la han elevado al medio centenar otros historiadores eclesiásticos como Cárcel Ortí y Martín Rubio⁽⁴⁰¹⁾. Especial atención han prestado estos autores, defensores de la teoría de la persecución generalizada contra el clero, a las matanzas de diez de ellos en el barco "cabo Quilates", el 2 de octubre de 1936, y otros tantos en el asalto a las cárceles de Bilbao, atribuido a representantes frentepopulistas el 4 de enero de 1937. También han negado que la retaguardia vasca fuera "un paraíso" en cuanto al respeto del patrimonio religioso, pues hubo destrozos en varias capillas de Baracaldo donde, además, las tropas republicanas ocuparon la ermita de Castrejana y el colegio salesiano. En el fondo, refleja el desmarque que sigue produciendo, siete décadas después, a quienes siguen descubriendo reminiscencias de cruzada religiosa en el enfrentamiento armado, que las tropas franquistas pudieran llevarse tras de sí a dieciséis⁽⁴⁰²⁾ ministros de Dios por ser, a la vez, nacionalistas vascos. Trece de ellos eran sacerdotes diocesanos y los otros tres, religiosos; la sotana no fue un salvoconducto para librarse de la represión de la columna del general Mola a su entrada en Guipúzcoa en octubre de 1936. En este caso, no parece que la jerarquía eclesiástica esté dispuesta a conceder el mismo carácter de mártires que al resto de clérigos y, por supuesto, han sido descartados de la carrera de la beatificación masiva que se han ganado los caídos a causa del "terror rojo".

Hubo otras víctimas entre el clero (catorce monjas y un sacerdo-

te⁽⁴⁰³⁾), que no se contabilizan en ningún lado porque fueron un "daño colateral", junto a otros muchos civiles, de las bombas que los aliados de los supuestos defensores de la Iglesia y la fe católica lanzaron contra Durango, el 31 de marzo de 1937, veintiséis días antes del que causó la destrucción de Guernica. Y fueron asimismo centenares los curas encarcelados por aquéllos, acusados de luchar y morir con el fusil en la mano -la misma imputación que, paradójicamente, se les hacía en la retaguardia republicana-, contando con el silencio cómplice de la jerarquía, que no hizo nada para evitarlas.

Mientras tanto, el obispo de Vitoria, cuya jurisdicción episcopal se extendía por las tres provincias vascas, había vivido una situación muy difícil. Integrista y antirrepublicano, había sido expulsado del país por el Gobierno Provisional en junio de 1931. Al estallar la guerra, suscribió una pastoral (*Non licet*), conjuntamente con el obispo de Pamplona, Olaechea, aunque redactada por Gomá (que se había instalado en la Pamplona del requeté, "respirando los aires de cruzada"), en la que condenaba el colaboracionismo nacionalista con los "enemigos declarados, encarnizados de la Iglesia"⁽⁴⁰⁴⁾. Pese a todo, siguiendo con su mala estrella, fue de nuevo expulsado, ahora por las autoridades franquistas, en octubre de 1936, por denunciar las brutalidades y excesos de los sublevados contra los sacerdotes vascos. En este sentido se separó sustancialmente de la reacción de Gomá, que quiso zanjar pronto el asunto justificando, en respuesta a la carta de protesta de José Antonio Aguirre, que no habían sido pasados por las armas por amor al pueblo vasco, como afirmaba el lehendakari, sino por haberse apeado del "plano de santidad". Menos diplomática fue aún la justificación que, años después, daría el "martirólogo" fray justo Pérez de Urbel, para quien la justicia se vio obligada a sacrificar a ese puñado de sacerdotes porque habían engañado a sus feligreses⁽⁴⁰⁵⁾. Múgica conservó su simpatía por la causa de los vencedores pero se negó a rubricar la pastoral colectiva de julio de 1937 y permaneció exiliado hasta 1947. En el exilio murió el metropolitano catalán, otro de los prelados que se negó a firmar la pastoral colectiva.

Ya se ha hecho referencia a la confusión que, en ocasiones, ha llevado a calificar como "progresista" el catolicismo catalán de raíz nacionalista; pero no son términos sinónimos. Políticamente estaba representado por la Unió Democrática (UDC), fundado en noviembre de 1931, que

apenas contaba con tres mil militantes cinco años después. En julio de 1936 se opuso al alzamiento militar⁽⁴⁰⁶⁾ y adoptó una actitud de "ciudadanía activa", combinando su lealtad a la Generalitat y a la República con la denuncia de los excesos de los llamados "incontrolados" o su ayuda a salir del país a algunos católicos cuya vida peligraba. Uno de sus dirigentes políticos, Manuel Carrasco i Formiguera, fue fusilado por las tropas franquistas en Burgos el 9 de abril de 1938, tras ser apresado en un viaje que lo conducía a Bilbao como delegado de la Generalitat; de nada sirvieron las súplicas del Vaticano y de numerosos católicos de diferentes países. También en las filas de UDC hubo intentos para normalizar la vida religiosa y restablecer el culto, labor en la que destacó un colaborador de Irujo, Josep María Trias Peix.

Ahora bien, en Cataluña no hubo, como en Euskadi, una sintonía política entre la jerarquía eclesiástica y los nacionalistas o los democristianos. Aunque tampoco fue recibido el golpe con tanto entusiasmo como en otros lares, como reconoce Raguer⁽⁴⁰⁷⁾. Es cierto que dos de los prelados más representativos de la "teología de la cruzada" (Gomá y Pla i Deniel) eran catalanes, pero también lo era el menos "cruzado" de todos (Vidal i Barraquer).

Para muchos católicos catalanes esa no era su guerra y se les planteó un verdadero dilema entre sus convicciones políticas (democráticas y nacionalistas, que sintonizaban con el Gobierno de la Generalitat) y su fe religiosa (teniendo en cuenta la brutal represión antieclesiástica en estas tierras). La postura del canónigo Cardó fue bastante significativa de esta aparente contradicción, pues su condena enérgica de la clerofoobia y la iconoclastia en Cataluña no le acercó a las posiciones franquistas. Se dio la paradoja que la vida del cardenal más dialogante y de profundas convicciones nacionalistas, Vidal i Barraquer, peligró tras ser descubierto en el monasterio de Poblet por milicianos cenetistas y sólo se salvó por la intermediación de las autoridades de la Generalitat, que le facilitaron la huida a Italia.

Otros eclesiásticos catalanes empezaron apostando por el entendimiento entre la República y la Iglesia pero acabaron pasándose, horrociados, a la propaganda franquista, como los sacerdotes Alberto Bonet y Luis Carreras⁽⁴⁰⁸⁾. Especialmente relevante resultó la actitud de Bonet, por ser el fundador de la Federació de Joves Cristians (FEJOC), para

quienes la guerra y la posguerra supuso un trauma muy especial. Muy a su pesar, la mayoría de los fejocistas tuvieron que incorporarse al ejército republicano, por motivos de residencia o familiares, aunque muchos de ellos consiguieron pasarse a las filas franquistas. Varios centenares de sus militantes (entre cuatrocientos y quinientos) fueron asesinados en la retaguardia republicana; algunos de ellos por desertar y en otros casos por colaborar en el servicio de evasión a la zona insurgente. Pero poca rentabilidad sacaron a su particular martirologio en la posguerra; sus posiciones nacionalistas le pasaron factura y no pudieron restablecer la Federació en 1939, debiendo incorporarse sus miembros a Acción Católica; entre sus dirigentes se encontraba ahora el propio Albert Bonet, ferviente defensor del Caudillo pese a ser visto con cierto recelo por las propias autoridades franquistas debido a su origen catalán.

4.8.3. La clandestinidad de los católicos

Los esfuerzos del ministro Irujo para restablecer en la zona republicana unas mínimas condiciones para la libertad religiosa resultaron infructuosos pues los templos católicos siguieron cerrados en la práctica, salvo en el "oasis vasco". Los religiosos tuvieron que ocultar sus hábitos y buscar refugio en sedes diplomáticas o en casas de familiares y amigos para sobrevivir. Pero persistió un culto clandestino, interpretado en los diversos martirologios como prueba de la fortaleza religiosa de aquellos sacerdotes que, sin importarles poner en riesgo su integridad física, celebraban eucaristías y de los católicos que guardaban el Santísimo Sacramento en sus domicilios.

Las palabras cifradas, el argot, las contraseñas eran su salvoconductor, de manera que una petición telefónica para administrar la comunión se llamaba "reconstituyente" o cualquier otro eufemismo. Los bancos de algunos parques sirvieron de confesionario en numerosas ocasiones. En otras, las propias autoridades hacían la vista gorda o "toleraban" el culto privado aunque manteniéndose vigilantes en espera de descubrir actividades políticas. Incluso algunos sindicalistas y políticos de izquierda llegaron a facilitar refugio a sacerdotes aún a sabiendas de que se practicaban ritos religiosos.

Debemos fijarnos de nuevo en la muy citada encuesta murciana para darnos una idea aproximada de lo que pudo suceder de manera genera-

lizada en la retaguardia republicana. Ayala⁽⁴⁰⁹⁾ ha establecido en una media de treinta y dos meses (es decir, prácticamente toda la guerra) los que quedaron los fieles sin poder celebrar el culto de manera pública. Sin embargo reconoce diferencias locales, pues en dicho cómputo ha incluido tanto los casos de cierre desde febrero de 1936 como los que estuvo en vigor un solo año. Lo más importante son las causas de dicha clausura, pues los párrocos no sólo aludían a la prohibición de la autoridad, sino también al temor justificado o a la falta de sacerdotes; la lástima es que no aporta datos de unas causas y otras. Y cifra en una proporción relativamente alta, cuarenta y tres por ciento, la celebración del culto clandestino por algún tiempo, sobre todo desde 1938.

La actividad de la Iglesia clandestina se conoce bastante bien en Madrid. Si atendemos a las informaciones proporcionadas por José Luis Alfaya⁽⁴¹⁰⁾ (obtenidas básicamente mediante de entrevistas orales a protagonistas y testigos), el culto público no se interrumpió en la capital de España hasta el domingo 26 de julio pues, desde ese momento, la oleada de incendios y asaltos de recintos sagrados, iniciada el mismo día 18, se generalizó y el personal eclesiástico fue especialmente reprimido. En ausencia del obispo, la asistencia religiosa fue organizada por José María García Lahiguera, director espiritual del seminario mayor, que actuó como vicario delegado, primero, y, desde marzo de 1938, como vicario diocesano.

Numerosos sacerdotes se refugiaron en legaciones y embajadas (finlandesa, noruega, chilena, argentina, belga, hondureña, turca y rumana, entre otras) en virtud del derecho de asilo; otros lo hicieron en casas particulares. Curiosamente, García Lahiguera, tras ser asaltada la legación de Finlandia, fue a parar a un piso que pertenecía a Fernando de los Ríos, y fue desde allí desde donde organizó la Iglesia clandestina de Madrid. Con él colaboraron otros clérigos (en especial, Hermenegildo López) y seglares (como José María Tabeada Lago, secretario nacional de la Junta Nacional de AC, gallego y amigo íntimo del obispo Eijo), que acabaron estableciendo una "red de entendimiento y colaboración" eficaz entre sí y con el obispo, que movía los hilos desde su refugio en Vigo; de esa manera se puso en marcha un "Socorro Blanco Sacerdotal", para atender a los sacerdotes, y parroquias ambulantes. Las propias sedes diplomáticas, los pisos en los que se escondían los sacerdotes y algunas casas de

"desafectos" sirvieron para celebrar oficios religiosos para grupos reducidos. Alrededor de dos centenares de domicilios particulares llegaron a guardar, durante algún tiempo, sagrarios con las especies eucarísticas. Para atender espiritualmente a los moribundos, se hacía pasar el aceite para la unción de enfermos como ampollas de aceite alcanforado. Las hostias, copas y misales se solían esconder en estuches y maletines; en su ausencia, se podían celebrar "misas secas"⁽⁴¹¹⁾.

Paralelamente, el Auxilio Social de la sección femenina falangista montó algunas capillas clandestinas en Madrid y un servicio de "auxilio espiritual" (encabezado por el padre Tomás Ortega Orgaz, con quien colaboraban varios sacerdotes y religiosos) para proteger a clérigos amenazados y organizar una cierta atención espiritual; incluso garantizó actos de culto clandestino y la administración de sacramentos en las cárceles, a la par que gestionaba la libertad de monjas, frailes y sacerdotes, a los que ayudaban luego a comportarse como seglares. Los eclesiásticos madrileños que habían salvado la vida tuvieron que llevar una existencia particularmente dura en la retaguardia y adaptarse a una vida civil llena de dificultades. Algunos lograron sobrevivir sin necesidad de permanecer encerrados, saliendo a la calle con una vestimenta apropiada y el salvoconducto que daba la posesión del carné alguna organización frentepopulista e, incluso, del "Socorro Rojo". Otros fueron descubiertos, como ocurrió con la detención, en abril de 1937, de algunos sacerdotes que colaboraban con un grupo de falangistas que espiaban la situación republicana de la Casa de Campo desde la iglesia de San Francisco⁽⁴¹²⁾.

A fines de noviembre de 1937 se abrieron capillas en la capital de España y en Barcelona con el fin de que los nacionalistas vascos refugiados pudieran cumplir sus deberes religiosos; de paso, se pretendía demostrar una normalidad religiosa que no era tal⁽⁴¹³⁾. Contaron para ello con la ayuda del padre Leocadio Lobo y de varios sacerdotes vascos.

Cataluña aportó especificidades a la clandestinidad católica. Hubo, como en Madrid, parroquias ambulantes, clérigos refugiados en domicilios de amigos o benefactores y algunos implicados en redes *quintacolumnistas*, que utilizaban actos de culto como tapadera (algunos de los cuales fueron detenidos en la primavera de 1938). Pero Jordi Albertí ha establecido un panorama complejo y de una mayor tolerancia religiosa que en el resto de la retaguardia republicana desde el segundo semestre de 1937,

facilitada por las propias autoridades catalanas y contando con el impulso del ministro Irujo. En las cárceles catalanas había sido frecuente la celebración de rituales religiosos permitidos por los carceleros desde casi el principio de la guerra y se practicaron sin trabas desde mayo de 1937, por decisión de la Direcció General de Centres Penitenciaris. En los pueblos, los fejocistas colaboraron activamente en la pervivencia de la vida eclesiástica. Desde mediados de 1937 funcionaron con más libertad "rutas misioneras" o "excusiones apostólicas" a diferentes municipios para confesar y distribuir la comunión entre gente de confianza. Se iban estableciendo redes de atención religiosa que permitieron poner en marcha en 1938 iniciativas impensables en otras zonas de la retaguardia republicana, como la celebración de algunos actos de culto público en Semana Santa y el reparto de la comunión a unas setenta mil personas en Barcelona el Jueves Santo o el entierro con ritual católico de un capitán vasco, Vicente Eguía. No obstante, el ofrecimiento oficial para restablecer el culto público sometió a los fieles y sacerdotes catalanes a un dilema difícil de resolver: si aceptaban, podían ser tachados de colaboracionistas y si no lo hacían seguían condenando a la Iglesia a la clandestinidad; al final, se resolvió con la entrada de las tropas franquistas⁽⁴¹⁴⁾.

Más interesante resulta el entramado de ayudas prestado por algunos dirigentes políticos catalanes y el consulado francés a religiosos, seglares y personas cuya vida estaba en peligro para expatriarlos con rapidez y eficacia. Tres nombres destaca Albertí por encima de los demás: el alcalde de la ciudad condal (Carles Pi i Sunyer) además de los consellers de Cultura (Ventura Gassol) y Governació (Josep M. Espanya); estos dos últimos tuvieron que huir del país, como le ocurrió a otras autoridades catalanas, por la amenaza de algunos cenetistas; peor aún le fue a un dirigente ugetista de Castellar del Vallés, asesinado por expedir un salvoconducto a un párroco, que corrió la misma suerte. No puede pasar desapercibida la labor del consulado francés para facilitar la evacuación de unas seis mil personas (vía terrestre o marítima), entre ellas de mil trescientos sesenta y nueve religiosos, de cuarenta y seis comunidades diferentes, sobre todo carmelitas y dominicos⁽⁴¹⁵⁾.

En el Levante se han señalado varias localidades con algún tipo de práctica religiosa⁽⁴¹⁶⁾. Por ejemplo, en Jijona, donde se celebró misa hasta agosto de 1936, el sacerdote pudo administrar sacramentos de manera

más o menos regular. En Alicante, el oratorio particular "La Misión de Santa Teresita" acogió misas, horas santas e, incluso, monumentos en Semana Santa. En Valencia se erigieron asimismo oratorios o capillas y algunos curas de paisano oficiaron misas. También en Albacete y Almansa hubo prácticas de culto clandestino desde el otoño de 1937.

4.8.4. La adhesión fervorosa a la Cruzada

La misma guerra que condenó a la clandestinidad a la mitad de los católicos españoles posibilitó a la Iglesia la oportunidad de volver a ejercer una influencia decisiva en la construcción del nuevo Estado. En este nuevo marco, la movilización católica sorprendió a la propia jerarquía, que tuvo que ponerse manos a la obra para evitar posibles desavenencias entre los diferentes grupos en liza, pues podían poner en peligro la victoria rebelde⁽⁴¹⁷⁾.

En la zona controlada por el ejército sublevado, el culto y la vida parroquial se convirtieron en uno de los principales objetivos educadores de la población⁽⁴¹⁸⁾. Protagonismo especial correspondió en este papel a Acción Católica; si en la retaguardia republicana, sus miembros contribuyeron a mantener un mínimo sostenimiento del culto y ayudaron a los sacerdotes económicamente o facilitando su huida (al extranjero o a la zona nacionalista), en la zona nacionalista resultaron fundamentales a la hora de movilizar las masas y reconquistar los espacios sociales⁽⁴¹⁹⁾.

En ocasiones, su rápido crecimiento motivó roces con los falangistas⁽⁴²⁰⁾. Dada la escasez de estudios territoriales durante el trienio bélico, debemos conformarnos con el caso mallorquín⁽⁴²¹⁾, en donde está documentado el amplio alistamiento de los jóvenes de AC (murieron cincuenta y cinco socios, convertidos en "mártires") y el relevo de los "aspirantes" (menores de diecisiete años) a la hora de protagonizar unas actividades piadosas y formativas que habían dejado vacantes los que habían alcanzado la edad militar; mientras aquéllos iban al frente, las mujeres católicas ayudaban en las tareas de retaguardia (en hospitales, caridad, prendas para el ejército o atención a los presos) y las jóvenes se dedicaban a confeccionar objetos para el culto, organizar círculos de estudio o atender las tareas "femeninas" relacionadas con la moralidad, la religión, la familia y la propaganda.

La adhesión fervorosa de muchos eclesiásticos a una sublevación calificada de "providencial" y a los caballeros cristianos "precedió, y en otros casos corrió paralela, a los asesinatos del clero"⁽⁴²²⁾. Al igual que en la retaguardia republicana, hubo también un terror "caliente" en la franquista, concentrándose entre el cincuenta y el setenta por cien de las víctimas en los dos primeros meses. Ante ese exterminio "quirúrgico" los eclesiásticos optaron por el silencio o la complicidad. En este contexto se explica que las ceremonias religiosas de la Asunción, a mediados de agosto de 1936, coincidieran con la saca de las cárceles en Pamplona o Zaragoza y que se justificara la matanza de centenares de presos en la plaza de toros de Badajoz como castigo divino⁽⁴²³⁾. Sobre éstos, los presos políticos, en general, y los masones, en particular, recayó la "venganza clerical"⁽⁴²⁴⁾ de manera especialmente visible.

Navarra representó el fervor religioso más genuino. La propia trama cívico-militar contó con clérigos entre sus miembros, se forjó en algunos locales religiosos y fueron numerosos los curas y seminaristas que se apresuraron a alistarse en el requeté o animaron una auténtica movilización de masas. Como ha analizado Javier Ugarte⁽⁴²⁵⁾, el 19 de julio de 1936 se vivió en Pamplona en medio de un fervor religioso: con una gran carga emotiva, una muchedumbre gritaba "¡Viva el Rey!, ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva España!, ¡Viva la religión!, ¡Viva la valiente Navarra!"; los escapularios, crucifijos, medallas formaban parte de una gigantesca liturgia urbana, en un ambiente de romería festiva en la que participaban navarros de toda la provincia, a modo de una "cruzada popular" animada por los carlistas y confesiones masivas. Esta parafernalia sacralizada, con precedentes que se remontaban a la guerra de independencia y a los conflictos carlistas, animaba un espíritu de rebelión religiosa impulsada por la propia población y buena parte del clero y a la que se acabó sumando la jerarquía. Este ambiente de entusiasta movilización navarra perduró en el verano de 1936; aprovechando las fiestas de Santiago (el 25 de julio) y la procesión de Santa María la Real (el 23 de agosto), se ponía en marcha una liturgia político-eclesial que apuntaba pautas de movilización de una sociedad de masas y abrazaba la idea de "guerra santa", de una verdadera "cruzada popular" antes incluso de que fuera elaborara tal doctrina por la Iglesia. Mucho más fría fue la respuesta de los vitorianos ante los nuevos acontecimientos, aunque el contexto de "arrebato místico-guerrero"

se fue extendiendo por toda Navarra y Álava en los días siguientes a la sublevación para "llevar al infierno de Madrid el cielo de Navarra".

El ardor guerrero fue intensificándose conforme se inauguraba una etapa de "inflación religiosa" con la basílica del Pilar de Zaragoza y el monumento al Sagrado Corazón de Jesús, en el cerro de los Ángeles (Getafe), como símbolos y avales de la bendición divina hacia el bando nacional⁽⁴²⁶⁾. La primera, salvada "milagrosamente", al no explotar unas bombas lanzadas por un avión no identificado el 3 de agosto de 1936, dio lugar a numerosos actos de desagravio a la Virgen del Pilar en tierras castellanas y aragonesas. En cuanto al segundo, levantado con motivo de la consagración de España al Sagrado Corazón en 1919 fue objeto prioritario de la ira iconoclasta porque simbolizaba el poder y la intolerancia eclesiástica; la estatua fue fusilada antes de ser derribada por los milicianos, lo que generó una ola de indignación que llegó a superar la producida por las noticias de la persecución a los eclesiásticos.

Si el Sagrado Corazón servía a quienes portaban su distintivo (que llevaba bordado la palabra "detente") de una suerte de protección contra las balas, las ceremonias político-religiosas venían a sustanciar el compromiso católico con el bando franquista. En las zonas de arraigado catolicismo (Castilla-León y Navarra) estalló un fervor religioso que tuvo su apoteosis en los meses de septiembre y octubre de 1936. Las acciones simbólicas más representativas fueron la llamada "movilización de las vírgenes"⁽⁴²⁷⁾ y la reposición de los crucifijos en las escuelas, acciones que partieron del obispo de Pamplona (Marcelino Olaechea) y de la Diputación Foral de Navarra, respectivamente, extendiéndose a numerosas poblaciones castellanas, gallegas y aragonesas. En el primer caso, el traslado de las vírgenes de las ermitas a las catedrales venía a representar una especie de acto de liberación (que contrastaba sobremanera con la "persecución religiosa" de la República) y de bendición de la patrona a la patria y a sus salvadores. En cuanto a la entronización del crucifijo, proliferaron actos por doquier ordenados por los gobernadores (La Coruña), las autoridades educativas (Segovia y Zaragoza) o los alcaldes, dirigidos por los sacerdotes y arengados por los prelados. Así pues, éstos aprovecharon la movilización "desde abajo" para adornarla de razón y legitimidad, en una especie de reparto de papeles que ha sintetizado espléndidamente Julián Casanova: "Hablaron después de que otros

actuaran (...) Ni habían participado en la sublevación ni habían empujado a nadie a la guerra. Pero ahí estaban (...) para legitimar (...) el derecho a la rebelión, y la guerra exterminadora que la siguió"⁽⁴²⁸⁾. Y de las palabras a los hechos, al pecunio, con la entrega de dinero para el "ejército nacional", para financiar campaña militar. Así consta, al menos, por parte de Olaechea (142.000 pesetas), Gomá (32.000 libras esterlinas) y Gandásegui (Valladolid, 5.000 pesetas).

Éste último había vivido una peripécia extraordinaria⁽⁴²⁹⁾. Salvado del pelotón de fusilamiento por las milicias del PNV en San Sebastián, donde estaba convaleciente, tuvo que soportar el acoso de los falangistas a su vuelta a Valladolid debido a las circunstancias de su liberación y a su pasado posibilista, en la línea contemporizadora de Vidal i Barraquer. Quizás por ello se agravó su enfermedad, que le provocó la muerte en 1937. Tuvo tiempo, no obstante, de escribir pastorales, circulares y artículos en el *Boletín del Arzobispado* con alabanzas y arengas a los "azules". Se ponía así en sintonía con una ciudad en la que la inmensa mayoría de los católicos había saludado la sublevación, aprovechada por la Iglesia para recobrar su preeminencia social. No en vano, la trama vallisoletana se había urdido en los locales de la Casa Social Católica por parte de miembros de la UME, falangistas, tradicionalistas y monárquicos de Renovación Española. La ofensiva recristianizadora se dirigió a todos los flancos posibles, desde la enseñanza al ocio. Los crucifijos volvieron a unos colegios en los que no había sitio para los profesores republicanos, que fueron depurados, como los libros que habían contribuido a "pervertir" a los niños. En la tarea "desinfectadora", en la que Valladolid resultó una pionera, contribuyó de manera protagonista el "ejército de la moralidad". Aconsejados por su prelado, los Padres de Familia vallisoletanos no cedieron en el empeño de limpiar la ciudad de revistas y actos inmorales. Proliferaron las celebraciones religiosas en honor al alzamiento y colectas en favor del ejército nacional. Y sus cachorros de Acción Católica tuvieron un papel activo en la consolidación del "Nuevo Estado"; mientras las mujeres de AC atendían a los heridos en los hospitales de sangre, los jóvenes -combinando oración y vida santa con las armas- marchaban a luchar al frente o se alistaban en la Falange y los jocistas limpiaban la calle de militantes de la UGT y el PSOE⁽⁴³⁰⁾.

Galicia aportó unos elementos muy específicos al conflicto político-

religioso de los años treinta, debido a la escasa violencia anticlerical en el quinquenio republicano y la pronta caída en manos de los sublevados, en menos de dos semanas. El número de sacerdotes gallegos asesinados durante los pocos días que duró aquí la guerra fue escaso (catorce), de los cuales la mitad murieron en el frente de batalla y otros dos en diócesis foráneas. En realidad, sólo cinco religiosos fueron víctimas directas de la clerofobia⁽⁴³¹⁾ en esta región. Incluso algún sacerdote cayó víctima de los partidarios de la "ciudad de Dios"⁽⁴³²⁾, que se suma a otros ya conocidos en el País Vasco (dieciséis), uno en Mallorca (Alomar, al que luego me referiré), otro en el pueblo oscense de Loscorrales⁽⁴³³⁾ y dos franciscanos ejecutados por razones políticas en Burgos (Revilla) y en La Rioja (Bombín)⁽⁴³⁴⁾. De manera que hubo, al menos, veinte "mártires" por Dios que no lo fueron por la "una España grande y libre".

Un hecho relevante que retrata la menor intensidad clerófoba en este territorio fue la ocupación por parte de milicianos frentepopulistas del seminario de Tuy el 20 de julio, para convertirlo en su sede política. No hubo víctimas ni tampoco se alteró el culto debido a la prudencia del obispo (que no opuso resistencia) y de las autoridades republicanas (el alcalde acompañó a los asaltantes). Cuando las tropas sublevadas tomaron la población, el día 26, se retiraron los ocupantes sin más incidentes. Fruto de la distinta vara de medir con la que se suelen tratar estos temas, ese mismo seminario y otros (Mondoñedo y Lugo) así como el convento de los Mercedarios de Poyo fueron utilizados a modo de cuarteles del ejército y de hospitales militares sin que eso fuera visto como profanación alguna.

El rápido control de todo el territorio gallego por el ejército sublevado dio origen a una violenta represión contra los disidentes, mientras la afiliación a Falange se incrementaba notablemente como salvoconducto. En este contexto triunfal, la Iglesia tomaba posiciones, recuperando un tono integrista y participando en el clima represivo y bélico, con discursos públicos e informes privados. Rodríguez Lago ha afirmado que el activismo del clero gallego en el proceso de depuración social fue tan sobresaliente como clamoroso su silencio respecto a los excesos en las operaciones de exterminio⁽⁴³⁵⁾.

Uno de los muchos ejemplos de la actuación de capellanes y militantes católicos en los campos de concentración y cárceles franquistas está

localizado también en Galicia. Éste fue el caso del "patronato pro presos de Nuestra Señora de la Merced" de Vigo, cuya mayor preocupación era ofrecer a los presos servicios religiosos para su salvación espiritual (catecismo obligatorio y redención de penas por instrucción religiosa) con el fin de recristianizar también las cárceles, lo que provocó un fuerte rechazo de los reclusos⁽⁴³⁶⁾.

Especialmente duros se mostraron los prelados gallegos a la hora de impartir instrucciones para conceder certificados de buena conducta. El arzobispo compostelano (Santiago Tomás Muñiz) envió a sus párrocos, a fines de agosto, una "estadística de atropellos que desde el 16 de febrero de 1936 hubiesen tenido lugar contra personas, lugares o cosas sagradas"; y, junto al obispo de Lugo (Rafael Balanza y Navarro), dictó instrucciones para que fueran extremadamente rigurosos en la concesión de los citados informes, de manera que se los negaran a quienes tuvieran un pasado marxista o se hubieran convertido al catolicismo para garantizar su supervivencia. Algunos sacerdotes se extralimitaron en esta función, como el cura económico de Seixalgo, Rafael R. Pato, que llegó a clasificar a los veinte vecinos de su aldea según el grado de peligrosidad. Otros fueron al frente de manera tan temprana como espontánea y se integraron en las filas falangistas como propagandistas (por ejemplo el párroco de Bouzas, el Padre Comesaña), debiendo recurrir los obispos en algunos casos a limitar el celo patriótico de su clero. Por supuesto, los jóvenes de Acción Católica se movilizaron y muchos militantes se alistaron en la "Legión Gallega".

Ejemplos de celo y meticulosidad en la confección de ficheros de "rojos" hay a lo largo de la retaguardia franquista. Pero llama la atención lo sucedido en el otro extremo occidental de la Península, en Huelva⁽⁴³⁷⁾, en la que, junto a expertos delatores (como el coadjutor de la parroquia onubense de La Concepción) hay testimonios más cercanos a la brutalidad que a la simple revancha ejercida por los propios curas. En esta provincia andaluza, donde la represión fue bastante limitada en las pocas semanas que duró la resistencia republicana y sólo se contabilizó el asesinato de un sacerdote, el historiador Francisco Espinosa ha descrito la paranoia del cura de Rociana, Eduardo Martínez Laorden, a la hora de señalar con su dedo acusador a quienes debían ser represaliados; no contento con acusar a quienes lo habían salvado de una muerte segura (cuant-

do fue incendiada la iglesia y su casa rectoral) llegó a informar por escrito a las autoridades de la excesiva "condeccendencia" demostrada con los "rojos", lo que tuvieron que negar los propios representantes de la justicia militar, la Guardia Civil y la Falange.

El fracaso de la intentona republicana de reconquistar Mallorca insufló un enorme optimismo a los franquistas locales y, con ellos, a su obispo que, el 8 de septiembre de 1936, agradeció en una alocución radiofónica el triunfo obtenido "gracias a la protección del Santo Cristo de Manacor y de la Santísima Virgen de la Salud (...) y merced al esfuerzo de nuestros heroicos defensores contra los enemigos de la Religión, de la sana Moral y de la integridad de la Patria española"⁽⁴³⁸⁾.

En realidad, los "heroicos defensores" habían contado con la ayuda de la aviación italiana. Entre las atrocidades del terror "azul" de falangistas y sus aliados italianos -en cuyas filas se hizo famoso el conde Rossi, a quien se achacó una especial saña represiva- destacó la masacre en el cementerio de Manacor, que tanto escandalizó a Georges Bernanos; este católico francés (de fuertes convicciones monárquicas y nostálgico de la Falange de preguerra), testigo de los hechos debido a su residencia en Mallorca entre 1934 y 1936, denunció en su *Los grandes cementerios bajo la luna* el poco sentido evangélico de muchos sacerdotes y católicos mallorquines; especial dureza tuvieron sus ataques al obispo Miralles, porque lejos de censurar la citada masacre, envió "a uno de sus curas, quien, con los zapatos entre la sangre, daba la absolución entre las descargas". Tampoco movió un dedo el obispo para salvar la vida de un sacerdote, Jeroni Alomar Poquet, fusilado el 7 de junio por hacer gestiones ante las autoridades para tratar de liberar a un hermano, republicano, y ser considerado sospechoso de estar en comunicación con los enemigos de la "causa nacional"⁽⁴³⁹⁾.

La Iglesia mallorquina se identificó desde el principio con el bando franquista y defendió el modelo nacionalcatólico, en sintonía con la espiritualidad tradicional dominante en la isla. Sus vicisitudes resumen las vividas en otras diócesis controladas por los nacionales pero también las contradicciones de sus particularidades lingüísticas, como ha resumido Josep Massot. Fruto de la comunión entre los intereses políticos y religiosos se organizaron suntuosas funciones cívico-religiosas en diversas poblaciones, se repuso el crucifijo en las escuelas, se restableció la cáte-

dra de religión en los institutos y se proclamó una fecha simbólica (el 4 de septiembre) como aniversario para conmemorar en lo sucesivo la victoria sobre el enemigo; ésta se consagró al Sagrado Corazón y fue propicia para celebrar funciones religiosas de acción de gracias. Pero la búsqueda de una cierta autonomía de la esfera religiosa respecto a la política se tradujo en determinadas disonancias, como ocurrió con las "prevenciones" del obispo a sus sacerdotes prohibiéndoles hacer gestiones ante las autoridades civiles o militares sobre los presos y, sobre todo, con la negativa de Miralles a plegarse a las exigencias de los nuevos gobernantes en relación al uso de la lengua vernácula.

En definitiva, tras vencer a sangre y fuego y rendir un altísimo tributo en vidas humanas o pérdidas materiales, la Iglesia española había reconquistado su papel protagonista pero no había aprendido de sus errores. No estaba dispuesta a reconsiderar su diálogo con un liberalismo que asociaba al republicanismo. La reiteración de los argumentos empleados medio siglo atrás por Sardá y Salvany (en su libro *El liberalismo es pecado*) sazonados de las alabanzas al glorioso ejército español y sus aliados (incluidos los "moros") estaban en unos ríos rimados que un sacerdote murciano, A. Sánchez Maurandi, publicó en 1942, sobre su experiencia en las cárceles republicanas; en ellos, al "justo castigo" (a la "chusma encaramada al poder desde abril") por el "Caudillo vencedor, ejecutor de los designios de la Providencia" añadía los inevitables "gloria a Franco..., gloria a los bravos moros..., a Portugal..., a los alemanes, italianos... a los japoneses" (440).

4.8.5. Las otras confesiones cristianas: los protestantes, entre dos frentes

La represión también salpicó a las incipientes comunidades protestantes (441), que se habían beneficiado hasta entonces de la libertad religiosa que trajo la República en 1931; la única cortapisa venía marcada por lo preceptuado en la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, que obligaba a sus pastores o responsables tener la ciudadanía española. Financiadas por sus membresías y, sobre todo, por los correligionarios de otros países, no habían tenido el crecimiento esperado en un escenario aconfesional como el republicano debido, según Juan Bautista Vilar, tanto al recrudescimiento de los sentimientos antiprotestantes en los ambientes católicos como a la creciente indiferencia en materia religiosa

entre las clases medias españolas. La Guerra Civil supuso un duro golpe para su lento pero seguro proceso expansivo.

La actitud de los protestantes españoles fue favorable a la República en 1936, por entender que había concedido plenitud de derechos a una confesión minoritaria y que el futuro de ambas iba unido. Ayudaba a la causa el hecho estar implantados mayoritariamente en la zona republicana (Madrid, Cataluña y Andalucía). Durante la contienda, sus seguidores quedaron desatendidos debido a la movilización de la mayoría de sus pastores -requeridos en variados servicios en la retaguardia, en especial en el servicio sanitario-, la repatriación de los misioneros extranjeros o la suspensión de sus cultos. La mayoría de sus templos cerraron en los días de efervescencia revolucionaria, por simple precaución (ante la enorme destrucción de edificios católicos) o por amenazas directas. Algunos reabrieron sus puertas más tarde o se organizaron reuniones con discreción pero, en todo caso, bajo condiciones de extrema inseguridad hasta 1937. Pero las disposiciones autorizando el culto privado, primero, y la puesta en marcha del Comisariado General de Cultos, a fines de 1938, encontraron una mejor acogida entre los protestantes que entre los católicos, que reactivaron sus ceremonias religiosas en Madrid, Cataluña, Aragón, Levante y La Mancha.

Contamos con pocos estudios territorializados sobre las vicisitudes de los protestantes en la retaguardia republicana. Se han documentado episodios concretos de violencia contra templos protestantes en Cataluña. En Pueblo Nuevo (Barcelona) y Hospitalet fueron asaltadas "por error", respectivamente, una capilla metodista y la Misión Evangélica Alemana; en Rubí y otros municipios barceloneses, la invasión de la iglesia evangélica por "grupos incontrolados" fue evitado al aducir la propiedad británica o estadounidense de sus inmuebles. Pero superados los momentos más tensos, se volvieron a reanudar sus cultos en Tarrasa, Sabadell, Manresa y Villafranca. Muy diferente fue el caso de Madrid, donde sus templos fueron respetados por el pueblo en armas; por ejemplo, su comunidad bautista celebró cultos durante la guerra aunque cayeran bombas al lado de su iglesia⁽⁴⁴²⁾. Otro caso diferente fue el vivido por la comunidad evangélica de Alcázar de San Juan; aunque no exento de amenazas, la prudencia fue la razón principal que motivó que dejaran de celebrarse cultos en esa localidad manchega, como ha demos-

trado José Moreno⁽⁴⁴³⁾, aunque se desarrollaron otras formas de evangelización vía postal (boletines y folletos) o mediante visitas domiciliarias.

Especial relevancia tuvo la actuación exterior de comités evangélicos⁽⁴⁴⁴⁾ (franceses, suizos, británicos y en especial de los cuáqueros anglo-norteamericanos) en ayuda material (alimentos, ropa, medicinas) de los niños y de los sectores de población más necesitada de la España republicana, cuyos resultados se dejaron sentir no sólo en las populosas capitales (Madrid y Barcelona), sino también en ciudades de provincias (Murcia) o zonas rurales (Valdepeñas).

Mucho peor les fue a los protestantes en la zona nacionalista, donde el regreso a la uniformidad religiosa conllevó la prohibición de su culto (incluso del privado, considerado como reuniones ilegales), su depuración laboral (su fe religiosa era un obstáculo para acceder a un puesto público) e, incluso, su persecución legal (acusados de "peligrosos comunistas" o masones) y algunas ejecuciones.

Si los revolucionarios encauzaban su ira hacia los "curas", a veces de manera masiva, los "cruzados" aplicaban su particular misión religiosa asesinando, de manera más puntual pero también en los momentos iniciales de la guerra, a reverendos protestantes: al menos cinco víctimas en Andalucía (entre Córdoba, Granada y Jerez) y otras dos en Castilla (Salamanca y Ávila). Otros pastores fueron encarcelados o tuvieron que ocultarse y fueron clausuradas sus capillas o escuelas⁽⁴⁴⁵⁾.

La ejecución de algunos reverendos y los atentados contra sus propiedades tuvo implicaciones internacionales, sobre todo en Gran Bretaña, pues el evangelismo español era básicamente consecuencia de la obra misional británica. Sus visitas e informes constituyían un buen instrumento para la denuncia o la propaganda. Y era una baza que no podían dejar de jugar unos y otros contendientes. A principios de 1937 un informe elaborado por un grupo de pastores anglicanos y metodistas declaraba que en "España no había evidencia como en Rusia de un movimiento anti-dios, y que sus gobernantes [republicanos] estaban informados de un gran espíritu de tolerancia religiosa"⁽⁴⁴⁶⁾. La propaganda franquista no quiso autorizar visita alguna hasta que la Iglesia de Inglaterra se posicionó contra una República calificada de "marxista" en el otoño de 1937; un año después, supo instrumentalizar la visita del reverendo Lonsdale Wragg en diciembre de 1938⁽⁴⁴⁷⁾.

Hubo sacerdotes que se quejaron, una vez consumada la victoria franquista, de la tolerancia que había disfrutado esta confesión religiosa en contraste con la persecución de la católica⁽⁴⁴⁸⁾. Malos tiempos empezaban en 1939 para una minoría religiosa "perseguida" en el pasado y cuyo culto recuperará la clandestinidad con la "recatolización" forzada del país⁽⁴⁴⁹⁾. Entre sus miembros, según Juan Bautista Vilar, se contabilizarán más victimados (en términos proporcionales) que entre los sacerdotes católicos si se incluyen las ejecuciones posteriores a marzo de 1939⁽⁴⁵⁰⁾.

TERCERA PARTE

5. EPÍLOGO

*(...) Contigo solo estaba,
en ti sola creyendo;
pensar tu nombre ahora
envenena mis sueños.*

*(...) Un día, tú ya libre
de la mentira de ellos,
me buscarás. Entonces
¿Qué ha de decir un muerto?*

(Luis Cernuda, *Un español habla de su tierra*)

*Cuando tanto se sufre sin sueño y por la sangre
se escucha que transita solamente la rabia,
que en los tuétanos tiembla despabilado el odio
y en las médulas arde continua la venganza,
las palabras entonces no sirven son palabras.*

(Rafael Alberti, *Nocturno*)

Llega el momento de la recapitulación y de las conclusiones. Se ha intentado ofrecer una nueva lectura, una revisión en el mejor sentido de la palabra -todo historiador debe aspirar a revisar, a la luz del rigor que impone la historiografía, lo que han escrito sus colegas- de un tema marcado aún por las adherencias de la "memoria de los vencedores" y cuyos argumentos más propagandísticos están siendo recuperados por autores -revisionistas, en el sentido menos noble del término- que, alejados de las aulas universitarias y de los centros de investigación, vuelven a lanzar rancias consignas disfrazadas de novedosos argumentos para enmascarar su olor a naftalina. Pues bien, para tratar de desmontar -o matizar al menos- algunas de sus ideas-eje, se ha buscado conjugar una mirada plural, desde "arriba" y desde "abajo", que complementa las tensiones entre los protagonistas más destacados con las disputas en las bases, reconstruyendo un modelo teórico que explica el conflicto político-religioso de los años treinta partiendo de las aportaciones empíricas y con planteamientos interdisciplinares. Todo ello sin olvidar que, pese al caudal de conoci-

mientos acumulados durante décadas, todavía son muchas las lagunas que quedan por llenar y que, por tanto, nos movemos en un terreno marcado por la provisionalidad. No existen las versiones definitivas en las ciencias sociales y menos aún en un tema tan poliédrico.

5.1. La democracia republicana

Nos preguntábamos en la introducción si la Segunda República fue democrática o revolucionaria. Aunque no sea la cuestión central de este ensayo, es evidente que su respuesta está irremediablemente unida al conflicto político-religioso. Porque, conforme se ha ido reclamando la recuperación de la memoria de los vencidos, ha ido creciendo una *publicística* que ha rescatado todos los argumentos que pueden impugnarla como antecedente democrático; y, entre ellos, el más goloso resulta su brutal ofensiva contra la Iglesia.

Para poder acotar el tema, debemos apoyarnos de nuevo en la historia conceptual y, en concreto, en uno de sus más notorios especialistas, Reinhart Koselleck; este historiador alemán ha encuadrado el vocablo "revolución"-y cabría decir lo mismo de "democracia" o del propio concepto de "República"- en la categoría de una semántica cambiante aunque "la realidad previamente aprehendida por ella permanece constante"⁽¹⁾.

Durante el Antiguo Régimen, se entendía por "revolución" algo muy diferente al sentido actual. En el siglo XVII venía a significar la restauración de un orden justo y ordenado perturbado por un mal gobierno; es así como hay que entender el sentido de la revolución inglesa de 1688 a 1689 o el de la independencia norteamericana, aunque ésta ya apuntaba algunas novedades. Por otra parte, estaba ligado al concepto de guerra civil y violencia, repetida cíclicamente. Sin embargo, en el transcurso de la Revolución Francesa se produjo un cambio significativo del término, pasando a asociarse a la confianza en la creación de un orden nuevo, que rompiera con el pasado y asegurara la libertad y la felicidad del pueblo. Se redefinía de manera optimista y utópica, restando énfasis a sus aspectos sangrientos, aunque no acabara desligándose, ni mucho menos, de la violencia. Posteriormente, Karl Marx le otorgó una finalidad instrumental, para luchar contra la opresión, y la vinculó a un cambio radical en el orden socioeconómico, mientras Alexis de Tocqueville le dio un sesgo

más social y político.

Como es sabido, las primeras revoluciones contemporáneas fueron impulsadas por el liberalismo, el nacionalismo y el radicalismo democrático en el marco del desplome de las estructuras socioeconómicas que acompañaban al proceso de industrialización. Sin embargo, desde que se vinculó el concepto a las ideologías obreras (en especial, al marxismo y anarquismo), adoptó una doble configuración, una dualidad maniquea y mitificada que confrontaba, por un lado, la utopía de una sociedad sin clases e igualitaria con la pesadilla de una venganza sangrienta y un desorden generalizado, por otro. El impulso revolucionario, que había supuesto el fin del Antiguo Régimen, se había transformado a principios del siglo XX (acrecentado por los ecos soviéticos) en la esperanza de la clase trabajadora y el horror para buena parte de la clase media y alta. De ahí la repelencia que el uso del término provoca entre los autores más conservadores, que niegan el propio origen revolucionario occidental del mundo contemporáneo mientras lo asignan con facilidad a las coyunturas políticas más transformadoras para descalificarlas⁽²⁾.

También el concepto "democracia" ha ido evolucionando notablemente desde sus orígenes en la Atenas del siglo VI a.C. hasta la actualidad. Más que un sistema de gobierno definido es más bien un proceso en construcción, con diferentes formas⁽³⁾. La democracia ateniense supuso un avance respecto a la tiranía precedente pero estableció una diferencia clara entre los ciudadanos y los que no lo eran e, incluso, entre los primeros en función de sus derechos políticos. En vísperas de las grandes revoluciones del último tercio del siglo XVIII, la norteamericana y la francesa, la propia idea de "democracia" experimentó una notable evolución desde Rousseau a Robespierre⁽⁴⁾. El primero fue un "demócrata *malgré-lui*", contrario al parlamentarismo británico porque contradecía la esencia de la única fórmula de soberanía aceptable para el filósofo ginebrino, la de la "Voluntad General". Conforme dicho concepto fue acaparando el centro del debate político en las antiguas colonias británicas de Norteamérica y en la Francia revolucionaria, fue ganando peso el sistema de representación, de elitismo explícito, defendido por James Madison y por Emmanuel-Joseph Sieyès; el primero enfatizó la diferencia entre "democracia" y "república", priorizando el interés de ésta sobre los peligros de las facciones de aquélla; el segundo, redujo la legitimidad

a las élites políticas, a los representantes verdaderamente capaces de conocer el interés general. El hermanamiento entre "república" y "democracia" vino de la mano de Robespierre, en una particular interpretación de ésta última que le llevaba a disolver la separación de poderes, destacar el poder del pueblo en su unidad y primar la igualdad sobre la libertad. El resultado fue una extraña mezcla de conquistas democráticas en el plano teórico y de dictadura férrea y represiva en la práctica. Curiosamente, los demócratas franceses se autodenominaban "revolucionarios".

Pero las principales ideologías revolucionarias del siglo XIX no fueron democráticas en sus orígenes. El liberalismo se opuso con el mismo ímpetu a dos tiranías: la del Antiguo Régimen y la de las masas (o al "predominio del pueblo en el gobierno político de un Estado", según define democracia la RAE); por lo tanto, es falsa la manida vinculación entre liberalismo y democracia. Al nacionalismo -habría que decir, mejor, los nacionalismos, por su diversidad- sólo le han interesado las mayorías cuando éstas les han sido favorables y, en su versión menos "liberal", adoptó un discurso autoritario que justificó el uso de la violencia para conseguir sus fines. Por su parte, el socialismo, en su configuración marxista, equiparaba democracia con burguesía, apostando por la vía revolucionaria -descartando las urnas- como alternativa para conquistar el poder y por la dictadura del proletariado para superar el capitalismo y construir una sociedad sin clases. Sólo el radicalismo británico y el republicanismo europeo generaron culturas políticas democráticas en el siglo XIX. Pese a todo, la necesidad de incorporar las masas a una sociedad sometida a profundas transformaciones obligó a las diferentes corrientes ideológicas (desde el liberalismo a ciertos sectores del nacionalismo, del socialismo, e, incluso, del catolicismo) a ir abrazando las ideas democráticas de manera tan progresiva como inexorable.

Al inicio de los años treinta del siglo XX, tanto el *demosocialismo* como el *demoliberalismo* estaban representados en la conjunción republicano-socialista que pilotó el cambio de régimen. Aunque no había demasiados políticos verdaderamente demócratas en España -tampoco fuera de nuestras fronteras, dicho sea de paso-, se puede decir que todos los presidentes del Consejo de ministros y de la República así como la mayor parte de sus dirigentes lo fueron. Que con ellos colaboraran, incluso con

carteras ministeriales, políticos defensores de la lucha de clases es una obviedad. También lo es que quienes más se opusieron a ella, tanto desde el revolucionarismo libertario como desde el reaccionarismo más autoritario, eran profundamente antidemócratas; en este último caso se encontraban la Iglesia y las organizaciones católicas que decían representarla. Lo que resulta innegable es que los nuevos gobernantes republicanos se empeñaron en "destinar los recursos públicos a la formación de mejores ciudadanos, activos en la defensa de los valores democráticos"⁽⁵⁾.

Enlazando los dos conceptos, cabe preguntarse entonces si puede ser revolucionaria una democracia. Dicho de otro modo, ¿pudo ser ambas cosas la Segunda República? La respuesta es afirmativa. Si consideramos la definición de "revolución" y atendemos a la naturaleza del régimen canovista y la dictadura precedentes, la instauración de una República democrática supuso un cambio verdaderamente revolucionario. Como también lo había sido un siglo antes, con otros miembros, el establecimiento de un Estado liberal sobre las cenizas de la Monarquía absoluta.

La revolución tuvo un componente eminentemente político en abril de 1931 y de carácter cultural en el primer bienio republicano; se trataba de poner en marcha un "Estado educador" -*La revolución en la escuela*, rezaba el título del libro más conocido de Rodolfo Llopis- y de republicanizar a los ciudadanos. Fue la sublevación militar la que encendió la "Revolución" con mayúsculas, que venían demandando amplios sectores obreros tiempo atrás pero que no podían iniciar sin empuñar armas; su entrega vino, precisamente, tras el fracaso golpista en la mitad del país. Hasta entonces, las circunstancias internacionales eran poco propicias tanto para ayudar a salvar democracias como para instaurar nuevos regímenes soviéticos.

Una de las consecuencias de la revolución política fue la aconfesionalidad del Estado y -con la libertad religiosa- la eliminación de los privilegios de la Iglesia católica. La revolución educativa-cultural acarreó la subordinación de aquélla al poder político, que luchó denodadamente por no quedar marginada frente a la cultura política alternativa. Fue en el verano de 1936 cuando la Iglesia pasó de la marginación a la clandestinidad y al acoso en todos los frentes. Pero, conforme fueron renaciendo unos mínimos resortes estatales, fue eliminándose cualquier atisbo per-

secutorio sobre el clero y sus bienes, que había sido uno de sus aspectos más significativos y visibles de la ruptura sociocultural, pero no el nuclear. La propaganda franquista y la memoria de los vencedores pudieron explotar así una veta inagotable para destrozar la memoria republicana. Pero en la mente de los revolucionarios, su principal misión era construir un nuevo orden social que, para algunos (pocos), pasaba por la revolución en las conciencias, y para la mayoría, por el reparto de tierras y la quiebra del sistema de poder y valores heredados.

Otro debate distinto es responder si esa revolución -cuya primera fase "política" le siguió otra "cultural" y culminó en una "social"- tuvo sus limitaciones y cuáles fueron. La educativa no pudo nada más que perfilarse -como reconocieron sus propios impulsores- porque requería mucho tiempo y recursos que no se tenían. Toda la obra "revolucionaria" acabó siendo eliminada por la fuerza de las armas. Las primeras etapas fueron incruentas, pero prepararon la reacción defensiva de los sectores contrarrevolucionarios que, sin embargo, propiciaron la tercera fase en la retaguardia republicana. Y ésta fue frenada por sus autoridades tras grandes dificultades, después de dejar un gran reguero de sangre, vertido de manera singular por los eclesiásticos. Después vino la victoria franquista, que generó su propia memoria vinculando la obra republicana a la tarea de la piqueta y al fuego destructor (de la tea y las balas) para que nunca más pudiera volver a germinar su semilla.

La Segunda República se puede calificar, por tanto, como revolucionaria. Pero ante todo y, sobre todo, fue democrática. Alguien la ha definido como una "etapa de medidas políticas reformistas de corte "revolucionario"⁽⁶⁾. Y ¿qué democracia fue la republicana de los años treinta? Manuel Azaña, sin duda su figura más representativa, fue un demócrata que defendía un "liberalismo democrático estatalista" y concebía la República como la oportunidad para hacer una transformación radical - si se prefiere, "revolucionaria"- de las estructuras estatales, con el fin modernizarlas, racionalizarlas y europeizarlas. Entender el Estado moderno como el monopolio de la autoridad civil -acabando con la mixtura tradicional de religión, política y ejército -y, con ello, la trinidad de "autoridades civiles, militares y eclesiásticas"- era en sí mismo revolucionario, como ha resumido Manuel Aragón⁽⁷⁾. En definitiva, pretendía diseñar una España nueva desde sus cimientos y, por tanto, pluralista y

democrática (y laica), frente a las componendas y abusos clientelares del caciquismo precedente. Su mayor problema fue no distinguir entre adversarios y enemigos. Pero ¿cómo pactar con ellos si uno de los grandes lastres de la República fue la "inexistencia de una derecha genuinamente republicana y demócrata"?⁽⁸⁾.

Parece evidente que los gobernantes republicanos adolecieron de una elevada dosis de ingenuidad o de voluntarismo -y Azaña era un claro exponente de ambos- y se vieron condicionados por la escasa base social, las divisiones internas o la feroz resistencia de los sectores más derechistas. A pesar de todo, fueron indudables los avances democráticos del quinquenio, en comparación con el precedente monárquico constitucional, en especial desde el punto de vista de la participación política y social. Contribuyó a desmantelar la secular desmovilización social, introdujo un sistema pluripartidista que democratizó el poder y lo hizo competitivo, dando, por vez primera, protagonismo a los sectores políticos más innovadores y voz a quienes demandaban cambios en todos los órdenes. Por eso no deja de ser paradójico que quienes denuncian actualmente el déficit democrático de la República suelan ser tan complacientes con el régimen canovista, del que excusan su "funcionalismo" como una especie de mal menor, por ser imposible en la España finisecular una verdadera democracia. ¿Acaso era fácil en los años treinta, en un contexto internacional marcado por la crisis de la democracia liberal y del capitalismo?

Si recurrimos a una perspectiva comparada y observamos la evolución política de los últimos años de la Tercera República Francesa, advertimos una situación semejante tanto en las mayorías gubernamentales (con ministros republicanos y socialistas) como en la disputa a tres bandas entre reforma, revolución y reacción. ¿Acaso eran más revolucionarios los socialistas españoles que los franceses? Ya en su momento se elaboró el discurso de que en España se vivía una situación parecida a la que sufrió Rusia en vísperas de la revolución de octubre, que Largo Caballero era el "Lenin español" y que el país estaba al borde de la revolución; era el marco ideal para justificar el alzamiento en armas como una especie de golpe preventivo. Esta idea se ha reproducido machaconamente por algunos autores mediáticos llegando hasta nuestros días. Sin embargo, parece olvidarse la labor reformista -demasiado tibia para el anarcosindicalismo-

calismo pero extremista para los patronos- emprendida en el ámbito laboral en su gestión ministerial, su extensión de los derechos sociales o las garantías contractuales que supuso su gestión para los jornaleros del campo. También la República francesa tenía un Gobierno frontepopulista a la altura de 1936, estrategia defendida por la Unión Soviética, pero allí no desembocó en ningún régimen soviétizante. La mayor diferencia es que, en el país vecino, las instituciones democráticas estaban claramente asentadas desde hacía décadas, la Iglesia y la República laica habían calmado sus antagonismos de antaño y el ejército estaba más preocupado de parar los enemigos externos que los internos. El golpe militar fue la clave que separó ambos procesos, el francés y el español.

Se debe evitar caer en usos presentistas del concepto democracia. Éste dio un salto de calidad en Europa Occidental desde 1945, pasando a ser uno de los pilares fundamentales del consenso de posguerra porque se reinventó desde nuevas bases; el "estado social y democrático de derecho" o la "democracia representativa constitucional", reivindicados ya por la Carta Magna española de 1978, representaban la superación de los lastres del liberalismo decimonónico, la aceptación de las urnas como único método legítimo de ascender al poder y el papel de la oposición como garantía de la alternancia política. Javier Tusell lo supo resumir perfectamente: "La República fue una experiencia democrática, pero lo fue germinalmente, porque la idea de la conciencia del otro, la conciencia de que existe otro con el que tienes que compartir, eso es de los años 70"⁽⁹⁾. Por eso, Rafael Cruz⁽¹⁰⁾, que ha definido la Segunda República como "un proceso de democratización, en constante construcción improvisada" y ha destacado sus avances en relación al marco político precedente, ha situado sus limitaciones democráticas en el ámbito de las identidades colectivas excluyentes. Sobre estas premisas, podemos valorar mejor el alcance "democrático" del período republicano, con sus virtudes, sus defectos e improvisaciones.

No hay duda de que el estallido de la Guerra Civil destruyó las instituciones democráticas. El ímpetu revolucionario en la retaguardia republicana acabó arrinconando a los verdaderos demócratas para convertir su lucha en una especie de mito del revolucionarismo mundial. Quienes defendían la República entonces lo hacían bien porque querían que triunfara la utopía revolucionaria, bien porque se negaban a renunciar a las

conquistas democráticas. Sin embargo, en el fondo, el orden que querían combatir aquéllos era también el de una República que, en teoría, decían defender. Enorme paradoja. ¿Acaso hubo tres "repúblicas" en el seno de la segunda: la de 1931, la de 1934 y la de 1936?

No se puede juzgar como un *continuum* la Segunda República entre 1931 y 1939 sin tener en cuenta el punto de inflexión de 1936. El triunfo cayó del lado de la contrarrevolución y, con ella, se construyó la dictadura más sangrienta de nuestra historia, que necesitó, para su legitimación, demonizar el régimen derrotado y hacer recaer sobre él todas las culpas de la masacre; incluso se aplicaron, a modo de "justicia al revés", las condenas por auxilio a la rebelión a quienes se habían mantenido fieles a la República. Por consiguiente, poco tenía que ver la República anterior con la posterior al 18 de julio de 1936. Pretender convertir guerra y República en complementarios y no hacer distinciones tomando como línea divisoria la sublevación militar es la mayor de las falacias que ha perdurado hasta nuestros días.

Por otra parte, se recurre de manera abusiva a la comparación de la transición a la democracia en los años treinta y en los setenta. Es evidente que la situación que se vivía en la España de 1978 era muy diferente a la de 1931. Tras la muerte del dictador emergió la cultura del consenso porque, además del cambio apuntado ya sobre la evolución del concepto de democracia, confluyeron varios factores: a) la "mala conciencia" de la izquierda y de la derecha por el recuerdo de las atrocidades de la guerra, tras haber calado en la sociedad española el mito de la responsabilidad compartida; b) la certeza de que era tan imposible la ruptura democrática que pedía la izquierda -no tenía fuerza para ello o podía desembocar en un nuevo baño de sangre- como la continuidad de un franquismo sin Franco y, por tanto, no quedaba más alternativa que la reforma pactada (o la ruptura consensuada); y c) la sociedad había sufrido transformaciones tales desde el punto de vista demográfico (creciente urbanización y nuevo régimen demográfico) o socioeconómico (modernización, secularización y mesocratización) que el español medio no estaba dispuesto a correr riesgos innecesarios, pero tampoco a renunciar a unas libertades que podían situar nuestro país por primera vez a la altura de una Europa que había conseguido un milagro económico al que también habían contribuido nuestros emigrantes. El pacto era ineludible pero

extremadamente complejo por la amenaza del terrorismo de la ultraizquierda (en especial de ETA y GRAPO) y de la ultraderecha (guerrilleros de Cristo Rey) y, sobre todo, del ruido de sables. El temor a los atentados terroristas, a los secuestros y al golpe de estado planearon continuamente sobre nuestros constituyentes y el resultado fue un sistema político que pretendía al mismo tiempo perdurar pero también sobrevivir día a día; por tanto, con sus proyectos de futuro y con sus inevitables improvisaciones. Sólo que éstas salieron razonablemente bien, frente al derrumbe de la democracia en los años treinta.

Con los dirigentes políticos y eclesiásticos remando al unísono -al margen de puntuales, aunque sonoras disidencias- era viable zanjar la "cuestión religiosa" en el pacto constitucional de 1978, algo prácticamente imposible en 1931. La semántica jugó entonces un papel fundamental⁽¹¹⁾, tanto en el campo territorial (con el neologismo de "nacionalidades") como religioso ("Estado aconfesional", en lugar de la anterior disyuntiva laico versus confesional), aunque tres décadas más tarde se haya reabierto un debate que, probablemente, no se llegó a cerrar del todo.

Pero ¿por qué no hubo consenso en 1931? El 14 de abril España se levantó monárquica y se acostó republicana. Las esperanzas que levantó entre las masas marginadas, sin tierra, entre el creciente proletariado industrial o las escasas, pero influyentes, clases medias urbanas no tenían precedentes. Quizás era desmedido, dadas las bases sociales, económicas y políticas, tanto internas como internacionales, en las que se asentaba. En 1931 no se daban ninguna de las tres bases reseñadas de 1978. La izquierda, que apenas había disfrutado de breves períodos de poder en épocas muy lejanas (1823 y 1873), no tenía nada de lo que arrepentirse. Todo lo contrario que la derecha, que había ensayado distintas fórmulas (desde el carlismo al liberalismo doctrinario pasando por la dictadura militar) para aferrarse a un poder que había monopolizado y ahora se le escapaba. Por tanto, poco tenían que negociar: los unos llegaban al poder sin mácula y los otros estaban "quemados" por su mal uso y les había sorprendido el cambio de régimen inesperadamente. Tampoco había tradición de consenso o se entendía por tal una práctica diferente: el canovismo se basó en el pacto de dos partidos (el conservador y el liberal) que se valían de la manipulación electoral para turnarse en el poder, de espaldas al electorado, dejando fuera a los demás partidos.

Se ha dicho también que la ausencia de un consenso básico en los años treinta tuvo mucho que ver con el hundimiento del Partido Radical, que dejó a la República sin un centro político. Sin embargo, es dudoso que representara verdaderamente una posición central entre los dos partidos de masas, de la derecha (la CEDA) y de la izquierda (PSOE); quizás la clave estuvo en su excesivo antisocialismo y su atractivo como refugio de antiguas élites locales reconvertidas ahora al republicanismo. No menos importante fue la escasa implicación de socialistas y cedistas con la suerte de la República; las bases arrastraron a los primeros a una derivada revolucionaria mientras el revisionismo en un sentido corporativo y autoritario de los segundos armó de argumentos a sus rivales para desconfiar sobre sus verdaderas intenciones. Nada que ver con el PSOE y la UCD de los setenta; tampoco con AP o el PCE de estos años.

Por otro lado, la Iglesia estaba anclada en el integrismo religioso y el inmovilismo político, a diferencia de lo que ocurriría en el tardofranquismo, cuando los vientos de cambio del Vaticano II la prepararon para una transición religiosa -que no fue unánime, dicho sea de paso- que antecedió a la transición política. Y claro, teniendo en cuenta el enorme peso social de la Iglesia española -y de la cultura anticlerical-, era más fácil el cambio en los años setenta (que contaba con el apoyo de aquélla y sus bases se habían reconciliado con buena parte de la disidencia antifranquista) que en los treinta (donde "el hecho de ser o no ser católico ... tenía una carga ideológica explosiva"⁽¹²⁾).

Tampoco era igual el ejército en ambos períodos. A 1931 llegó dividido y, buena parte del mismo, el "africanista", se había curtido en unos métodos extremadamente crueles, que luego trasladó del protectorado marroquí a la Península. En 1936 pudo dar el golpe de muerte a una República que no pudo ser hundida por la crisis económica ni tampoco por los intentos insurreccionales de la izquierda. Su división impidió el triunfo inmediato de la rebelión y apresuró la violencia abierta⁽¹³⁾. Cuatro décadas después, convivían en su seno militares de dos generaciones distintas, la de quienes habían hecho la guerra con los que, habiéndose nutrido de sus enseñanzas, podían adaptarse a una sociedad en proceso de transformación. El ruido de sables acompañó a los constituyentes y no desapareció hasta el fracaso del 23F pero no pudo acabar con la democracia, a diferencia de lo ocurrido cuatro décadas atrás.

Nos queda un último elemento. Las enormes diferencias sociales del primer tercio del siglo XX, el alto nivel de analfabetismo y la ausencia de unos mínimos resortes de bienestar (ante situaciones de paro, enfermedad, accidente o vejez) convertían la propia supervivencia y las alternativas políticas en cuestiones verdaderamente dramáticas. Esta situación estaba lejos de reproducirse en una España que, aunque bajo una dictadura, había conseguido, de manera tardía e incompleta, un nivel de modernización considerable, a rebufo del crecimiento europeo.

Si la Segunda República fue un régimen democrático, con sus imperfecciones y problemas, hasta que la guerra lo colapsó, ¿qué legado hay que reconocerle en nuestra democracia actual? Más allá de paralelismos o diferencias constitucionales, también de tópicos (como que la República fue una obra básicamente de la izquierda frente al consenso integrador de la Transición) hay que preguntarse si hubiera sido posible un marco democrático tras la muerte de Franco sin el precedente republicano. Pues bien, el giro cultural experimentado por la historiografía nos ha enseñado la importancia de la construcción social y cultural de las identidades y los conflictos. De la misma manera que las diversas oleadas revolucionarias que azotaron Europa entre 1820 y 1848 miraban los precedentes anteriores y no hubieran sido posibles sin la gran Revolución Francesa iniciada en 1789, se puede decir que el precedente republicano posibilitaba la consolidación de un nuevo sistema democrático, aunque partiera de bases diferentes. Como han evidenciado las transiciones más recientes en la Europa meridional y oriental, los países sin cultura democrática han tenido dificultades mayores para adaptarse a las nuevas realidades políticas y económicas.

No se puede "reconstruir" una imagen "inmaculada" de la República. Pero menos aún la contraria, que la responsabiliza de ser el germen de la Guerra Civil. No se puede negar su componente democrático, tal como se entendía en aquel momento. Imperfecta, sí, pero democrática. Y, por tanto, pese a sus vicios de origen y su notable improvisación, espejo donde proyectar un nuevo marco de convivencia en libertad tras la muerte del dictador. El consenso no es consustancial a la democracia, que, obviamente, también necesita de su antónimo, el disenso, para poder compatibilizar el contraste de opiniones y garantizar el pluralismo político. Lo que sí había ya en 1978 eran más demócratas -la cultura democrá-

tica se había asumido desde hacia décadas por la izquierda y la derecha- así como unas bases sociales más sólidas y prósperas que en 1931. Todo ello es muestra de que la democracia quedó truncada en 1936 pero que no es correcto mantener la idea de fracaso. Más que fracasar la democracia lo hizo la cultura democrática; mejor dicho, descubrió su debilidad frente a la cultura política decimonónica, tan amante de los pronunciamientos como motor del cambio. Aunque con formas y comportamientos muy diferentes, nuestra democracia actual (perfectible, desde luego) puede sentirse heredera de la experiencia republicana.

La memoria colectiva de los vencedores dio lugar a la memoria social de confrontación. La "desmemoria" de la Transición, fruto de la saturación de la anterior, produjo una memoria social de la reconciliación, de una cierta equidistancia no exenta de afecto hacia los vencidos, aunque permaneció en un segundo plano la memoria colectiva de éstos. En un contexto como el actual, marcado por un debate político e historiográfico, cargado de luces y sombras como se ha visto, en torno a la "memoria", debería aprovecharse para poner las bases de una "política pública de la memoria", un relato compartido sobre la República y la guerra que ponga punto y final a las memorias parciales o colectivas de identificación o de reparación. La sociedad civil y diversos organismos internacionales así lo demandan. La historiografía debe contribuir a "historizar la memoria", aportando rigor metodológico y traspasar las barreras del público académico. En este sentido, resulta imprescindible arrojar más luz, valorando sus matices y variantes a la pugna entre el confesionalismo y el laicismo en los años treinta.

5.2. El choque de culturas

El recorte de libertades de esta democracia "imperfecta" afectó principalmente a la Iglesia. Pero la comparación del modelo democrático-republicano con el monárquico-constitucional de la Restauración resulta claramente favorable al primero en relación a la ampliación de la base electoral y del sistema de partidos, la veracidad del escrutinio o los avances laborales y educativos, por poner algunos ejemplos. Tan cierto como que la libertad de conciencia se vio coartada en el caso eclesiástico durante los años treinta es que, con anterioridad, tampoco había sido posible una auténtica libertad religiosa y de conciencia, dada la actitud de la

Iglesia, que disfrutaba, en la práctica, del monopolio sobre el orden moral y religioso. Por eso resulta desproporcionada la línea argumentativa de Alvarez Tardío cuando traduce en términos de retroceso respecto al régimen monárquico constitucional el ejercicio de la libertad de conciencia en la etapa republicana. Hace bien Helen Graham en recomendar precaución a la hora de usar concepciones actuales sobre los derechos civiles cuando se evalúa la política religiosa republicana: su "antiliberalismo' era de su tiempo" y quienes denunciaban las restricciones de sus creencias y prácticas, los católicos conservadores, "no contemplaban ningún concepto de derechos culturales y civiles dentro del Estado español para librepensadores o ateos"⁽¹⁴⁾.

Cargado de razón está Álvarez Tardío, empero, cuando recalca la capacidad de adaptación de la Iglesia española al orden jurídico liberal, que tanto había anatomicado tiempo atrás; mucho tuvo que ver en ello, aunque no exclusivamente, el "trato de favor especial dentro de un marco de competencia desigual"⁽¹⁵⁾. Sin embargo, la confluencia de intereses mutuos no enmascaró las críticas, de una y otra parte. Recordemos las acusaciones de la jerarquía española al liberalismo -y no sólo el representado por Canalejas- como "descristianizador", mientras miraba a un pasado glorioso y mitificado en el que la esencia patria lo marcaba el catolicismo⁽¹⁶⁾. Liberalismo y catolicismo representaban dos cosmovisiones antagónicas que, desde el punto de vista eclesiástico, equivalían, respectivamente, al error y la verdad, pues la Iglesia no admitía la autonomía de la razón. Lo que no obsta para negar la capacidad modernizadora de la Iglesia en el ámbito de la enseñanza congregacionista en regiones con particulares condiciones socioeconómicas y lingüísticas o cercanas a la frontera francesa como Euskadi, Cataluña y Baleares. La prioridad eclesiástica era seguir manteniendo su protagonismo social y por eso se había adaptado tan estrechamente a la Corona⁽¹⁷⁾, a la que le unía un estrecho maridaje. La Restauración le había permitido ampliar su influencia educativa, merced a la proliferación de sus congregaciones religiosas y había sido capaz de construir un "modelo de cristiandad" -a raíz de la consagración de España al Sagrado Corazón- que culminó cuando la dictadura primoriverista puso fin a la experiencia constitucional.

Tampoco es real la supuesta "buena voluntad demostrada por el episodio si se exceptúan los incidentes esporádicos provocados por el car-

denal Segura y el obispo Múgica"⁽¹⁸⁾, como asegura Cárcel Ortí. Mucho más creíble es la imagen de una Iglesia española en manos de integristas enérgicos en la formulación de sus propuestas, con quienes se topó la República de bruces, y de unos católicos españoles que agravaron la situación por desobedecer las directivas pontificias de carácter posibilista; esta crítica la han formulado otros eclesiásticos (el canónigo barcelonés Carles Cardó en los años cuarenta y el benedictino Hilari Raguer en los noventa) y, por tanto, nada sospechosos de posturas anticlericales⁽¹⁹⁾. La Iglesia y las derechas habían forjado una causa común que resultaba incompatible con los cambios proyectados por los nuevos gobernantes republicanos. De la misma manera, el sentimiento generado de rechazo a lo eclesiástico por sectores amplios de la sociedad española, más evidente aún en el sur, no admitía componendas de ningún tipo, como ha reconocido Barrios Rozúa⁽²⁰⁾.

La República trató de someter al poder civil a las dos instituciones más poderosas (el ejército y la Iglesia), las dos burocracias que ejercían mayor control sobre la sociedad española⁽²¹⁾. Bajo esta perspectiva hay que entender, en buena parte, el pulso entre el gorro frigio y la mitra. No obstante, el análisis del conflicto político-religioso desde una óptica demasiado ceñida a las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico ha supuesto un evidente sesgo respecto a sus verdaderas dimensiones. Desde este punto de vista, la política religiosa republicana resultó sectaria -al aplicar a la Iglesia la misma receta de intolerancia que ésta había suministrado tradicionalmente- y perjudicial para la propia consolidación de la República. Por eso ha sido un terreno abonado al uso de expresiones maximalistas.

Sin embargo, se ha insistido en este ensayo que las iniciativas legislativas republicanas fueron a remolque, por un lado, de unas bases anticlericales que buscaban una suerte de venganza de un pasado que pretendían superar y, por otro, de la intransigencia católica, que no estaba dispuesta en el fondo, aunque planteara diferentes estrategias, a perder sus posiciones de privilegio. Es cierto que los gobernantes republicanos aprovecharon una oportunidad de oro para incidir en la división que mostraba la Iglesia entre integristas y posibilistas; su arrogancia les hizo perder una estupenda oportunidad para ganarse al sector más "liberal" del catolicismo que, en contrapartida, adoptó posiciones antirrepublica-

nas. Esta línea interpretativa, sin embargo, genera algunos interrogantes y ciertas confusiones. En primer lugar, el "accidentalismo" o el "posibilismo" era una mera estrategia, que no implicaba la aceptación del liberalismo. Por otra parte, conviene preguntarse acerca del poder de penetración social que tenían los pocos interlocutores católicos "liberales"; evidentemente, nada comparable al que dispusieron los sectores más intransigentes, que aprovecharon las redes de organizaciones confessionales para montar una defensa contundente frente al ataque del laicismo. Y, desde luego, la presión anticlerical "desde abajo" no ayudó lo más mínimo en la dirección de buscar acuerdos.

Se ha destacado también en estas páginas que las medidas legislativas en materia religiosa durante la primera legislatura no fueron tan radicales como las de sus homólogos franceses, portugueses o mexicanos. Lo que la hizo más agresiva fue la movilización popular; fueron las masas anticlericales y los gobiernos municipales quienes, a escala local, se adelantaron a pedir normas excluyentes contra los jesuitas y la enseñanza religiosa o se prestaron a acelerar la desacralización de los espacios públicos. La iconoclastia se convirtió en un acontecimiento cotidiano en manos de unas masas que, en opinión de Barrios Rozúa, tenía su propio calendario laicizador⁽²²⁾. También es cierto que este panorama fue muy diverso, que hubo corporaciones que ralentizaron algunas normas republicanas en clave laicista y que la movilización anticlerical tuvo una intensidad directamente proporcional al grado de conflictividad social e inversamente a la implicación de las autoridades locales o provinciales para prevenir o evitar sus aspectos más indeseables. Pese a su variabilidad local y regional, el conflicto se vivió con intensidad parecida a lo largo de la geografía española porque en su "representación social" jugaron un papel muy destacado los *mass media*, que contribuyeron a generalizar el fenómeno y a hacerlo sentir como propio en zonas que se habían mantenido bastante alejadas de la oleada iconoclasta; y, sobre todo, porque se convirtió en la base de una pugna identitaria excluyente, donde se trataba de reconstruir una identidad popular y republicana basada en la exclusión del "pueblo católico", que no pudo culminar en el primer bienio, y frente a la cual se forjó otra rival, cuyo éxito organizativo pudo disfrutar en el segundo bienio pero que se hundió en febrero de 1936.

Entramos así en otra de las claves del conflicto. El pulso entre la

Iglesia y el Estado republicano fue mucho más allá de la lucha entre poderes. El verdadero choque fue cultural, entre la cultura republicana, laica y defensora de los ideales de la revolución liberal, y la católica, confesional, anclada en los valores tradicionales, que había tejido un modelo de vida y una estructura de poder ahora cuestionado por la República. El conflicto entre dos horizontes culturales trajo como consecuencia la configuración de dos identidades antitéticas, la anticlerical y la católica, que blandían el hecho religioso como representación de dos cosmovisiones enfrentadas. Fue, por tanto, una "revolución cultural" más que una "revolución religiosa".

Tanto los gobernantes republicanos como la jerarquía eclesiástica eran conscientes de la importancia de la enseñanza y el control de la vida ciudadana para ganar la batalla de la socialización política y conquistar las conciencias de la población⁽²³⁾. La movilización confesional en este terreno, muy exitosa ya antes de la República, fue aprovechada en estos años para frenar la ofensiva laicista. Algun dirigente católico llegó a calificar la situación en 1933 como "guerra civil de la cultura", evitada *in extremis* por el vuelco electoral de noviembre de 1933, que paralizó el cierre de los colegios católicos. La lucha en este terreno incluía, evidentemente, un universo simbólico en el que la retirada de los crucifijos era replicado, por ejemplo, el uso de las procesiones como señal de identidad antilaicista. La convivencia hubiera sido factible en otro marco de relaciones pero el modelo de laicidad en España había estado marcado por un conflicto muy agudo que no se vio compensado con una confluencia de intereses, como el que se produjo con el tiempo en Francia en el segundo cuarto del siglo XX. Sin embargo, calificar la experiencia republicana como "anticatólica" es otra más de las exageraciones que consisten en identificar las instituciones con las creencias, los ministros con los fieles. La cultura republicana -basada en valores cívicos y en la necesaria independencia de las confesiones- era rival de la cultura católica -fundamentada en el magisterio de la Iglesia- pero no tanto de la fe religiosa que la sustentaba⁽²⁴⁾. Por tanto, sólo en términos culturales se puede sostener tal afirmación y, desde luego, en este ámbito, el antagonismo se planteó en términos excluyentes, con la educación como principal terreno de disputa.

Conviene dar respuesta a una pregunta clave: ¿cómo se construyó el conflicto en los años treinta? Los ingredientes estaban servidos. El anti-

clericalismo era muy popular y servía de aglutinante a los partidos de la conjunción republicano-socialista, que tenían poco en común, más allá de su oposición a la Corona y a la influencia de la Iglesia en la esfera pública. A su vez, ésta no estaba acostumbrada a jugar un papel secundario y, desde luego, no estaba dispuesta a renunciar a la enseñanza religiosa, clave para seguir manteniendo su peso social. La desconfianza de la Iglesia hacia los partidos políticos que propugnaban la libertad de cultos y la enseñanza laica no impidió que buscara la vía de la discreción. Desde el primer momento quedó abierta la puerta de la negociación pero sin renunciar al uso de la movilización social y política, a partir de los propagandistas (ACN de P), un partido confesional (AN, luego AP y CEDA), Acción Católica, el diario *El Debate* y la editorial Católica, subordinados a la jerarquía eclesiástica y con Ángel Herrera como elemento de conexión. En realidad, venían a poner en práctica una táctica posibilista que venía ya gestando un grupo cercano a éste último desde años atrás.

Faltaba el detonante. Tras alcanzar el poder de forma inesperada, el Gobierno Provisional había optado en un principio por la prudencia, favorecida por la presencia de dos católicos en el Gobierno Provisional del peso de Niceto Alcalá Zamora y de Miguel Maura. Y lo mismo cabe decir en relación del Vaticano, su nuncio (Tedeschini) y su mejor interlocutor en España, el cardenal Vidal i Barraquer. Entonces ¿a quién le podía interesar desestabilizar desde el principio un régimen proclamado entre el júbilo popular? Parece cada vez más evidente hubo una sucesión de errores encadenados. Lo que no significa que se deba aplicar el socrático discurso del cincuenta por ciento en las responsabilidades, ni tampoco un reduccionismo determinista.

Le interesaba, en primer lugar a un cardenal sumamente polémico, Pedro Segura, íntimamente ligado a la figura del Rey, ahora exiliado, y profundamente antidemócrata y antiparlamentario. Su retórica antirrepublicana era incompatible con unas mínimas reglas de convivencia o tolerancia defendidas desde diferentes sectores durante las primeras semanas de vida del nuevo régimen. Como primado de España, conocía el terreno que pisaba y los antecedentes históricos del conflicto entre cléricales y anticlericales. Si lo destapaba, el estallido estaba servido. Convencido como estaba de la profunda simbiosis entre la Monarquía y la Iglesia, quiso torpedear cualquier posibilidad de entendimiento entre las nuevas

autoridades republicanas y la diplomacia vaticana. Por tanto, no es cierto que la Iglesia española se mantuviera a la expectativa y adoptara una postura poco beligerante antes de los debates constitucionales. Nada menos que su cabeza más visible actuó como un verdadero provocador desde el primer día. Y no estaba solo. Segura representaba la cara más visible de un catolicismo integrista, muy influyente entre muchos católicos y con enorme fuerza entre la jerarquía y el clero, que provocó tensiones y polémicas innecesarias, contribuyendo a hacer fracasar la acción social de la Iglesia y arrastrándola a la confrontación con el Estado⁽²⁵⁾. Salvando las distancias, se podría comparar su fundamentalismo religioso, cristiano, con el islamista de nuestros días, tan obsesionado con la pérdida de referentes religiosos en un mundo cada vez más secularizado.

Tras mover ficha el cardenal Segura lo hicieron los sectores más profundamente anticlericales, que estaban esperando su oportunidad. Una vez derrocada la Monarquía, la Iglesia quedaba como símbolo más representativo del pasado y la revolución social pasaba por destruirla. Los sectores libertarios partidarios de pasar de una República "burguesa" a otra "sindical" aprovecharon la coyuntura para atizar los sentimientos anticlericales más primitivos. El resultado fue la quema de conventos del 11 de mayo de 1931, cuya trascendencia fue ampliada por los medios de comunicación, de derechas y de izquierdas, partidarios de culpar al otro del conflicto y en manos de periodistas marcadamente antirrepublicanos, por un lado, o deseosos de plasmar la deseada venganza histórica contra la Iglesia, por el otro. No hay pruebas sobre sus verdaderos inductores y las sospechas sobre un complot no son sólidas, sobre todo si se pretenden conectar los sucesos ocurridos en diversas ciudades españolas. Pero sí se conocen sus beneficiados, todos aquellos que querían impedir que se consolidara una República reformista y democrática. Los incendios de mayo alejaron a muchos católicos de un régimen cuyos dirigentes estaban cada vez más presionados por unas bases iconoclastas que incitaban a desarrollar una legislación laicista atascada hasta entonces⁽²⁶⁾.

El Gobierno Provisional no lo tuvo nada fácil y erró gravemente al no querer cortar de raíz el problema cuando podía hacerlo, en sus inicios, porque hubiera supuesto el empleo de las fuerzas del orden contra sus propias bases sociales. De esta manera perdió buena parte del crédito del que había disfrutado hasta entonces y quedó anulada la prudencia con

que había actuado en las primeras semanas, en las que sólo había aprobado la retirada de los símbolos religiosos de las escuelas y la exención a los maestros de dar clase de religión. Y también dio al traste con la táctica de la Iglesia romana, que había pedido la aceptación legal del régimen, dejando descolocados, por otra parte, a la mayoría de los obispos que, hasta entonces, se habían mantenido expectantes.

Como quiera que, en las siguientes semanas, a los incendios se sumaron las expulsiones del país del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, y del propio cardenal primado, Pedro Segura -por orden de uno de los ministros católicos, Miguel Maura-, el conflicto experimentó una escalada que parecía imparable. Hubo una última esperanza de frenarlo. Tanto el Gobierno como la cúpula eclesiástica mantuvieron los cauces abiertos durante el verano de 1931. Aquél pretendió convencer a la Santa Sede de que el sacrificio de Segura podría mejorar el marco constitucional en materia eclesiástica. Sin embargo, las esperanzas de una solución pactada se fueron viniendo abajo progresivamente. El primer jarro de agua fría vino al descartarse la aprobación de un borrador constitucional que reconocía la libertad de cultos y la enseñanza religiosa. El segundo y definitivo se produjo con el fracaso del "Acuerdo Reservado", entre los sectores más dialogantes del ejecutivo y la jerarquía eclesiástica, que buscaba fórmulas más tolerantes y prudentes. El gran perjudicado fue el propio Gobierno Provisional, que perdió apoyos parlamentarios y quedó enfrentado a las bases católicas, que afianzaron su propia alternativa política y confesional, Acción Popular.

En consecuencia, la cuestión religiosa fue dividiendo a los republicanos y uniendo a los católicos en contra de la República. A partir de aquí se fue polarizando la opinión pública en dos bandos antagónicos. El laicismo tolerante quedó desbordado por el anticlericalismo revanchista de los "jabalíes" de las Cortes, que desactivaron cualquier alternativa de una aplicación progresiva de aquél. Los gobernantes republicanos emprendieron un regalismo extremo que la Iglesia tomó como una afrenta, debido a su negativa a aceptar alternativas al confesionalismo. Por eso se movilizaron los partidos de derechas, el clero y los seglares con el fin de bloquear la puesta en práctica de la legislación republicana, con especial incidencia en un ámbito tan crucial para católicos y laicistas como la enseñanza.

Pese a todo, sorprende sobremanera la dimensión que tomó la política religiosa en 1931, teniendo en cuenta la magnitud de las graves dificultades económicas, sociales y políticas del momento, sólo explicable debido a su antigüedad, la fuerte carga simbólica de la institución eclesiástica y el desbordamiento del problema religioso desde las tribunas políticas, los periódicos y los templos a la calle. Los medios de comunicación más antirrepublicanos aprovecharon la situación para insistir en los errores de la legislación laicista y en los excesos anticlericales porque eran conscientes de que era la mejor manera de desgastar al Gobierno. Era una tabla de salvación que debían aprovechar para unir a unas derechas bastante desorientadas tras la caída de la Monarquía. Y, en el lado contrario, la prensa más anticlerical insistió en los excesos del clericalismo y presionó al Gobierno para que abandonara la tibieza que, a su juicio, caracterizaba las medidas en materia religiosa.

Resulta inquestionable el "afán totalizador" que guió la actuación de la Iglesia en la época contemporánea⁽²⁷⁾. Para hacerle frente, la izquierda hizo gala de una batería de medidas sectarias que acompañaron a otras estrictamente laicas. Mientras tanto, las bases clericales y anticlericales echaban un pulso a lo largo de la geografía española, fruto de unas culturas e identidades enfrentadas que contribuyeron a excitar aún más la tensión.

Si se valoran con frialdad las medidas religiosas del primer bienio, se podrá concluir que algunas fueron escrupulosamente laicas, como los decretos de mayo de 1931 (sobre libertad de cultos e instrucción primaria) o los preceptos constitucionales de la aconfesionalidad del Estado, el divorcio y el matrimonio civil. Ya se ha reiterado que "las autoridades republicanas no se caracterizaron por su radicalismo"⁽²⁸⁾ pues, a pesar de las fuertes presiones para disolver la mayoría de las órdenes religiosas - como había ocurrido en octubre de 1835 en España o en la Francia de principios del siglo XX-, sólo se aplicó esta medida a la Compañía de Jesús, lo que tampoco resultaba tan novedoso ni en España ni en Europa, como es sabido. No obstante, la élite republicana demostró un evidente error de cálculo -aunque es probable que no tuviera otra salida- al pretender consumar su ajuste de cuentas histórico. Queriendo echar un pulso a la Iglesia para meterla en cintura y "republicanizar" la vida pública, acabó ofendiendo los sentimientos "religiosos" populares, que venían

por tradición, y cuestionando un universo cultural católico que impregnaba las costumbres, ritos o ciclos festivos y hasta las relaciones sociales. Así se vio, por ejemplo, en la Ley de Secularización de Cementerios, cuyo planteamiento de origen era impecable pero su contenido resultó innecesariamente agresivo para los católicos. Y también en esta línea cabe interpretar desde las dificultades para autorizar los desfiles procesionales a las medidas desterritorializadoras del espacio, la aplicación de impuestos a los toques de campana o la eliminación de cruces de las vías públicas, que respondían a un intento de contrarrestar una presencia social tan omnimedia de la Iglesia, pero que acababan distorsionando la vida cotidiana del conjunto de población.

La reducción del presupuesto del clero y la supresión del relativo al culto -una medida legítima en un Estado laico pero aplicada con un sentido excesivamente vengativo, al dar un plazo demasiado breve, apenas dos años, para que la Iglesia pudiera adaptarse a una situación tan novedosa-, junto a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de mayo de 1933 fueron las acciones más intolerables para una Iglesia que ya no aguantó más. El Vaticano perdió toda esperanza de reconducir la situación mediante la negociación y amenazó con la ruptura de relaciones. Pío XI dejó de confiar en la línea conciliadora del que había sido hasta entonces su interlocutor con el Gobierno, el cardenal Vidal i Barraquer, para apostar por la más intransigente y montaraz de Isidro Gomá, nombrado arzobispo primado de España en la primavera de 1933, en sustitución del expulsado Segura.

La jerarquía eclesiástica, tanto la española como la vaticana, mostraron desde entonces una postura de hostilidad frontal hacia las autoridades republicanas que no pudo quebrar tampoco la ralentización de las reformas a partir del viraje político experimentado durante el "bienio rectificador". Roma no estaba dispuesta a transigir con un régimen atado por una Constitución que deseaba revocar, ni siquiera tras la represión gubernamental subsiguiente a la revolución de octubre de 1934, que anticipó actuaciones que estallarán con más violencia aún en 1936. Al refutar su política conciliadora anterior, el Vaticano se acercaba a las posturas de los católicos de la extrema derecha, que nunca habían aceptado condescender o pactar con la República, contra la que oponían la teología de la cruzada.

Lejos de la realidad está la imagen de una Iglesia meramente a la defensiva y desamparada en los años republicanos, víctima inocente del laicismo de la izquierda. Las organizaciones confesionales (en especial, la Acción Católica y la Confederación de Padres de Familia) experimentaron un desarrollo sin precedentes, fruto de la construcción de una identidad católica frente al laicismo y de una nueva manera de concebir las relaciones entre religiosos y laicos, mientras el liderazgo asociativo pasaba de las congregaciones a las diócesis. En efecto, la crisis de vocaciones y la reducción del número de sus efectivos, en un contexto hostil, obligó a conceder mayor protagonismo a los seglares, que empezaron liderando la reacción defensiva en favor de los intereses eclesiásticos y religiosos en 1932. Situado el catolicismo como "ideología reaccionaria" no puede extrañar que se hayan calificado las elecciones de 1933 como "una victoria para la Iglesia"⁽²⁹⁾, que llegó a saborear los frutos de su estrategia entre 1934 y 1935, gracias a un cambio gubernamental que había contribuido a propiciar. Su apuesta por el "apoliticismo" no impidió, antes al contrario, su implicación y compromiso político, con la apariencia de defender la familia y la religión, asuntos considerados como "parapolíticos".

Si la derecha española pudo adaptarse al marco hostil de 1931 de forma tan meritoria, productiva y rápida fue gracias al apoyo eclesiástico, que le proporcionó unas élites directoras y una red católica de base parroquial que constituyeron el germen de la futura CEDA, un partido confesional de masas; no se negaba con ello el apoyo a otras opciones derechistas menos accidentalistas, en nombre de su particular forma de entender el "apoliticismo" o para manejar otra alternativas si fracasaba aquélla. Como reconoció posteriormente el cardenal Tarancón, Ángel Herrera y Gil Robles trabajaron de manera estrecha en el proyecto⁽³⁰⁾; en una línea semejante estaba el nuncio Tedeschini, consciente como era de hacer frente a la agresión laicista mediante la movilización de las masas católicas. Otra cosa es que surgieran disfunciones o diferencias de criterio entre aquéllos en 1934. Para entonces, la derecha católica había pasado a la contraofensiva; saboreaba su éxito electoral y, más que "perseguida", se consideraba ahora "deseada"; pero su deriva fascista y su autonomía respecto a la jerarquía provocó recelos en la cúpula de AC y de ACN de P. Diferente era la opinión de las bases católicas, cuyos jóvenes seguían nutriendo masivamente las filas de la organización política.

En las elecciones de febrero de 1936, la defensa de la religión y las instituciones católicas eran un argumento con el suficiente peso para tapar diferencias entre los criterios de Gil Robles y Herrera. Pero la victoria frentepopulista apartó a ambos líderes de la primera línea. El giro a la izquierda supuso el final de la apuesta "accidentalista" en política y "modernizadora" en lo organizativo, basculando desde entonces el movimiento católico hacia los sectores más integristas y violentos. De esta manera, el éxito de la Acción Católica se acompañó del fracaso de la estrategia eclesial en clave posibilista; no fue una frustración sólo en el caso español, sino en el conjunto europeo, en el contexto de los años treinta⁽³¹⁾. No obstante, resulta plausible la hipótesis de que el proyecto de la CEDA contribuyó a crear una identidad católica que aportó una amplia base social al franquismo para mantenerse en el poder durante cuatro décadas⁽³²⁾.

En el otro lado, buena parte de los obreros y campesinos se habían apartado de las prácticas religiosas e incluían a los eclesiásticos entre sus grandes enemigos políticos. La victoria del Frente Popular generó un clima de violencia -animado desde los sectores más antirrepublicanos de la izquierda y la derecha- que desembocó en lo que ha sido calificado como el periodo iconoclasta más destructivo de la República⁽³³⁾. La Iglesia se sentía ultrajada y no podía ver con malos ojos un cambio radical en el panorama político. Incluso la católica CEDA, que había fracasado en su promoción de la vía pacífica y legal, buscaba ahora una estrategia diferente. Raguer⁽³⁴⁾ ha descrito la situación de manera harto ilustrativa: los católicos que habían seguido la táctica pacífica y legal hasta entonces "hicieron como quien rompe la baraja porque pierde", pues el propio Gil Robles entregó un millón de pesetas, del remanente de la campaña electoral, para financiar el golpe militar. Sin embargo, Rafael Cruz ha descubierto una cierta desactivación de la pugna en términos identitarios entre el "pueblo" católico y la laica "comunidad popular" en vísperas del pronunciamiento militar, que hizo que cesaran desde principios de junio de 1936 los motines iconoclastas. Lo que no obstante para que el golpe deviniera en una suerte de guerra de religión y, ahora sí, una verdadera "revolución religiosa".

Casi todos los autores insisten en la Iglesia no conspiró contra la República, que no tuvo nada que ver, como institución, con la subleva-

ción. Como no podría ser de otra manera. ¿Acaso la jerarquía tuvo una sola voz en abril de 1931? ¿No se dividió el ejército en julio de 1936? La Iglesia jugó, en los años treinta, a dos palos, a la negociación y al enfrentamiento, pues le iba mucho en el empeño. Algunos de sus más destacados representantes -prelados o dirigentes políticos- participaron, a título individual, en la gestación o financiación de la conspiración. Y casi toda la jerarquía eclesiástica se puso al servicio de los sublevados desde el principio, como vía más rápida para favorecer una "rechristianización" largamente anhelada; a cambio, la Iglesia proporcionó a los golpistas el ideal de "cruzada", que les posibilitó la necesaria cohesión al fracasar su proyecto inicial (militar, anticomunista, nacionalista, basado en una victoria rápida) y que resultó, a la postre, el mejor argumento para ganar la guerra.

Claro que se lo pusieron muy fácil al otro lado del frente; la salvajada practicada por los revolucionarios contra el clero, el patrimonio eclesiástico y los símbolos religiosos vino a ratificar el lenguaje de la "persecución", que tanto había contribuido a unir al "pueblo católico" desde 1931, y que ahora podía difundirse a la opinión pública internacional.

Llevan razón quienes achacan al Gobierno de la República una excesiva tardanza a la hora de desmarcarse de los asesinatos contra los clérigos en el verano de 1936. En realidad, reaccionó de manera más temprana -con escaso éxito para frenar los desmanes aunque con mayor rigor para proceder a la salvaguarda de lo que pudiera aún salvarse- frente a la destrucción del patrimonio religioso. Pero también hay que reconocer que las autoridades, políticos o sindicalistas que, a título individual, actuaron de manera activa para salvar la vida de eclesiásticos tuvieron que enfrentarse a los propios milicianos, los comités o los mal llamados "incontrolados", y llegaron a sentir la amenaza directa de estos, como ocurrió, por ejemplo, al gobernador de Murcia o a algunos consellers de la Generalitat. Cuando el lenguaje de las armas se imponía al de la política, cualquier reacción que lo cuestionara se traducía en una suerte de heroicidad.

Uno de los asuntos más polémicos es la supuesta continuidad de la violencia anticlerical del verano de 1936 con la de la primavera anterior, en particular, o la del quinquenio republicano, en general. Pues bien, la principal conclusión que aporta este trabajo es la necesidad de trazar una

cesura, un punto de inflexión a partir del fallido golpe de estado contra la República. La ley de la guerra y el exterminio, consustancial a los conflictos bélicos del siglo XX, introdujo discursos intercambiables y acciones sangrientas similares durante el llamado terror "caliente" del verano de 1936; de manera que, lejos de trazar una línea continua, una necesaria contingencia de la clerofobia e iconoclastia anterior y coetánea a la Guerra Civil, se aprecian también elementos de conexión en la represión de ambas retaguardias y una espiral de sangre, dirigida contra el clero, que sólo tenía precedentes durante la revolución de octubre de 1934. Los episodios iconoclastas del primer bienio republicano tenían como fundamento echar un pulso al Gobierno de la República para culminar la secularización y, durante el bienio radical-cedista, para frenar a sus enemigos. Sin embargo, tras el disloque institucional que afectó a la zona que permaneció fiel al gobierno legítimo de la República, la violencia anticlerical se convirtió en un elemento sustancial de la estrategia revolucionaria. Los clérigos y los bienes religiosos fueron atacados con saña por los revolucionarios de la misma manera que, en la otra zona, aquéllos participaron en la legitimación y supresión de la obra emprendida por los republicanos y guardaron silencio (más cómplice que el de las autoridades republicanas, porque apenas hicieron nada por revertir la situación) de sus ejecuciones. Entre ambos extremos, fueron pocos los católicos (de dentro y fuera de nuestras fronteras) que buscaron la vía pacificadora y se escandalizaron tanto del terror rojo como del blanco.

En definitiva, en la pugna entre sacralización y secularización que había caracterizado la época contemporánea, la Segunda República optó por una vía rápida a una laicidad que ni la Iglesia quería tolerar ni los representantes gubernamentales supieron gestionar. La mayoría de los católicos entendieron que se atacaban sus sentimientos religiosos. Los gobernantes republicanos no acertaron ni en la forma ni en la explicación de sus verdaderas intenciones. Las posiciones más beligerantes y propagandísticas de tírios y troyanos así como las dimensiones sociales y culturales del conflicto coadyuvaron a esta percepción. Pero no se emprendió un verdadero proceso deschristianizador, en el sentido más estrictamente religioso, al menos hasta el verano de 1936; en esos momentos, a las legítimas autoridades republicanas se sobrepusieron una serie de comités revolucionarios frentepopulistas que recordaban, en este

sentido, los que funcionaron durante la Convención jacobina en 1793, si bien no se buscaron, a diferencia de la Francia revolucionaria, cultos alternativos. En realidad, las creencias religiosas -que los gobernantes republicanos, fieles a su tradición liberal, no cuestionaban sino que querían limitar al ámbito privado- nunca estuvieron en la raíz de los enfrentamientos sociales e ideológicos; sin embargo, el mundo de valores y poder forjado a partir de aquéllas constituyeron la parte más visible del conflicto político durante la Segunda República y la Guerra Civil desatada a continuación. Se trataba de proteger o no a la Iglesia con leyes civiles. En un contexto de avance de la secularización (o, si se prefiere, de "retirada de la religión"), todas las partes eran conscientes del componente rutinario de la fe, y, por tanto, de la trascendencia que para el futuro del catolicismo tendría su cobertura jurídica.

La función primordial de la Iglesia en el "Nuevo Estado" consistió en reconstruir la historia contemporánea, convirtiéndose en la responsable de la *damnatio memoriae*. Rodríguez Lago lo ha resumido perfectamente. La "guerra en los altares" trajo la "teología de la reconquista" (que reconstruyó el término medieval de "cruzada", para dar lugar a una "sobreinterpretación católica de los motivos de la guerra" e imponer las tesis integristas); y el destino teleológico de "misión hispánica" sirvió para reinterpretar el concepto de nación española a partir de su unión intrínseca con el catolicismo, propagando la retórica de la "unidad de destino en lo universal" y revitalización de la empresa misionera española. Se forjó así el nacionalcatolicismo, como "parapeto legitimador del régimen nacido de la cruenta guerra civil" y del liderazgo de Franco, ungido por Dios⁽³⁵⁾.

5.3. Aumentando la lente

Más allá de las relaciones entre los poderes político y religioso, interesa conocer la aplicación de la frenética actividad legislativa a lo largo de la geografía española. Se trata de pasar de la "letra gruesa" a la más "pequeña". Porque la elaboración de leyes y la promulgación de decretos requería una puesta en práctica que dependía de las autoridades locales. Es preciso ponderar el papel que, en cada caso, ejerció la unión de la legislación laicista con la acción colectiva anticlerical en su intento de secularizar y desacralizar el espacio público. Y es aquí donde se distingue

una diversidad de casos y, por consiguiente, se aprecian los perfiles poliédricos del conflicto y la verdadera dimensión del choque de culturas.

A lo largo de estas páginas, se ha incidido en los profundos cambios que la República trajo respecto a las manifestaciones públicas de religiosidad o al culto católico. También en la extensión de los motines anticlericales, de los que se libraron pocas provincias españolas entre abril de 1931 y julio de 1936. Aunque el grado de afectación fue muy variable, sin embargo, la sensación de "persecución" de todo lo religioso se debió en numerosas ocasiones no tanto a la propia experiencia cercana como a las noticias y rumores que provenían de otros lares, lo que hizo incrementar su presión.

La casuística local es muy rica. Si en Aragón y La Rioja se prohibieron los desfiles procesionales en numerosos municipios y el culto católico se resintió enormemente durante la Segunda República, podría decirse que Castilla y Andalucía representan la otra cara de la moneda pues (aunque queda mucho por investigar) parece que las procesiones se siguieron celebrando con cierta tolerancia, si bien con menos vistosidad y apoyo oficial que en el pasado, debido al nuevo marco legal.

Los dos primeros fueron territorios particularmente sensibles a los episodios iconoclastas, que se extendieron por su espacio geográfico. En La Rioja, afectaron a más de una veintena de municipios entre 1931 y 1936 y, en este caso, llovía sobre mojado porque había precedentes en la etapa prerreplicana; pero sólo en la capital, Logroño, en 1936, y en tres localidades más (Cervera del Río Alhama, San Asensio y San Vicente de la Sonsierra, entre 1933 y 1934) ardieron iglesias. De poca consideración resultaron, por lo general, los daños producidos por la violencia anticlerical en Aragón, que se concentraron en los años centrales del quinquenio republicano y se repartieron de manera bastante uniforme entre las tres provincias.

La secularización del espacio público y los motines anticlericales tuvieron en Andalucía una especial incidencia durante la Segunda República. En el mapa del conflicto político-religioso del país, la provincia de Granada ocupó el lugar más destacado, debido al número de municipios implicados y a la reincidencia de algunos de ellos; pero sólo en contadas ocasiones (casi siempre en su capital) provocaron la destrucción completa o el incendio de edificios religiosos, limitándose a menudo a

incidentes menores, asaltos y agresiones a imágenes. A distancia de la anterior cabe situar la provincia de Málaga; el impacto que produjeron los terribles incendios de mayo de 1931 en su capital y algunas localidades la vacunaron de motines iconoclastas prácticamente hasta la primavera de 1936; pero el estallido de la guerra ocasionó una represión brutal contra el clero, siendo la provincia andaluza donde más se derramó su sangre. Especialmente dura fue también la violencia clerófoba en la retaguardia republicana de Jaén, pese a que no había registrado ningún motín reseñable de carácter anticlerical en esta provincia hasta 1936.

El caso andaluz es un fiel exponente de la vinculación de la violencia anticlerical a la conflictividad social antes de la guerra, debido a los lazos indisolubles que derechas e izquierdas establecían entre religión y propiedad; la repetición de sucesos anticlericales en determinados municipios (granadinos, por ejemplo) a lo largo de todos estos años parece apuntar a la existencia de un conflicto social de fondo, del que el religioso sería una mera consecuencia. De la misma manera, su brutalidad durante la guerra se explica por su vinculación a la violencia política y al proceso revolucionario.

De ahí la falta de continuidad entre la violencia anticlerical de 1931 y la de 1936. Fueron las diócesis de Almería y Jaén, apenas afectadas por la tea incendiaria antes de la guerra, las que más sangre del clero vertieron. Algo parecido ocurrió en otros territorios, como Menorca o Toledo, especialmente castigados en el verano de 1936 pero sin antecedentes iconoclastas destacables.

Barcelona es también un caso muy ilustrativo. A 1835 se remontaban episodios sangrientos en la provincia y en su capital arraigó un discurso populista que sirvió de caldo de cultivo para motines violentos como el de la "Semana Trágica" de 1909. Sin embargo, entre abril de 1931 y julio de 1936, se desmarcó visiblemente de la virulencia de otras ciudades y pueblos de España. Aunque habría que precisar mejor sus causas reales, algún peso habría que reservar a la buena gestión del problema religioso por las autoridades barcelonesas, en particular, y catalanas, en general que, sin embargo, se vieron completamente desbordadas tras el estallido de la guerra. Incluso pasados los primeros meses, aquéllas consiguieron establecer un marco más tolerante desde el segundo semestre de 1937, además de facilitar la salida del país de algunos mitrados, sacerdotes y lai-

cos.

Cataluña ejemplificó durante la Guerra Civil una violencia anticlerical especialmente brutal: aquí murió la tercera parte de los clérigos asesinados en la retaguardia republicana. Fue la revolución la que trajo el derramamiento de la sangre del clero, cuyo primer asalto había sido en octubre de 1934; el balance clerófobo salpicó entonces a un par de municipios catalanes y, sobre todo, a la capital asturiana. Hasta ese momento, la ira anticlerical se había cebado en la iconoclastia. Desde julio de 1936 ésta acompañará a la clerofobia. Ruptura, por tanto, cronológica, en torno a esa fecha y, con ella, fractura geográfica.

El territorio de Castilla-La Mancha refleja esa misma discontinuidad. Albacete, que había sido la provincia manchega más afectada por la violencia iconoclasta antes de 1936 fue, sin embargo, la que menos víctimas eclesiásticas soportó en el verano de ese año. Esto se puede explicar en razón a que, hasta entonces, los actos contra las propiedades del clero formaban parte de otro tipo de conflictividad pues fue la provincia con más problemas sociales de su entorno regional. Por otra parte, la ausencia de sede episcopal propia y el menor "peso de las sotanas" en su seno pudo contribuir a que no sufriera durante la guerra los rigores de otras capitales y provincias más levíticas como Toledo. Mucho mayor violencia antieclesiástica padecieron Ciudad Real o Cuenca en 1936, dos provincias hasta entonces bastante desmovilizadas desde el punto de vista anticlerical. Son algunos ejemplos, entre los muchos que se pueden traer a colación, que ponen en cuestión, cuanto menos, el continuismo entre una clerofobia de contenido más social en 1931 con la más ritual y sanguinaria de 1936, desatada por el derrumbe de las estructuras estatales paralelamente a la búsqueda de un nuevo orden revolucionario y armado.

Convendría asimismo cuestionar el automatismo entre la teoría y la práctica anticlericales. Aunque hemos convenido que el anticlericalismo es, a la vez, una ideología política y un recurso movilizador, que suelen ir de la mano en coyunturas propicias como la republicana, también hay excepciones. Cuenca es un buen ejemplo (y no el único); en esta ciudad castellana, el anticlericalismo contribuyó a cimentar los intereses de la izquierda republicana y de los socialistas, beneficiando sus perspectivas electorales en 1931, pero no se acompañó de acciones colectivas de tipo

violento hasta la primavera de 1936, cuando confluyeron una situación de especial tensión social y política, y, por tanto, convergieron la conflictividad social y la violencia anticlerical.

Habría que matizar, incluso, la evidente relación entre conflictividad social, violencia política y acción colectiva anticlerical en la España republicana. La propia Cuenca o el archipiélago canario, por poner dos ejemplos, deberían haber sido más beligerantes en este terreno y, sin embargo, no fue así. Sin negar la causalidad, antes al contrario, de una serie de variables que influyen en las desigualdades sociales (índice de analfabetismo, nivel de industrialización, acceso a la propiedad de la tierra, etcétera) o en la desafección de las masas respecto a las prácticas religiosas (en función del número y formación de los clérigos, labor social y de apostolado, grado de penetración de la ideología anticlerical, etcétera), hay que tener en cuenta una serie de factores que resultan decisivos para explicar el estallido de motines iconoclastas o clerófobos: a) atendiendo a sus actores (papel que jugaron sus inductores, fuerza de las organizaciones sociales o políticas así como la composición y actitud de las propias multitudes anticlericales); b) a las autoridades (alcaldes, gobernadores civiles y militares, fuerzas de orden público en la previsión o control de las situaciones de riesgo); y c) al posible contagio de lo que ocurre en otros lares (la prensa, con la propagación de noticias y rumores y, en su caso, de agitación, influye decisivamente).

Esta misma línea de fractura parece apuntar el perfil de los protagonistas de las acciones colectivas. El de las masas anticlericales de 1931 estaba formado por vecinos que presionaban a las autoridades para radicalizar el régimen, movidos fundamentalmente por una conflictividad social de amplio calado, que proyectaban sus iras contra los símbolos religiosos y los templos. Sin embargo, el de los victimarios de 1936 tiene un componente más foráneo, columnas milicianas que presionaban a los vecinos. Con diferencias territoriales, también éstos, por coacción y/o emulación, participaron de unos actos iconoclastas y clerófobos ejecutados en un contexto revolucionario y armado, que permitía actuar con la más absoluta impunidad.

Los milicianos, en su lógica de exterminar al enemigo, buscaban al "cura", pero también al "patrón", al "falangista" o al "propietario", como representantes del viejo orden. La crueldad con la que eran asesinados

los curas y frailes o destruidas las iglesias y símbolos religiosos los atribuía Unamuno⁽³⁶⁾ a la desesperación por no creer. La historiografía sería ha descartado que el clero fuera represaliado expresamente por sus posicionamientos políticos o por sus creencias religiosas en sí. Eran ejecutados y encarcelados por ser curas, en el contexto de una guerra de exterminio en la que se podía matar o morir en nombre de la religión y donde los eclesiásticos eran la presa más simbólica, identificable y fácil de capturar. Por eso, elevar a categoría historiográfica la "persecución religiosa" -pese su dramatismo y magnitud- y desvincularla de la violencia política generada por la guerra impide acotar el tema en términos científicos. Sólo desde su inclusión como una subcategoría dentro de la aquélla es posible analizarla en todas sus dimensiones. Y desde su diversa afectación y puesta en práctica. Estas "cacerías" fueron especialmente sangrientas en Madrid y algunas comarcas catalanas, altoaragonesas, andaluzas o levantinas aunque localizadas en el verano y el otoño de 1936, cuando se puso patas arriba el marco estatal republicano.

Mientras, los católicos tuvieron que adaptarse a las celebraciones religiosas clandestinas, bien conocidas en Madrid y en Cataluña. Pero los creyentes catalanes dispusieron de menos restricciones al culto desde mediados de 1937, sin que esta circunstancia cuestione la ausencia de una verdadera libertad religiosa en la retaguardia republicana (salvo en Euskadi) pese al interés del ministro vasco Irujo por reinstaurarla.

En la zona rebelde, la Iglesia bendecía a los sublevados y recuperaba el puesto de privilegio perdido. Especialmente beligerantes resultaron algunos obispos y sacerdotes en Zaragoza, Navarra, Mallorca o Galicia, que justificaron el derramamiento de sangre, como tributo para imponer la "ciudad de Dios". Los actos religiosos adquirieron un significado marcial⁽³⁷⁾. Al final, su sacrificio mereció la pena. El desenlace del conflicto volvía al punto de partida, a la fe católica como religión de Estado⁽³⁸⁾, merced al nacionalcatolicismo, versión actualizada y mejorada del "modelo de cristiandad".

Llegado el momento de cerrar el ensayo es oportuno recordar el fructífero resultado que ha dado lugar el diálogo de la Historia con las diferentes ciencias sociales (en especial la Sociología, la Politología, la Antropología y la Psicología Social) a la hora de ponderar la trascendencia de las identidades colectivas y la cultura política o los mecanismos de

la movilización social y de los rituales presentes en el conflicto entre dos grupos de poder (la Iglesia católica frente al Estado republicano) y entre dos horizontes culturales (catolicismo *versus* laicismo). Cuando se acomete un rastreo sistemático de la documentación local a partir de estos planteamientos metodológicos interdisciplinares, podremos disponer de un panorama más completo del conflicto político-religioso "desde abajo". De la misma manera, la perspectiva del mismo "desde arriba" se enriquecerá en base a las investigaciones sobre los fondos del pontificado de Pío XI del Archivo Secreto Vaticano, abiertos recientemente.

Pero otros terrenos están bastante yermos aún. La sociolingüística debe explotarse más de lo que hasta ahora se ha hecho si pretendemos acercarnos a nuevas perspectivas para el estudio de los discursos que acompañan al conflicto religioso. Y está inédito un análisis comparado de la iconografía con los relatos martiriológicos para trazar posibles paralelismos entre la muerte de los "mártires de la cruzada" y la imaginería del martirio de los santos, que adornaban conventos y templos de quienes perdieron la vida en 1936 y pudieron servir de inspiración a sus hagiógrafos a la hora de divulgar su sacrificio.

6. ANEXOS

Anexo 1

Mapa de la distribución geográfica del analfabetismo en 1920



Fuente: El analfabetismo en la población. Tomo II. Clasificación de la población de hecho. Fondo Documental del Instituto Nacional de Estadística 6/69. (<http://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispatcher.do?td=87954&L=0>).

En la leyenda sobre "Analfabetos por 100 habitantes" reza, respectivamente, de más claro a más oscuro:

- Hasta 30
- De 30 a 40
- De 40 a 50
- De 50 a 60
- Más de 60

Obsérvese como la mitad sur de la Península está encuadrada en las dos últimas categorías

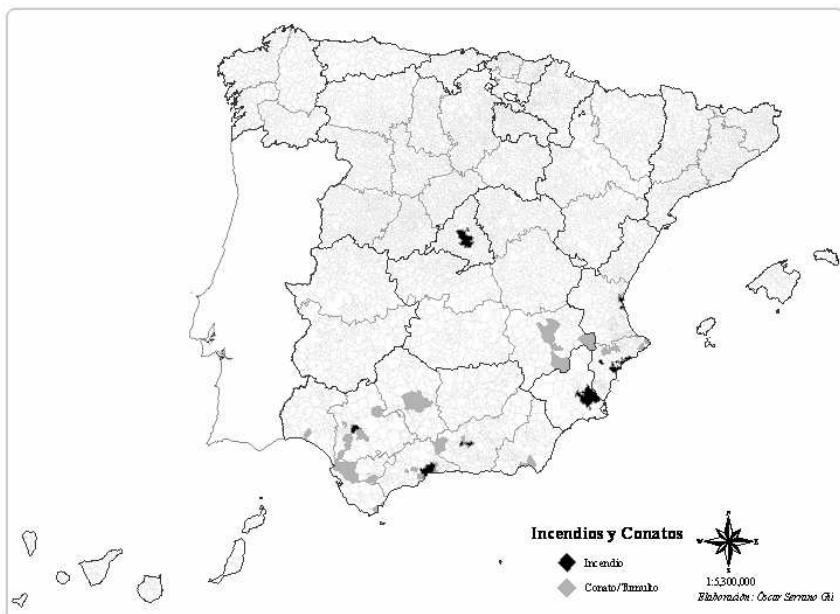
Anexo 2.
Datos sobre la situación del clero diocesano (1936-1939)

Diócesis ¹	Kms ²	Nº almas ³	Sacerdotes 1931	Sacerdotes 1936	Nº relativo almas 1936	Sacerdotes 1939	Nº relativo almas 1939	Víctimas ⁴ en la guerra
Almería	6557	290200	283	200	1451	129	2328	65
Astorga	12461	401000	833	788	508	779	514	8
Ávila	9760	308000	389	389	735	321	890	30
Badajoz	16348	648000	374	317	2044	289	2242	32
Barbastro	2836	47984	147	135	359	30	1599	123
Barcelona	3548	1440000	1189	1251	1111	981	1427	279
Burgos	14210	324685	1175	1083	299	1068	304	13
Cádiz-Ceuta	3800	354000	160	149	2375	145	2441	5
Calahorra	5114	197243	617	469	420	465	424	1
Canarias	3944	212613	145	135	1574	133	1598	
Cartagena-Murcia	24002	1200000	621	535	2242	465	2580	73
Ceuta	--	--	20	--	--	--	--	
Ciudad Real	19741	450000	276	243	1777	115	3756	97
Ciudad Rodrigo	4259	120595	190	139	867	133	906	6
Córdoba	15097	525000	402	257	2042	175	3000	84
Coria	9742	193000	212	196	984	193	1000	1
Cuenca	21797	416724	486	435	957	260	1602	109
Girona	4965	390000	979	900	433	642	607	194
Granada	8448	454000	457	415	1093	378	1201	43
Guadix	4734	130938	171	130	1007	108	1212	22
Huesca	5026	90000	219	198	454	166	540	34
Ibiza	700	40000	101	53	754	32	1250	21
Jaca	3391	71690	199	134	540	132	542	2
Jaén	2203	437783	388	339	1291	189	2316	124
León	15682	266280	979	823	323	812	327	12
Lérida	7842	182000	426	410	443	134	1358	270
Lugo	11500	392500	985	723	542	716	548	4
Madrid-Alcalá	8001	1048908	1192	1118	938	864	1214	334
Málaga	7226	542440	279	246	2205	133	4078	115
Mallorca	4306	297194	585	520	565	480	619	3
Menorca	708	48000	98	80	600	41	1170	39
Mondoñedo	4369	287000	490	490	585	490	585	
Orense	6250	363000	722	677	536	677	536	
Orihuela	3203	467625	325	327	1430	264	1771	54
Osma	8549	187512	318	345	543	339	553	4
Oviedo	14048	976347	1987	1180	827	1047	932	140
Palencia	7711	180000	624	530	339	521	345	
Pamplona	9053	285000	1053	977	291	977	291	
Plasencia	10647	262389	270	255	1028	231	1131	25
Salamanca	7603	257402	502	485	520	489	526	1
Santander	4124	250000	500	505	495	447	556	77
Santiago	8546	906195	1426	1082	837	1081	838	1
Segorbe	3369	83460	154	116	719	63	1324	61
Segovia	7093	185544	387	368	504	363	511	4
Seo de Urgel	7930	156900	624	540	290	432	363	109
Sevilla	27716	1300000	692	567	1691	633	1755	24
Sigüenza	9814	155000	418	415	375	385	403	43
Solsona	4000	117400	479	380	308	326	360	60
Tarazona	4713	144500	366	276	523	271	523	1

Tarragona	2394	210000	461	404	519	272	772	131
Tenerife	3328	260707	112	105	2482	105	2482	1
Teruel	6060	180000	184	227	792	181	984	44
Toledo	28190	654765	649	580	1128	240	2728	286
Tortosa	8709	667525	584	515	1296	175	3814	316
Tudela	200	16125	60	49	329	46	350	
Túy	1985	300000	404	317	946	317	946	
Valencia	10756	1058014	1292	1200	881	841	1249	327
Valladolid	2347	160000	333	243	658	241	663	
Vich	3367	210800	868	652	324	479	440	177
Vitoria	7095	800298	2145	2075	385	2055	389	35
Zamora	6841	149200	405	385	387	385	387	1
Zaragoza	20409	520347	765	819	635	677	770	81

Fuente: Elaboración propia a partir del *Anuario eclesiástico 1931* (Barcelona, Eugenio Subirana, 1931), *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española* (Madrid, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E., 1943) y A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939* (Madrid, 1961)

Anexo 3.
Mapa de los términos municipales afectados
por los motines iconoclastas de mayo de 1931



Anexo 4.
Cronología y extensión de los motines anticlericales,
1931-1936

TERRITORIO	Abril 1931	Mayo 1931	Resto 1931	1932	1933	1934	Octub. 1934	1935	Primav. 1936
ANDALUCÍA									
ALMERÍA									
Almería				Bf					
CÁDIZ									
Cádiz				B					
Algeciras				Cb					
Jerez de la F.				Bc					
Línea de la C.				Bc					
Sanlúcar de B.				Ba					
CÓRDOBA									
Córdoba				Bf					
GRANADA									
Granada	B			Ba, Ca	B				B, Ac
Albondin									Ee
Albolote					Bb				
Alhama									Ac
Atarfe		Fa			Ba*, Bb				
Alomartes									Ca, Ec
Asquerosa									Ee
Baza									Ac
Benalúa									Ee
Berja									Ee
Busquistar									Ec
Castell de Ferro									Cb, Ec
Cenes de la Vega									Ee
Churriana					Ca				
Cogollos de la Vega					Fb				
Deifontes									Ec
Dúdar									Ca
Dúrcal						Ca			
Escoznar					Cb				
Fuentे Vaqueros									Ac
Guadahortuna						Ca			Ba*, Ca, Ec
Guájar Fondón									
Guadahortuna									Cb
Gualchos									Cb
Güéjar Sierra									Ac
Illescas									Ca, Ac
Huétor Vega									
Íllora									Ch, Ec
Imulloz									Ch, Ec
Juviles									Ac
Lanjarón									Bd
Loja		Bc							
Lújar									Ac
Maracena		Bc							
Marchal					Fa				
Motril									Ca, Ac
Nacimiento									Ec
Ogíjares									Ec
Órjiva									Ca, Cb
Olivar									Ca
Pinos Genil									Ca, Ec
Puebla de Don Fadrique									Bd, Ec
Rubite									Bd, Ec
Salar						Ca			
Santa Fe				Ba					
Salobrón									Bd, Ca
Varadero, El									Ch

TERRITORIO	Abril 1931	Mayo 1931	Resto 1931	1932	1933	1934	Octub. 1934	1935	Primav. 1936
HUELVA									
Huelva		Bf							
Aracena					Ba				
Almonte					Ba				
MÁLAGA									
Málaga	Bf	B							
Albaicín de la T.		Bd							
Alozaina		Bd							
Cala del Moral		Bd							
Comarillas		Bd							
Churriana		Bd							
Comares		Bd							
Estepona								Bc	
Montequique								Bc	
Pizarra		Bd							
Rincón de Victoria		Bd							
San Pedro de Alcántara									Ac
Torremolinos		Bd							
SEVILLA									
Sevilla	Cc	B		Bb					
Alcalá de Guadaira		Bc							
Azulcoollar				Ba					
Carmona		Bc							
Carrón		Bc							
Coria		Bc							
Ecija				Bb					
Garcia				Ba					
Lora del Río		Bc							
Olivares		Bc							
Puebla del Río		Bc							
ARAGÓN									
HUESCA									
Huesca			Fc				Bd		
Barbastre					De	Be			
Castiadas							Cb		
Jaca						Fc			
Peralta de la Sal					Ca				
TERUEL									
Burbáguena					Fc				
Fresneda					Ca				
Libros					Fc				
Parras de Martín					Ca				
Ráfules					Ca				
Valderrobres					Ca	Bd			
ZARAGOZA									
Zaragoza	G		Bd	Bd, Fb				Db	
Calatayud				Ba					
Casp			Be						
Daroca				Bd					
Mullén							Cb		
Quinto							Fc		
Tauste									Ch
Uncastillo					Fb				
Villanueva de la Huerga								Fc	
Zaera							Bd		
ASTURIAS									
Oviedo								A, B	
BALEARES									
Palma de Mallorca								Ba	
CANARIAS									
Las Palmas G. C.		Bd							

TERRITORIO	Abril 1931	Mayo 1931	Resto 1931	1932	1933	1934	Octub. 1934	1935	Primav. 1936
CASTILLA-MANCHA									
ALBACETE									
Albacete		Bc						Ba, Bc	
Almansa		Bd						Ba, Bc	
Caudete		Bc						Bc	
Elche de la Sierra								Ba	
Hellín		Be							
Madrigueras								Bc	
Montalvos								Bc	
Montalegre								Ba	
Tarazona de la Mancha							Ba		
Villarrobledo							Ba		
CUENCA									
Cuenca								Ba	
CASTILLA Y LEÓN									
Valladolid									
Valladolid								Fb	
CATALUÑA									
Barcelona									
Navars (Bags)							Aa, Ba		
Villafanca del Penedés							Bd		
Lérida									
Lérida							A		
Tarragona									
Morell							Ab		
COMUNIDAD VALENCIANA									
ALICANTE									
Alicante		B							
Alcoy		Be							
Benissa		Bd							
Bihar		Bd							
Campillo		Ba							
Catral				Fb					
Elche		Be							
Elda		Ba							
Jávea		Bd							
Onil		Bd							
VALENCIA									
Valencia		B							
EUSKADI									
VIZCAYA									
La Arboleda				Aa*					
Santurce						Aa, Ba*			
EXTREMADURA									
BADAJOZ									
Badajoz		G							
Cabeza del Buey								Ca	
Campanario								Ca	
Hinojosa del Valle					Ba				
Castilblanco								Eb	
Maguilla							Ba		
Pedro Alonso						Ca			
Puebla de Sancho Pérez								Ca	
Talavera la Real								Ca	
Zafra								Ea	

Leyenda

(*) De autoría no aclarada o probablemente derechista

A	B	C	D	E	F	G
Violencia física y hostigamiento	Agresiones variadas a edificios religiosos	Agresiones iconoclastas	Tumultos en procesiones o entierros	Expulsiones de clérigos o círcos de parroquias	Unfrentamientos	Otros
Aa	Ba	Ca	Da	Ea	Fa	
Muerte	Incendios	Cruces, hornacinas	Unfrentamientos en procesiones	Expulsión de religiosos	Violencia eclesiástica	
Ab	Bb	Cb	Db	Eb	Fb	
Agresiones	Couatos de incendios	Imágenes	Agresiones a pasos procesionales	Expulsión de pármacos	Choques entre cléricales y anticlericales	
Ac	Be	Cc	Dc	Ee	Fc	
Amenazas o presiones	Asaltos y/o destrucción	Monumentos religiosos	Unfrentamientos en entierros	Cierre de parroquias	Perturbación del culto	
Ba	Bd	Cd				
Incidentes menores	Desalojos	Otros				
Be	Bf					
Desalojos						
Bf						
Manifestaciones frente a edificios						

Anexo 5.
Acción Católica Española antes de 1936

Juntas Diocesanas

Diócesis	Junta Diocesana	Diócesis	Junta Diocesana	Diócesis	Junta Diocesana
Cádiz-Ceuta	1927	Tuy	1930	Orense	1934
Huesca	1927	Pamplona	1931	Oviedo	1934
León	1927	Toledo	1931	Zamora	1934
Santander	1927	Mallorca	1932	Zaragoza	1934
Mondoñedo	1929	Granada	1933	Ávila	1935
Valladolid	1929	Málaga	1933	Barcelona	1935
Astorga	1930	Badajoz	1934	Tudela	1935
Córdoba	1930	Burgos	1934	Vich	1935
Segovia	1930	Madrid-Alcalá	1934		

Uniones Diocesanas de Hombres

Diócesis	Unión Diocesana Hombres
Mallorca	1932
Gerona	1934
Zaragoza	1934
Tortosa	1935
Vich	1936

Uniones Diocesanas de Mujeres

Diócesis	U. D. Mujeres	Diócesis	U. D. Mujeres	Diócesis	U. D. Mujeres
Valencia	1901	León	1927	Cádiz-Ceuta	1935
Cartagena-M.	1907	Mallorca	1928	Coria	1935
Santander	1912	Valladolid	1929	Granada	1935
Madrid-Alcalá	1919	Huesca	1931	Santiago	1935
Toledo	1919	Tuy	1931	Segovia	1935
Barcelona	1920	Ávila	1934	Vich	1935
C. Rodrigo	1920	Badajoz	1934	Vitoria	1935
Orense	1920	Córdoba	1934	Zamora	1935
Tarazona	1920	Ibiza	1934	Zaragoza	1935
Málaga	1921	Tortosa	1934		
Pamplona	1926	Burgos	1935		

Uniones Diocesanas de los Jóvenes

<i>Diócesis</i>	<i>U.D.J.(m)</i>	<i>Diócesis</i>	<i>U.D.J.(m)</i>	<i>Diócesis</i>	<i>U.D.J.(m)</i>
Santander	1927	Burgos	1933	Tortosa	1934
Lugo	1929	Ibiza	1933	Tudela	1934
Madrid-A.	1929	Jaén	1933	Zamora	1934
Santiago	1929	Tenerife	1933	Astorga	1935
Valencia	1930	Tuy	1933	C. Rodrigo	1935
Badajoz	1931	Valladolid	1933	Guadix	1935
Málaga	1931	Cádiz-Ceuta	1934	Orense	1935
Granada	1932	Córdoba	1934	Pamplona	1935
León	1932	Cuenca	1934	Plasencia	1935
Mallorca	1932	Huesca	1934	Sigüenza	1935
Teruel	1932	Mondoñedo	1934	Segovia	1936
Toledo	1932	Orihuela	1934	Zaragoza	1936

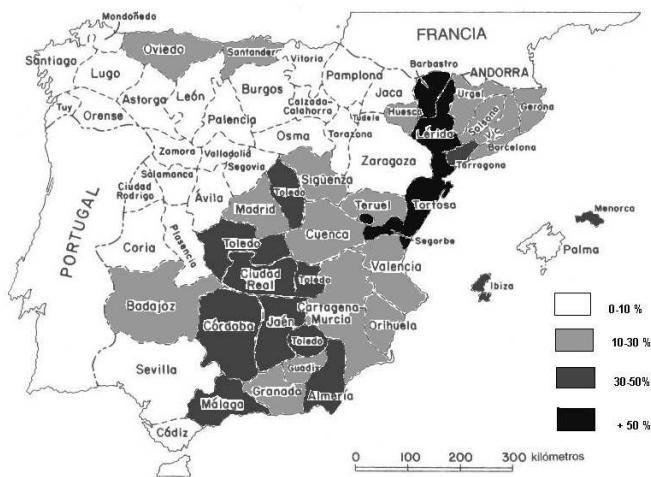
Uniones Diocesanas de las Jóvenes

<i>Diócesis</i>	<i>U.D. Jóvenes (f)</i>	<i>Diócesis</i>	<i>U.D. Jóvenes (f)</i>	<i>Diócesis</i>	<i>U.D. Jóvenes (f)</i>
Oviedo	1927	Almería	1934	Tudela	1934
Barcelona	1928	Ávila	1934	Tuy	1934
Madrid-Alcalá	1928	Badajoz	1934	Astorga	1935
Gerona	1931	Burgos	1934	Cádiz-Ceuta	1935
Zaragoza	1931	Cartagena-M.	1934	Coria	1935
Mallorca	1932	Ciudad Real	1934	Huesca	1935
Pamplona	1932	Córdoba	1934	Jaca	1935
Santander	1932	Jaén	1934	Santiago	1935
C. Rodrigo	1933	León	1934	Segovia	1935
Ibiza	1933	Plasencia	1934	Vich	1935
Málaga	1933	Toledo	1934	Vitoria	1935
Valencia	1933	Tortosa	1934	Mondoñedo	1936

Fuente: Elaboración propia a partir de la *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española* (1943), pp. 499-1.057

Anexo 6.

Mapa de los sacerdotes diocesanos asesinados durante la Guerra Civil (porcentaje sobre el clero incardinado)



Fuente: Elaboración propia a partir de A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, 1961

7. NOTAS

INTRODUCCIÓN

1.-J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

2.-En el debate, el padre Verdoy calificó a la Segunda República de dogmática y destacó cómo la disolución de la Compañía de Jesús -que estaba entonces bastante sola y llevaba algunas décadas atosigada dentro del propio mundo eclesiástico- se hizo para fortalecer el Estado y sacar adelante la revolución. La profesora Egido, por el contrario, defendió un planteamiento complaciente con Azaña -que logró que sólo se suprimiera esa congregación religiosa, salvando a las demás- y destacó el enorme peso político, social y económico de la Iglesia y, en concreto de los jesuitas, lo que provocó un cierto enfrentamiento dialéctico con el anterior ponente. La intervención de la doctora Salomón introdujo la perspectiva territorializada del conflicto. A continuación, Álvarez Tardío resumió su tesis sobre el sentido revolucionario de la República, que intentó romper radicalmente con el pasado monárquico, católico y liberal, y coincidió con Verdoy en que se había perdido la oportunidad de una República diferente, liberal y tolerante. Por último vino mi intervención, que resultó muy crítica con el concepto de "revolución religiosa" defendido por el anterior ponente, que contextualicé en la historiografía revisionista de los últimos años.

3.-Es necesario hacer referencia a las innovaciones metodológicas y temáticas aportadas por la *history from below* británica, la *microhistoria* italiana o la *Alltagsgeschichte* alemana.

4.-Impartí varios cursos de doctorado en la Universidad de Castilla-La Mancha (concretamente en los campus de Ciudad Real y Cuenca, entre 1995 y 2001) sobre la "cuestión religiosa" en el primer tercio del siglo XX. Y también he publicado algunos artículos y capítulos de libros al respecto. Quiero destacar los siguientes: "El impacto del 'desastre del 98' en la cuestión religiosa", en J. Cayuela Fernández (coord.), *Un siglo de España: centenario 1898-1998*, Cuenca, UCLM, 1998, pp. 451-461. "El antirrepublicanismo de la Iglesia española (1931-1939): la otra cara de la cuestión religiosa", en *En el fluir del tiempo: estudios en homenaje a Mª Esther Martínez López*, Cuenca, UCLM, 1998, pp. 579-592. "La Iglesia de Cuenca durante la II República (1931-1936)", en *Hispania Sacra*, núm. 99, 1997, pp. 73-85. "El papel de la Iglesia", en M. Ortiz Heras (coord.), *La Guerra Civil en Castilla-La Mancha: de El Alcázar a Los Llanos, Madrid*, Celeste, 2000, pp. 241-268. "Violencia anticlerical en dos provincias divididas por el frente durante la Guerra Civil: Toledo y Guadalajara", en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Anabád, 2002, T. III, pp. 1.841-1.863.

5.-Es una referencia ineludible al respecto el número 53 de la revista *Ayer* coordinado por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Historia de los conceptos*, Madrid, Marcial Pons, 2004. La historia de los conceptos es una especialidad de historia intelectual que favorece la conjunción de varias escuelas historiográficas (historia social, cultural y política). Parte del estrecho vínculo entre historia y lenguaje y de la variabilidad de los conceptos que manejamos. Como los relatos históricos se construyen, es preciso limpiar de adherencias y anacronismos los conceptos para poder reconstruir, interpretar o comprender retrospectivamente los hechos. Pues no hay ideas "puras" ni conceptos "atemporales". Se pueden establecer dos grandes líneas de estudio en su seno: el análisis del discurso (Michel Foucault) y el análisis del concepto (Reinhart Koselleck, Pierre Rosanvallon y Quentin Skinner).

6.-Plan Nacional de I+D+I, referencia HUM2005-02140

7.-Ese el tono del artículo del catedrático y maestro de historiadores Josep Fontana, "Miedo a la historia", *El País* (11-6-2006).

8.-Almudena Grandes, "Razones para un aniversario", *El País* (25-3-2006)

9.-"Sobre la República", editorial de *El País* (9-4-2006)

10.-Alejandro Muñoz Alonso, "Las lecciones de la II República", *La Razón* (24-4-2006).

11.-ABC (28-4-2006). Respectivamente, Manuel Fernández Álvarez, "La República que yo viví"; Manuel Álvarez Tardío, "La historia como arma arrojadiza"; Jon Juaristi, "Equilibrio"; Ignacio Camacho, "Muertazos".

12.-R. Robin, *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

13.-"75 años del 14 de abril", *Babelia*, suplemento cultural de *El País* (8-4-2006).

14.-Una reciente y brillante reflexión sobre la contingencia de la guerra, la extensión de la "cultura de la violencia" y la división en las filas del ejército puede verse en E. Moradiellos, "La evitable Guerra Civil española de 1936", en *El País* (18-9-2006), p. 16.

15.-La última de ellas, hecha pública por la Cadena Ser el 12 de octubre de 2007, dice que la Monarquía es la institución más valorada por los españoles, apoyada por el 65% de los españoles frente al 23% que prefiere la República.

16.-Vid. A. L. López Villaverde, F. Montero, A. Botti y J. Sánchez Jiménez, "Transición política, transición religiosa", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en la España contemporánea, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consillario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 111-139.

17.-El abad de Montserrat, Josep María Soler, era muy explícito en este punto en una entrevista reciente concedida al diario *El País* (27-8-2006): negaba que la Iglesia estuviera perseguida en la España actual y achacaba estos excesos verbales a la nostalgia que un sector de la jerarquía española tenía aún del nacionalcatolicismo.

18.-Prólogo de G. Peces-Barba Martínez al libro editado por D. Llamazares Fernández, *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, p. 10.

19.-Según los datos del CIS, los españoles que se definen como seguidores del catolicismo han bajado del 83,5% en 1999 al 77,3% en 2006, pero sólo el 17% va a misa con frecuencia (frente al 25,5% de 1988). Los porcentajes son mucho más bajos entre los jóvenes (49% se declaran católicos) y de ellos, sólo el 4,7% van a misa con frecuencia. Sólo se mantienen muy altos entre los mayores de 65 años (93,2% de católicos y 34% de ellos va a misa frecuentemente). No son muy diferentes los datos que se desprenden de la encuesta encargada por la católica Fundación Santa María, que puede consultarse en http://www.cadenaser.com/articulo/sociedad/Iglesia/institucion/desprestigia/jovenes/csrcsrpor/20060404csrcsrso_2/Tes/.

20.-Las claves de su vida están resumidas en el capítulo "Las constelaciones familiares de Gervasio Alberto López Crespo" del libro del periodista Alfonso Domingo, *Retaguardia: la guerra civil tras los frentes*. Madrid, Oberon, 2004 (hay otra edición de RBA Coleccionables en 2005).

1. REVISANDO EL REVISIONISMO

1.-Antes de entrar en materia convendría precisar qué se entiende por *revisionismo*. Como se ha avanzado en la introducción, es un concepto ambiguo, usado de manera despectiva por quienes consideran contraria la interpretación histórica. Tampoco es exclusivo de nuestro país, ni mucho menos. Son famosas las tesis *negacionistas* sobre el Holocausto. Por otra parte, fuera de nuestras fronteras, hay estudios rigurosos sobre la capacidad del revisionismo histórico para manipular el discurso y entrar en competencia con los historiadores profesionales. Baste citar, entre otros, los trabajos clásicos de P. Vidal-Naquet (*Les Assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987) o de D. Lipstadt (*Denying the Holocaust: the growing assault on truth and memory*, N. York, The Free Press, 1993) y algunas referencias en el citado libro de R. Robin, *La mémoire...* cit, pp. 169-270.

El diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (en adelante, RAE) le otorga al término un significado más neutral al definirlo como la "tendencia a someter a revisión metódica doc-

trinas, interpretaciones o prácticas establecidas con la pretensión de actualizarlas". Dicho de esta manera, se supone una labor consustancial con la investigación histórica. Sin embargo, su uso no va por este camino. Algunos publicistas y escritores españoles han reservado este calificativo a aquellos historiadores y escritores que inciden en la recuperación de la memoria histórica, en las bondades de la República o en la no tan "modélica" Transición. Y también con unas connotaciones negativas, pero en sentido contrario, los historiadores más solventes han aplicado este término a los escritores que, sin unos mínimos apoyos metodológicos y crítica de las fuentes, están volviendo a poner en cuestión los avances democratizadores de la Segunda República y recuperando algunos de los estigmas ya señalados por la literatura franquista. En éste último caso, se trata de un revisionismo neo-franquista (que bordea el negacionismo, como prefieren calificar las tesis de Pío Moa los historiadores Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León, *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza, 2006, p. 302) y es éste el sentido al que se alude preferentemente en este ensayo.

2.-A. Comte, *Science et politique. Les conclusions générales du Cour de Philosophie Positive*, París, Pocket, 2003, pp. 363-364.

3.-Respectivamente, J. Nadal, *El fracaso de la Revolución industrial en España, 1814-1913*, Barcelona, 1975. A. Gómez Mendoza, *Ferrocarriles y cambio económico en España, 1855-1913*, Madrid, 1982. L. Prados de la Escosura, *De Imperio a nación. Crecimiento y atraso económico en España*, Madrid, 1988. A. Carreras, *Industrialización española: estudios de historia cuantitativa*, Madrid, 1990. G. Tortella, *El desarrollo económico de la España contemporánea: historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid, 1994. J. Nadal y A. Carreras (coords.), *Pautas regionales de la industrialización española (siglos XIX y XX)*, Barcelona, 1990. J. Nadal y J. Catalán (eds.), *La cara oculta de la industrialización española. La modernización de los sectores no líderes (siglos XIX y XX)*, Madrid, 1994.

4.-P. C. González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX: de la crisis de la Restauración al Estado de partidos, 1898-2000*, Madrid, Tecnos, 2005.

5.-Una aproximación bibliográfica al respecto nos remite a la consulta de las siguientes obras: B. Clavero, P. Ruiz Torres y F. J. Hernández Montalbán, *Estudios sobre la revolución burguesa en España*, Madrid, 1979; J. S. Pérez Garzón, "La revolución burguesa en España: los inicios de un debate científico, 1966-1979", en *Historiografía española contemporánea. X Coloquio de Pau*, Madrid, 1980; Álvarez Junco, "A vueltas con la revolución burguesa", en *Zona Abierta*, núm. 36-37, 1985; A. Gil Novales (dir.), *La revolución burguesa en España*, Madrid, 1985; P. Ruiz Torres, "Algunos aspectos de la revolución burguesa en España", en *Le jacobinisme*, Barcelona, 1990; y más recientemente, E. Sebastiá, *La revolución burguesa*, Valencia, 2001, 2 v.

6.-Valgan a modo de ejemplos los siguientes libros: L. Prados de la Escosura y V. Zamagni (eds.), *El desarrollo económico de la Europa del Sur. España e Italia en perspectiva histórica*, Madrid, 1992. Y S. Casmirri y M. Suárez Cortina (eds.), *La Europa del Sur en la época liberal: España, Italia y Portugal, una perspectiva comparada*, Santander, Universidad de Cantabria/Université de Cassino, 1998.

7.-Como ejemplo paradigmático destaca la conocida síntesis coordinada por J. P. Fusi y J. Palafox, *España, 1808-1996, el desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

8.-Especialmente significativa es la posición al respecto de Vicenç Navarro, que habla de Transición inmodélica. Vid. su artículo "Por qué no soy monárquico", *El País* (26-5-2004). También Gregorio Morán, a través de sus artículos en *La Vanguardia* ha lanzado verdaderos dardos envenenados, denunciando la hipocresía y el travestismo político de la Transición.

9.-I. Peiró Martín, "La era de la memoria: reflexiones sobre la historia, la opinión pública y los historiadores", en *Memoria y civilización*, núm. 7, 2004, pp. 243-294.

10.-Al respecto son muy recomendables tres artículos publicados en *El País* por Josep Ramoneda ("Memoria, amnesia, perdón", 17-11-1997, donde afirma que el "propio éxito de la Transición hizo que la suspensión de memoria evolucionara pronto hacia la amnesia total") y, más recientemente, y con pocos días de diferencia, por Alberto Reig Tapia ("La memoria democrática y la Constitución", 4-1-2003) y Vicenç Navarro ("Consecuencias de la Transición inmodélica", 8-1-2003).

11.-Sobre el memoricidio, la cancelación del recuerdo y la imposición de las memorias oficiales, P. Levi, *I sommersi e i saluti*, Torino, Einaudi, 1986, p. 20. Cit. por J. Rodrigo, "Las víctimas de la guerra civil en el espacio público. De la invisibilidad a la omnipresencia", <http://www.cihde.org/pdf/seminarioCIHDE.pdf>, pp. 7-8

12.-J. A. Martín Pallín, "Sin pasado no hay mañana", *El País* (15-06-2004)

13.-J. Tusell, en Claves, 133, mayo 2003, p. 37. Cit. en el prólogo al libro de M. Morales Muñoz (ed.), *La Segunda República. Historia y memoria de una experiencia democrática*, Málaga, CEDMA, 2004.

14.-J. Maurice, "Reavivar las memorias, fortalecer la historia", en M. Morales Muñoz (ed.), *La Segunda República...*, pp. 179-192. Sobre la posición de Paul Preston son conocidas sus tesis sobre el pacto del olvido en distintas conferencias, pero puede verse, aún más recientemente, en la crítica al libro de Gilles Tremlett, *España ante sus fantasmas. Un recorrido por un país en transición*, Madrid, Siglo XXI, 2006 (http://www.sigloxxieditores.com/1273_c.html). En un sentido muy distinto, P. Aguilar, *Justicia, política y memoria. Los legados del franquismo en la transición española*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 2001, o S. Juliá, "Bajo el imperio de la memoria" (*Revista de Occidente*, núm 302-303, jul-ag. 2006).

15.-F. Espinosa Maestre, "De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar", en *Hispania Nova*, núm. 7, 2007, <http://hispanicanova.rediris.es/7/dossier/07d013.pdf>. Se trata de un artículo muy duro contra Santos Juliá, al que acusa de aportar "argumentos contra todo lo que oliera a 'memoria'" y de "intelectual orgánico". La expresión de "creador de opinión" en referencia a SJ también es suya.

16.-A. Reig Tapia, *Ideología e historia. Sobre la represión franquista y la guerra civil*, Madrid, Akal, 1984, en especial, pp. 20-27.

17.-Un balance del deficitario esfuerzo de los gobiernos de la democracia para saldar la deuda contraída con las víctimas de la represión y del franquismo puede seguirse, pormenorizadamente hasta 2005, en Á. Egido León, "La historia y la gestión de la memoria. Apuntes para un balance", en *Hispania Nova*, núm. 6, 2006, <http://hispanicanova.rediris.es/6/dossier/6d008.pdf>.

18.-A. Elorza, "Vuelve el 36", en *El País* (17-9-2005).

19.-"España: Poner fin al silencio y a la injusticia. La deuda pendiente con las víctimas de la Guerra Civil y del régimen franquista" (18 de julio de 2005); y "Víctimas de la Guerra Civil y del régimen franquista. El desastre de los archivos, la privatización de la verdad" (30 de marzo de 2006). <http://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/el-acceso-a-verdad-justicia-y-reparacion-para-las-victimas-de-la-guerra-civil-y-el-franquismo-sigue/>

20.-Informe de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 17-3-2006 (<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta06/FREC1736.htm>). El punto 80 de su exposición de motivos reza: "Las élites franquistas han aceptado la Transición y el retorno de la democracia a cambio de una amnistía política de hecho, que descansa en un 'pacto de silencio'. Nadie sería llamado a rendir cuentas ante la justicia y no se crearía una Comisión de 'Verdad y reconciliación'"

21.-F. González, J. L. Cebrián, *El futuro no es lo que era. Una conversación*, Madrid, Aguilar, 2001, p. 36.

22.-C. E. Cue, "Una deuda pendiente", en *El País* (3-5-2004)

23.-Cuando se está concluyendo la redacción de este libro (28-10-2007) el Congreso de los Diputados ha aprobado el proyecto de Ley "por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la Dictadura", conocida como "Ley de Memoria Histórica", con la única oposición del PP y de Esquerra Republicana. Pero el acuerdo se ha gestado tras muchas negociaciones (y temporales disensos) primero con Izquierda Unida y luego con los nacionalistas vascos y catalanes.

24.-Es de imprescindible consulta la página web:
<http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html>

25.-J. Casanova (coord.), *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona,

Crítica, 2002. En un artículo publicado cuando el "año de la memoria histórica" llegaba a su fin, E. Malefakis ("Lo que falta para terminar la Guerra Civil", *El País*, 31-12-2006) ha comparado estos datos con otros que suelen servir de referencia continuamente en el pasado y en el presente: son siete veces mayor que el número de clérigos asesinados, veinte veces superior a los asesinados por la represión revolucionaria en Paracuellos, o cincuenta y ocho veces más elevado que el número de víctimas de ETA, por poner algunos ejemplos.

26.-Definitivamente aprobado, después de ser enmendada por el Senado, por el Congreso de los Diputados, el 22 de junio de 2006.

27.-En su artículo 2 (Reconocimiento general), apartado 1, reza "Como expresión del derecho de todos los ciudadanos a la reparación moral y a la recuperación de su memoria personal y familiar, se reconoce y declara el carácter radicalmente injusto de todas las condenas, sanciones y cualesquier formas de violencia personal producidas por razones políticas, ideológicas o de creencia religiosa, durante la Guerra Civil, así como las sufridas por las mismas causas durante la Dictadura".

28.-J. Rodrigo, "Las víctimas de la guerra...cit.", p. 11.

29.-Vid. I. Peiró Martín, "Ausente' no quiere decir inexistente: la responsabilidad en el pasado y en el presente de la historiografía española", en *Alcores*, núm. 1, 2006, pp. 9-26, cita p. 20.

30.-Recordemos, por ejemplo, el debate en torno al peso de la historia de España en los planes de estudio de bachillerato suscitado por la ministra Pilar del Castillo.

31.-T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

32.-I. Peiró Martín, "La consagración de la memoria", en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (eds.), *Historia... cit.*, pp. 179-205. Se trata de una reflexión muy documentada con un gran despliegue de aparato bibliográfico pero hay que entenderlo básicamente como un estudio teórico que no se ocupa de la invasión de la memoria en el caso español. En una línea semejante, J. J. Carreras, "Por qué decimos memoria cuando queremos decir historia", Conferencia de clausura del IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2003).

33.-Según expresión de Borja de Riquer, en una entrevista concedida al alimón con otro catedrático de historia contemporánea, Ramón Villares, al periodista Juan Cruz (*El País*, 25-3-2007, p. 7 del suplemento *Domingo*).

34.-M. Ortiz Heras, "Memoria social de la guerra civil: la memoria de los vencidos, la memoria de la frustración", en *Historia Actual Online*, núm. 10 (primavera 2006), p. 186.

35.-Reseña de David Molina Rabadán al libro de M. Ortiz Heras (coord.), *Memoria e historia del franquismo*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, en *Revista de Historia Actual*, núm. 4, 2006, pp. 270-272.

36.-a) como lenta acumulación colectiva y espontánea de la vivencia en común de un grupo social; b) como experiencia vivida y mitificada de una colectividad; c) la restitución de un pasado seleccionado a partir de preguntas del presente; d) y como un movimiento dual "de recepción y de transmisión" que se repite hacia el futuro. Cfr J. Cuesta: "De la memoria a la historia", en A. Alted (coord.), *Entre el pasado...*, p. 59-61.

37.-G. Namer (*Mémoire et société*. París, 1987, pp. 21 y ss. y 52 y ss.) diferencia memoria colectiva y memoria social. M. Holbwachs (*La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004) distingue la colectiva de la histórica. Pero P. Aguilar Fernández (*La memoria histórica de la Guerra Civil española (1936-1939): un proceso de aprendizaje político*, Madrid, Instituto Juan March, 1995) hace sinónimos los tres tipos (colectiva, social e histórica).

38.-J. Izquierdo Martín y P. Sánchez León, *La guerra que nos han contado... cit.*, pp. 284-286.

39.-Por "representación social" se entiende la elaboración de un objeto social por una comunidad, (Moscovici, "Attitudes and opinions", en *Annual Review of Psychologie*, núm. 14, 1963, pp. 231-260; definición en p. 251) y juega un papel fundamental en la vida cotidiana de las personas y de los grupos en que viven. Del mismo autor es la idea de pensamiento consensual y de verdad *fiduciaria* de las representaciones (Moscovici, "Notes towards a description of social representations",

European Journal of Social Psychology, núm. 18, p. 211-250, idea en p. 233). Este tipo de conocimiento cotidiano se usa básicamente en dos sentidos: la sociogénesis (es decir, el proceso de creación del conocimiento colectivo a través del discurso y la comunicación); y el producto final del proceso, "el conocimiento colectivamente distribuido e individualmente accesible". Vid E. Rebolloso, "Conducta de masa y movimientos colectivos", en J. Francisco Morales, *Psicología social*, Madrid, McGraw-Hill, 1994, pp. 763-842 (cita en p. 816).

40.-Todorov, *Los abusos de la memoria...cit.* y *Las morales de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1993. Cit. en M. Ortiz Heras, "Memoria social de la guerra civil...cit.", p. 179. En un sentido parecido se describe también en J. Rodrigo, "Las víctimas de la guerra...cit.", p. 6.

41.-J. Aróstegui, "Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil", en J. Aróstegui y F. Godicheau (eds.), *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 57-94.

42.-E. Moradiellos, *1936: los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 2004, pp. 19-31.

43.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia. La guerra civil española y sus orígenes, 1939-1939*, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. XXII y ss. También en R. Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 331-332.

44.-Entre sus columnas de opinión en la página 12 del suplemento del domingo de *El País*, se pueden destacar su "Memorias en lugar de memoria" (2-7-2006), donde muestra sus prevenciones hacia la manipulación política de la memoria, y, más recientemente, su "Año de memoria" (31-12-2006), en donde critica la elaboración de una ley sobre la memoria histórica. Todo ello está explicado más sistemáticamente en su artículo su artículo "Bajo el imperio...cit." y en su libro S. Juliá (dir.) *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006.

45.-E. Ucelay-Da Cal, "El recuerdo imaginario como peso del pasado: las transiciones políticas en España", en C. Waisman, R. Rein, A. Gurrutxaga Abad (eds.), *Transiciones de la dictadura a la democracia: los casos de España y América Latina*, Zarautz, UPV, 2005, pp. 37-83

46.-Ch. T. Powell, *El piloto del cambio: el rey, la monarquía y la transición a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1991.

47.-G. Schwaiger, "¿Historia sin testigos?", en *El País* (19-10-2006).

48.-Una buena muestra fue el curso de verano de la Universidad de Castilla-La Mancha dirigido por I. F. Álvarez Delgado y Á. L. López Villaverde sobre "La recuperación de la memoria histórica: una visión interdisciplinar, celebrado en Cuenca los días 28-30 de junio de 2006 y que contó con la presencia de historiadores (Alfonso Botti, Manuel Ortiz, Isidro Sánchez, Francisco Alía, Manuel Requena y Benito Díaz), la historia del arte Esther Almarcha, el arqueólogo Ángel Fuentes, el antropólogo Julián López, la psiquiatra Miriam Agudo, el periodista Javier Rioyo, la jurista Margalida Capella y el presidente de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de Cuenca, Máximo Molina.

49.-F. Ferrández, "La memoria de los vencidos de la guerra civil. El impacto de las exhumaciones de fosas comunes en la España contemporánea", en J. M. Valcuende del Río y S. Narotzky Molleda (coords.), *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*, Sevilla, Fundación El Monte, 2005, p. 110.

50.-F. Espinosa Maestre, "De saturaciones y olvidos... cit." Es un alegato durísimo contra Santos Juliá y pretende desmontar una a una todas sus afirmaciones en torno a la pretendida saturación de memoria y la negativa al pacto de silencio de la Transición, como ya hemos advertido anteriormente. Entre sus argumentos que proporciona destacan los siguientes: durante aquellos años, la documentación que hubiera permitido averiguar las causas de la destrucción de la República y de la represión no era accesible y que, por tanto, no se podía debatir verdaderamente de lo que no se conocía bien; que el mercado lo coparon historiadores profranquistas como Ricardo de la Cierva o los hermanos Salas Larrazábal, que mantenían en silencio los crímenes de la dictadura; que la Universidad se mantuvo al margen de estas investigaciones hasta los años noventa; que la amnistía de octubre de 1977 fue, en realidad, una "autoamnistía" porque en medio país no hubo guerra civil

alguna, sino un "golpe militar y represión fascista" que provocó un genocidio, aunque "la matanza fundacional del franquismo sigue siendo tabú"; que tanto la prensa como los poderes públicos se inhibieron a la hora de informar o de ayudar en las primeras exhumaciones de desaparecidos republicanos en 1977; que la aplicación de Ley de Pensiones de Guerra, de 1979, estuvo plagada de engorrosos problemas burocráticos que impidieron cumplir sus verdaderos fines; y, sobre todo, que no se pueden igualar las violencias de ambas zonas y que un Estado democrático debe ocuparse de las víctimas del golpe de Estado del 36, que terminó con la democracia.

51.-M. Ortiz Heras, "Memoria social...cit.", pp. 186 y ss.

52.-A. Alted Vigil, en la presentación al libro coordinado por ella, *Entre el pasado y el presente. Historia y memoria*, Madrid, UNED, 1996, p. 8.

53.-El uso y abuso de la historia para fortalecer posiciones nacionalistas -al servicio del nacionalismo español, o al independentista- es suficientemente conocido. Son recomendables al respecto el libro editado por J. S. Pérez Garzón (*La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000) y el de J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

54.-Sobre el tema, cfr. L. Stone, "The Revival of Narrative: reflections on a new old history", en *Past and Present*, núm. 85, 1979, pp. 3-24 (traducido al castellano por la revista *Debats*, núm. 4, 1983, pp. 92-105 y, posteriormente incorporado a su libro *El pasado y el presente*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 95-120). La respuesta vino del también historiador británico E. J. Hobsbawm, "Some Comments", en *Past and Present*, núm. 8, 1980, pp. 3-8 (traducido al castellano también por *Debats* en su núm. 4, 1983, pp. 106-110 y también incorporado a la posterior recopilación de textos diversos, E. J. Hobsbawm, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 190-195).

55.-"El final de los supervivientes", en *El País* (27-1-2006). "Son, desde luego, dos modos muy distintos de entender el pasado. Propio de la historia es conocer el pasado "tal y como ha sido". Ese núcleo de objetividad es, según Eric Hobsbawm, irrenunciable si lo que se pretende es una reconstrucción de los hechos. La memoria, por el contrario, pone el acento en la construcción de un sentido, en la creación de un significado de ese pasado que valga para el presente. De alguna manera se puede decir que lo que importa a la memoria no son los hechos, sino los no-hechos, es decir, lo que pudo ser y quedó frustrado, lo que fracasó y ha quedado arrumbado en la cuneta de la historia".

56.-D. Molina Rabadán, "Reseña. cit.", p. 272.

57.-Este sociólogo francés (1877-1945), discípulo de Bergson y Durkheim, murió en Buchenwald. En 1935 publicaba *Les cadres sociaux de la mémoire* (París, con reediciones posteriores en 1992 y 1994) donde hablaba de la problemática de la memoria, su tipología y sus relaciones con la Historia. En 2004 se han traducido al castellano tanto la obra anterior Los marcos sociales de la memoria, (Barcelona, Anthropos) como La memoria colectiva, (Zaragoza, Prensas Universitarias). Una reflexión sobre su vida y obra es la de G. Namer: "Antifascismo y 'la memoria de los músicos' de Halbwachs (1938)", en J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998 (núm. monográfico de Ayer, 32), pp. 35-56.

58.-M. Vilanova: "Estructura demográfica y económica en la Escala en 1930-1940", en *Estudios*, núm 2, 1973.

59.-R. Fraser, *Blood of Spain. The experience of civil war, 1936-1939*. London, 1979; traducción española: *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*. Barcelona, 1979, 2 v.

60.-R. Fraser, "Reflexiones sobre la historia oral y su metodología en relación con la Guerra Civil Española", en P. Broué, R. Fraser y P. Vilar, *Metodología histórica de la Guerra y Revolución españolas*. Barcelona, Fontamara, 1982 (2^a ed.), pp. 47-72. Sobre la metodología de la entrevista, las propuestas más sugerentes nos parecen también en las obras de Pilar Folguera (*Cómo se hace historia oral*. Madrid, 1994) y Chantal de Toutier-Bonazzi ("Propuestas metodológicas", en *Historia y fuente oral*, núm 6, 1991, pp. 181-189). Una completa tipología de preguntas para las entrevistas (según la libertad y la naturaleza de la respuesta), puede verse en M. Duverger, *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 227-234.

61.- J. F. Gutiérrez Lozano e I. Sánchez Alarcón, "La memoria colectiva y el pasado reciente en el cine y la televisión. Experiencias en torno a la constitución de una nueva memoria audiovisual sobre la Guerra Civil", en *Revista HMIC-2005*, pp. 151-167 (<http://seneca.uab.es/hmic/2005/HMIC2005.pdf>).

62.-Planteado en la voluminosa obra de P. Nora (*Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1988-1992) para la memoria nacional de Francia, el término se ha ido perfilando en los últimos años conforme se ha aplicado en otras latitudes. Una reflexión del propio Nora sobre los orígenes del concepto y su evolución, su aportación epistemológica y su valor metodológico se puede ver en su "La aventura de *Les lieux de mémoire*", en J. Cuesta Bustillo (ed.). *Memoria e historia...*, pp. 17-34. Aquí, P. Nora dice que este neologismo está tomado de la retórica latina, de Cicerón y Quintiliano, "que aconsejaban asociar, para fijar el orden del discurso, una idea a un lugar" (p. 27). El locus memoriae viene a ser así un lugar de artificio, donde se colocan las imágenes de las cosas que se quiere recordar y no tiene una traducción al español (vendría a significar algo así como entorno, contexto) aunque ha sido traducido literalmente del francés y ha tenido fortuna como tal. En España, los estudios pioneros sobre esta metodología innovadora de los lugares partieron de un equipo de Salamanca que organizó en 1986 un congreso titulado "Historia y memoria de la Guerra Civil". Entre sus primeros practicantes estaban J. Cuesta y J. I. Madalena, que desarrollaron una diferencia conceptual entre lugares y depósitos de la memoria. Esta distinción tenía que ver con la difícil traducción referida de locus memoriae, de manera que se reservaba los lugares para el ámbito delimitado por P. Nora, mientras que el empleo de los depósitos era más amplio y quedaba más difuso, por lo que nos vamos a encontrar, indistintamente, a los museos y monumentos, por ejemplo, bien como lugares, bien como depósitos.

63.-Entre las diferentes posiciones al respecto, valgan, por reflejar puntos muy divergentes, los artículos de Juan A. Mayor de la Torre ("La verdad del valle") y la propia Paloma Aguilar (Una reconversión inevitable") en *El País* (8-5-2005). La llamada "Ley de la Memoria" ha resuelto el tema en estos términos en su artículo 16: 1. El Valle de los Caídos se regirá estrictamente por las normas aplicables con carácter general a los lugares de culto y a los cementerios públicos; 2. En ningún lugar del recinto podrán llevarse a cabo actos naturaleza política ni exaltadores de la Guerra Civil, de sus protagonistas, o del franquismo; 3. La Fundación gestora del Valle de los Caídos incluirá entre sus objetivos honrar la memoria de todas las personas fallecidas a consecuencia de la Guerra Civil de 1936-1939 y de la represión política que la siguió con objeto de profundizar el conocimiento de ese período histórico y en la exaltación de la paz y de los valores democráticos".

64.-M. Morales Muñoz, "La II República: memoria y olvido de una experiencia histórica", en M. Morales Muñoz (ed.), *La Segunda República...*, pp. 157-177.

65.-J. Maurice, "Reavivar las memorias, fortalecer la historia", en M. Morales Muñoz (ed.), *La Segunda República...*, pp. 179-192. Sigue, en este sentido la tesis de P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. Du Seuil, 2000.

66.-J. Izquierdo Martín y P. Sánchez León, *La guerra que nos han contado...cit.*, pp. 277-306.

67.-C. Molinero, "Memoria y democracia", *El País* (7-11-2004).

68.-"La memoria también ladra", en *El País* (12-4-2006). De Ricard Vinyes son destacables, en relación con este tema, los siguientes libros: *Irredentas: las presas políticas y sus hijos en las cárceles de Franco* (Madrid, Temas de Hoy, 2002); *El daño y la memoria: las prisiones de María Salvo* (Barcelona, Plaza & Janés, 2004); y, en colaboración con Montse Armengol y Ricard Belis, *Los niños perdidos del franquismo* (Barcelona, Plaza y Janés, 2002).

69.-Cuando se está terminando la redacción de este libro se acaba de celebrar el primer coloquio internacional "Memorial Democratic: polítiques públiques de la memoria" en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona los días 17 al 20 de octubre de 2007.

70.-Julián Casanova habla de unos treinta mil víctimas sin registrar: "Sí archivados, no hay historia", *El País*, 14-9-2006.

71.-F. Espinosa Mestre, "De saturaciones y olvidos...cit."

72.-Sobre ello ha advertido recientemente el italiano Enzo Traverso en una conferencia organizada en Barcelona por la Dirección General de Memoria Democrática de la Generalitat, entre otras instituciones. Vid J. Antón, "Enzo Traverso advierte contra la actual obsesión memorialista y la política de conmemoraciones", en *El País* (16-5-1931). Sobre la relación entre historia y memoria y su dimensión de "emergencia", vid. E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.

73.-El artículo inicial (que partía de una crítica al artículo de Javier Pradera titulado "La huella del régimen", en el que éste negaba el pretendido pacto de silencio de la transición) lo encabezó Cercas con el título "Cómo acabar de una vez por todas con el franquismo" (*El País*, 29-11-2005). Fue contestado por el sociólogo Javier Wert en el mismo periódico con otro titulado "¿La historia interminable?" (21-1-2006), que tuvo la réplica de Cercas el 26-1-2006 ("¿Tenía razón Tejero?") y vuelto a contestar por Wert ("Respuesta a Cercas") dos días después en el mismo diario madrileño. Los artículos completos se pueden seguir en <http://www.memoriahistorica.org/modules.php?name=News&file=article&sid=250>

74.-E. Malefakis, "Lo que falta para terminar la Guerra Civil", suplemento de domingo de *El País* (31-12-2006), pp. 16-17.

75.-J. Rodrigo, "Las víctimas de la guerra...cit.", p. 19.

76.-J. A. Blanco Rodríguez, *La historiografía de la guerra civil española*, en *Hispania Nova*, núm. 7, 2007, <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d014.pdf>.

77.-O. Ruiz-Manjón, "La Segunda República española. Balance historiográfico de una experiencia democratizadora", en *La crisis del régimen liberal en España, 1917-1923* (Ayer, núm. 63, 2006), pp. 279-297. M. G. Núñez Pérez, *Bibliografía comentada sobre la Segunda República española (1931-1936)*. Obras publicadas entre 1940 y 1992, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993.

78.-Respectivamente: J. Arrarás, *Historia de la Cruzada Española*. Madrid, Ediciones Españolas, 1941, e *Historia de la Segunda República española*, Madrid, Editora Nacional, 1956-68, 4 vol. Luis de Galinsoga, *Centinela de Occidente. Semblanza y biografía de Francisco Franco*, Barcelona, Ediciones AHR, 1956. E. Comín Colomer, *Historia secreta de la Segunda República*, Madrid, Editora Nacional, 1954. M. Fernández Almagro, *Historia de la República española, 1931-1936*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1940. J. Pla, *Historia de la Segunda República Española*, Barcelona, Destino, 1940, 4 v. (y sus crónicas parlamentarias se han publicado recientemente: *La Segunda República española*, Barcelona, Destino, 2006). V. Alba, *Historia de la Segunda República española*, México, Libro Mex. Ed., 1960.

79.-C. Seco Serrano, *Historia de España, VI, Época contemporánea*, Barcelona, Instituto Gallach, 1961 (ed. Posteriores en 1968 y 1971). En cuanto a Ricardo de la Cierva, catedrático ya jubilado de la UAH (ex jesuita y químico de formación) tuvo una especial facilidad para vender libros como rosquillas. Como sería muy prolífico detallar su producción, recordemos sólo algunos de ellos. Entre sus clásicos: *Historia de la Guerra Civil española* (Barcelona, librería editorial San Martín, 1969), *Historia ilustrada de la Guerra Civil española* (Barcelona, Danae, 1972), *Historia del franquismo: orígenes y configuración, 1939-1975* (Barcelona, Planeta, 1975). Y entre los más recientes *Historia esencial de la Guerra Civil española: todos los problemas resueltos sesenta años después* (Madridejos, Fénix, 1996), *Brigadas Internacionales 1936-1939: la verdadera historia. Mentira histórica y error de Estado. Con una colección inédita de documentos y fotografías originales* (Madridejos, Fénix, 1997) y *Historia actualizada de la Segunda República y la guerra de España, 1931-1939: con la denuncia de las últimas patrañas* (Madridejos, Fénix, 2003).

80.-M. Maura, *Así cayó Alfonso XIII*, Barcelona, Ariel, 1966. I. Prieto, *Convulsiones de España. Pequeños detalles de grandes sucesos*, México, Oasis, 1967-1969 (3 vols.). J. M. Gil Robles, *No fue posible la paz*, Barcelona, Ariel, 1968 (contestado por J. Chapaprieta, *La paz fue posible: memorias de un político*, Barcelona, Ariel, 1971). M. Azaña, *Obras completas*, México, Oasis, 1966-1968 (4 vols.)

81.-Seguiremos un orden alfabético de autores y sus obras más representativas en su edición en español: J. Bécarud, *La Segunda República española, 1931-1936*, ensayo de interpretación, Madrid, Taurus, 1967; del mismo autor, *Los intelectuales españoles ante la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1978. M. Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979. G. Brenan,

El laberinto español: antecedentes sociales y políticos de la Guerra Civil, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1985. P. Broué y É. Témime, *La Revolución y la Guerra de España*, México, FCE, 1977. R. Carr y otros, *Estudios sobre la República y la Guerra Civil española*, Barcelona, Ariel, 1973. S. Ellwood, *Prietas las filas: historia de Falange Española, 1933-1983*, Barcelona, Crítica, 1984. G. Jackson, *La República española y la Guerra Civil*, Barcelona, Crítica, 1976 (1^a ed. de 1965). E. Malekakis, *Reforma Agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1971. J. Maurice, *La reforma agraria en España en el siglo XX (1900-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1978. L. Morlino, *Dalla democrazia all'autoritarismo. Il caso spagnolo in prospettiva comparata*, Bolonia, Il Mulino, 1981.

82.-O. Ruiz-Manjón, "La Segunda República española... cit.", pp. 289-290.

83.-También con criterios alfabeticos: J. Avilés Farré, *La izquierda burguesa en la II República*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985. M. Cabrera, *La patronal ante la II República: organizaciones y estrategia, 1931-1936*, Madrid, Siglo XXI, 1983. M. Contreras, *El PSOE en la II República: organización e ideología*, Madrid, CIS, 1981. G. Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la Guerra Civil*, Madrid, Siglo XXI, 1983. R. Cruz, *El Partido Comunista de España en la Segunda República*, Madrid, Alianza, 1987. E. Espín, *Azaña en el poder: el partido de Acción Republicana*, Madrid, C.I.S., 1980. M. C. García Nieto, J. M. Donézar, *La Segunda República*, Madrid, Guadiana, 1974, 2 v. J. Gil Pecharromán, *Renovación Española. Una alternativa monárquica a la Segunda República*, Madrid, Universidad Complutense, 1985. A. Hernández Lafuente, *Autonomía e integración en la Segunda República*, Madrid, Encuentro, 1980. A. Jiménez Eguizábal, *La inspección de Primera Enseñanza en la Segunda República (1931-1936)*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1984. S. Juliá, *Orígenes del Frente Popular en España (1934-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1984. A. Molero Pintado, *La Reforma educativa de la Segunda República española, Primer Biénio*, Madrid, Santillana, 1977. P. Pagés, *El movimiento trotskista en España (1930-1935): la izquierda comunista de España y las disidencias comunistas durante la Segunda República*, Barcelona, Península, 1977. M. Pérez Galán, *La enseñanza en la Segunda República española*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975 (Edicusa, 1977 y reed. 1989). De M. Ramírez, *Los grupos de presión en la Segunda República*, Madrid, Tecnos, 1969; *Las reformas de la II República*, Madrid, Túcar, 1977 y la selección de sus *Estudios sobre la II República española*, Madrid, Tecnos, 1975. O. Ruiz Manjón, *El partido republicano radical*, Madrid, Tebas, 1976, y este mismo autor coordinó el volumen XVII de *Historia General de España y América* (Madrid, Rialp, 1986), dedicado a la Segunda República y la guerra. M. Samaniego Boneu, *La política educativa de la Segunda República durante el bienio azañista*, Madrid, CSIC, 1977. J. Tusell Gómez, *Los Constituyentes de 1931: unas elecciones de transición*, Madrid, C.I.S., 1982, y *Las elecciones del Frente Popular en España*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1969. Asimismo, los aspectos políticos fueron el argumento para que el italiano Leonardo Morlino trazara, desde una perspectiva comparada, el paso de la democracia al autoritarismo.

84.-S. G. Payne, *Falange, historia del fascismo español*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1965; del mismo autor, *The Spanish revolution*, Nueva York, Weidenfeld/ Nicolson, 1970 (ed. española, *La revolución española*, Barcelona, Ariel, 1972); y *La revolución y la guerra civil española*, Madrid, Júcar, 1976. R. Robinson, *The origins of Franco's Spain. The right, the Republic and Revolution, 1931-1936*, Newton Abbot, 1970 (trad. esp. *Los orígenes de la España de Franco: derecha, República y Revolución, 1931-1936*, Barcelona, Grijalbo, 1975). R. Salas Larrazábal, *Pérdidas de la Guerra*, Barcelona, Planeta, 1977; e *Historia del Ejército Popular de la República*, Madrid, Editora Nacional, 1973, 4 vols. P. Preston, *La destrucción de la democracia en España. Reacción, reforma y revolución en la II República*, Madrid, Turner, 1978 (nueva edición en Barcelona, Grijalbo Mondadori, 2001). M. Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931-1933)*, Madrid, Siglo XXI, 1982. Á. Viñas, *El oro de Moscú. Alfa y omega de un mito franquista*, Barcelona, Grijalbo, 1979; y *La Alemania nazi y el 18 de julio. Antecedentes de la intervención alemana en la guerra civil española*, Madrid, Alianza, 1977. D. Pike, *Les Francais et la guerre d'Espagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975. J. F. Coverdale, *Italian intervention in the Spanish civil War*, Princeton University, 1975; ed. española *Intervención fascista en la Guerra Civil Española*, Madrid, Alianza, 1979.

85.- M. Tuñón de Lara tiene una obra de síntesis (*La Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, 1976) y otra sobre aspectos más concretos (*Tres claves de la Segunda República: la cuestión agraria, los apa-*

ratos del estado, Frente Popular, Madrid, Alianza, 1985).En cuanto a los Coloquios de Historia Contemporánea de España de Segovia, cuya edición estuvo al cuidado de J. L. García Delgado, destacan el IIIº (*La Segunda República española: el primer bienio*) y el IVº (*La Segunda República española: bienio rectificador y Frente Popular, 1934-1936*) publicados por Siglo XXI en 1987 y 1988, respectivamente.

86.-Entre otros, y en orden alfabético de autores, se podrían seleccionar los siguientes trabajos, aunque no es una recopilación completa: J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta en la Segunda República, 1931-1939*, Murcia, Gráficas Muelas, 1978. F. Ayala Vicente, *Partidos y élites político-sociales en la provincia de Cáceres durante la Segunda República (1931-1936)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002. J. Barril Pelegri, *Les comarques de LLeida durant la Segona República (1930-1936)*, Barcelona, L'Avenc, 1986. F. Bermejo Martín, *La II República en Logroño: elecciones y contexto político*, Logroño, IER, 1984. A. Bermúdez, *República y Guerra Civil. Manzanares (1931-1939)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1991. A. Bosch (et al.), *Estudios sobre la Segunda República*, Valencia, ediciones Alfons el Magnánim, 1993. J. Bueno, C. Gaudio y L. Germán, *Elecciones en Zaragoza-capital durante la II República*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980. D. Caro Cancela, *La Segunda República en Cádiz. Elecciones y partidos políticos*, Cádiz, Diputación, 1987. J. D. Carrón Iñiguez, *La insurrección de octubre de 1934 en la provincia de Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1990. F. Costa Vidal, *Villena durante la Segunda República: vida política y elecciones*, Alicante, Diputación, 1989. F. Cucurull, *Catalunya, republicana i autònoma*, Barcelona, 1984. L. E. Esteban Barahona, *El comportamiento electoral de la ciudad de Guadalajara durante la Segunda República (bases demográficas, económicas e ideológicas)*, Guadalajara, Ayuntamiento, 1988. M. Ferrer Muñoz, *Elecciones y partidos políticos en Navarra durante la II República*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992. M. García Andreu, *Alicante en las elecciones republicanas, 1931-1936*, Alicante, Universidad, 1985. P. García Salmérón, *Educación y República, 1931-1936*, Cuenca, Diputación Provincial, 2003. L. Germán Zubero, *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1985. J. M. Gómez Herráez, *Voces del campo y ecos en la prensa. Problemas agrarios en Albacete durante la II República*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1988. J. J. Gómez Salvago, *La Segunda República: elecciones y partidos políticos en Sevilla y provincia*, Sevilla, Universidad, 1986. J. L. de la Granja Sainz, *Nacionalismo y II República en el País Vasco. Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca, 1930-1936*, Madrid, Siglo XXI, 1986. J. L. Gutiérrez Casalá, *La Segunda República en Badajoz*, Badajoz, Universitas Editorial, 1998. S. Hernández Armenteros, *Jaén ante la II República*, Granada, Universidad, 1988. M. P. Ladrón de Guevara Flores, *La esperanza republicana: reforma agraria y conflicto campesino en la provincia de Cíudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1993. Á. L. López Villaverde, *Cuenca durante la Segunda República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936*, Cuenca, Diputación/UCLM, 1997. A. M. Lorenzo Górriz, *Movilización popular y burguesía republicana en Castelló de la Plana, 1931*, Castellón, Ayuntamiento, 1988. J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución en Andalucía (1931-1936)*, Sevilla, Universidad, 2000. M. A. Mateos Rodríguez, *La República en Zamora (1931-1936). Comportamiento político y electoral de una sociedad tradicional*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, 1995. A. Millares Cantero, *La Segunda República y las elecciones en la provincia de Las Palmas*, Las Palmas, Guagua, 1982. M. C. Marcos del Olmo, *Voluntad popular y urnas: elecciones en Castilla y León durante la Restauración y la Segunda República (1907-1936)*, Valladolid, Universidad, 1995. C. Mir Curro, *Lleida (1890-1936): Cacicismo político y lluita electoral*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985. J. M. Molins, *Elecciones y partidos políticos en la provincia de Tarragona*, Tarragona, Diputación Provincial, 1985, 2 vol. M. J. Moreno Beteta, *Prensa, radio y cine en Ciudad Real durante la II República*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1987. F. Moreno Saez (ed.), *La prensa en la provincia de Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1994. F. Navarro Ruiz, *Crisis económica y conflictividad social. La Segunda República y la Guerra Civil en Tomelloso (1930-1940)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 2000. J. Oliver Araújo, *La II República en Baleares. Elecciones, partidos políticos (ensayo de sociología electoral balear)*, Palma de Mallorca, CSIC, 1983. P. Oliver Olmo, *Control y negociación: los jurados mixtos de trabajo en las relaciones laborales republicanas de la provincia de Albacete (1931-1936)*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1996. J. Otero Ochaña, *Modernización e inmovilismo en La*

Mancha de Ciudad Real (1931-1936). Ciudad Real, Diputación Provincial, 1993. S. de Pablo Contreras, *La Segunda República en Álava. Elecciones, partidos y vida política*, Bilbao, Universidad el País Vasco, 1989. J. M. Palomares Ibáñez, *La Segunda República en Valladolid: agrupaciones y partidos políticos*, Valladolid, Universidad, 1996. E. Pradas Martínez, *La Segunda República y La Rioja (1931-1936)*, Logroño, Cuadernos Riojanos, 1982. R. Quiroga-Cheyrouze y Muñoz, *Católicos, monárquicos y fascistas en Almería durante la Segunda República*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998. M. D. Ramos (coord.), *Nuevas perspectivas sobre la Segunda República en Málaga*, Málaga, Universidad, 1994. M. Requena Gallego, *Partidos, elecciones y élite política en la provincia de Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenenses, 199. M. Requena Gallego, *De la Dictadura a la II República. El comportamiento electoral en Castilla-La Mancha*, Cuenca, UCLM, 1993. J. Sánchez Sánchez y M. Á. Mateos Rodríguez, *Elecciones y partidos en Albacete durante la II República 1931-1936*, Albacete, 1977. P. Sánchez Delgado, *La II República en la Solana (1936-1939). II. Del bienio negro al pórtico de la guerra*, Tomelloso, Soubriet, 2003. J. A. Sancho Calatrava, *Elecciones en la II República, Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1989. R. Sepúlveda, M. Requena, *Del afianzamiento del republicanismo a la sublevación: Albacete 1931-1936*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenenses, 2005. E. Vega, *Anarquistas y sindicalistas durante la Segunda República: la CNT y los sindicatos de oposición en el País Valenciano*, Valencia, Instituto Alfons el Magnánim, 1987. M. Vilanova, *Atlas electoral de Catalunya durant la Segona República: orientació del vot, participació i abstenció*, Barcelona, Anagrama, 1986. P. Villalaim, *Las elecciones municipales de 1931 en Madrid*, Madrid, Ayuntamiento, 1987. A esta lista hay que añadir el reciente libro de F. Asensio Rubio, *La enseñanza primaria en la II República y la Guerra Civil. Ciudad Real, 1931-1939*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 2007.

87.-Las monografías importantes de estos años siguientes. J. Palafox Gámir, *Atraso económico y democracia: la Segunda República y la economía española*, Barcelona, Crítica, 1991. R. M. Capel Martínez, *El sufragio femenino en la Segunda República Española*, Madrid, horas y horas, 1992. VV.AA. *Los nacionalismos en la España de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1991. Las obras de síntesis o ensayos son, respectivamente: S. Ben-Ami, *Los orígenes de la Segunda República española: anatomía de una transición*, Madrid, Alianza, 1990. S. Payne, *La primera democracia española: la Segunda República, 1931-1936*, Barcelona, Paidós, 1995. S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995 (revista Ayer, núm. 20). De este monográfico de Ayer sobresalen las aportaciones de E. Ucelay-Da Cal ("Buscando el levantamiento plebiscitario: insurreccionalismo y elecciones, pp. 49-80), L. Arranz Notario ("Modelos de partido", pp. 81-110), S. Juliá ("Sistema de partidos y problemas de consolidación de la democracia", pp. 111-1139), P. Martín Aceña ("Problemas económicos y reformas estructurales, pp. 173-192), H. Raguer ("La cuestión religiosa", pp. 215-240) y M. Nash ("Género y ciudadanía", pp. 241-258).

88.-I. Peiró Martín "Ausente' no quiere decir inexistente...cit.", p. 20.

89.-N. Alcalá Zamora, *Memorias (segundo texto de mis memorias)*, Barcelona, Planeta, 1977. D. Martínez Barrio, *Memorias*, Barcelona, Planeta, 1983.

90.-En palabras de Martín Aceña, la economía ni trajo la República ni se la llevó. Entre los problemas políticos se citan la escasa institucionalización del sistema de partidos, la falta de consenso y el exceso de conflictividad, el escaso grado de compromiso republicano de los grandes partidos de masas (PSOE y CEDA), así como la heterogeneidad de la coalición republicano socialista, las dificultades para aceptar la preeminencia moral de las urnas por encima de la fuerza. Apenas se dedica un capítulo a uno de los lados más positivos de la República, el relacionado con los cambios que introdujo la coyuntura política republicana en una cierta revalorización del papel de la mujer (Nash).

91.-J. Tusell, *Los hijos de la sangre*, Madrid, Espasa Calpe, 1986. J. M. Cuenca Toribio, *La guerra civil de 1936*, Madrid, Espasa Calpe, 1986. P. Vilar, *La guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 1986. R. Tamames, *La guerra civil española. Una reflexión moral 50 años después*, Barcelona, Planeta, 1986. R. y J. Salas Larrazábal, *Historia general de la guerra de España*, Madrid, Rialp, 1986. P. Preston, *La guerra civil española, 1936-1939*, Madrid, Plaza y Janés, 1987. J. Andrés-Gallego, *Historia de España. España actual: la guerra civil (1936-1939)*, Madrid, Gredos, 1989, t. 13, 1. L. Suárez, *La guerra y la paz. Cincuenta años*

después, Madrid, Rialp, 1990.

92.-Respectivamente, M. Tuñón de Lara (dir.), *La guerra civil española 50 años después*, Barcelona, Labor, 1985. E. Malefakis (dir.), *La Guerra Civil de España*, Madrid, Taurus, 1986; J. Tusell y S. Payne (coords.), *La guerra civil. Una nueva visión del conflicto que dividió España*, Madrid, Temas de Hoy, 1996. S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.

93.-Valga a modo de ejemplo la controversia mantenida sobre el canovismo en *El País* (24-8-1997) por Andrés de Blas Guerrero "Un recuerdo tranquilo" (que destaca sus elementos positivos) y Antonio Elorza, "Una pasión excesiva" (que incide, más bien, en los negativos).

94.-F. Jiménez Losantos, *La última salida de Manuel Azaña*, Barcelona, Planeta, 1994.

95.-La pluma fácil y la inmensa capacidad de trabajo de este periodista y escritor (yo de su "taller") es notoria. Mientras presenta espacios diarios de radio ("La Linterna" en la COPE, por supuesto), gana premios literarios o participa en tertulias televisivas tan "sesudas" como las de María Teresa Campos, es capaz de escribir, simultáneamente sobre el cristianismo (*el legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 2002) y su fundador (*Jesús y los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona, Planeta, 2006), el Islam (*España frente al Islam: de Mahoma a Ben Laden*, Madrid, La Esfera de los libros, 2004), los sefardíes (*España frente a los judíos: Separad, del profeta Jonás a la expulsión*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006), la masonería (*Los masones: la sociedad secreta más influyente de la historia*, Barcelona, Planeta, 2005) e, incluso, el Quijote (*Diccionario de El Quijote: la obra para entender uno de los libros esenciales de la cultura occidental*, Madrid, Planeta, 2005). Que sea teólogo y doctor en Historia Antigua no le ha impedido escribir sobre el siglo XX (*Breve Historia Global del Siglo XX*, Madrid, Alianza, 1999; *La estrategia de la conspiración: las conjuras antidemocráticas del siglo XX*, Barcelona, ediciones B, 2006). Pero su mayor "éxito" lo ha tenido con sus libros sobre la República y la guerra: la represión republicana (*Paracuellos-Katyn: un ensayo sobre el genocidio de la izquierda*, Madrid, Libroslibres, 2005), las Brigadas Internacionales (Espasa Calpe, 2006), la historia militar de la guerra civil (*La guerra que ganó Franco*, Barcelona, Planeta, 2006). Dada la imposibilidad de recoger toda su producción bibliográfica remitimos a sus lectores, que son "legión", a la reciente colección de "Biblioteca César Vidal" de Planeta de Agostini.

96.-Dada la repetición de argumentos y la poca elaboración de su discurso es un autor también muy prolífico. En su discurso abundan los planteamientos maniqueos y presenta como novelesos argumentos tan caducos como los que defendían los propagandistas franquistas, de cuyas fuentes se nutre. Valgan como ejemplos los siguientes: *Los orígenes de la guerra civil* (Madrid, Encuentro, 1999), *Los personajes de la República vistos por sí mismos* (Madrid, Encuentro, 2000), *El derrumbe de la segunda república y la Guerra Civil* (Madrid, Encuentro, 2001), *Los mitos de la Guerra Civil* (Madrid, La Esfera de los libros, 2003), *Contra la mentira* (Madrid, libroslibres, 2003); *1934: comienza la Guerra Civil, el PSOE y la Izquierda emprenden la contienda* (Barcelona, Áltera, 2004). Y, por supuesto, de lo que más entiende es de la violencia terrorista, a la que estuvo presuntamente vinculado antes de experimentar ese salto ideológico tan brutal que lo ha llevado del GRAPO a la derecha más reaccionaria: *De un tiempo y un país, la izquierda violenta (1968-1978)*, Madrid, Encuentro, 2002. Últimamente, ha dado el salto a los temas de actualidad para denunciar el giro de lo que denomina "segunda transición" y la demagogia de Zapatero en *El iluminado de la Moncloa y otras plagas* (Madrid, Libroslibres, 2006).

97.-A. Bullón de Mendoza y L. E. Togores, *El Alcázar de Toledo: final de una polémica*, Madrid, Actas, 1997; y de los mismos autores, la coordinación de *Revisión de la Guerra Civil Española*, Madrid, Actas, 2001. S. G. Payne, *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

98.-En este espíritu conspirativo y negro de la masonería participan tanto el citado libro de César Vidal sobre los masones como el de L. Lavaur, *Masonería y ejército en la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, 1997.

99.-J. Casanova, "Mentiras convincentes", *El País* (14-6-2005). Entre los historiadores que se han molestado a contestar a los nuevos propagandistas franquistas está Francisco Espinosa Maestre

(*El fenómeno revisionista o los fantasmas de la derecha española [Sobre la matanza de Badajoz y la lucha en torno a la interpretación del pasado]*), Badajoz, Los libros del Oeste, 2005; más recientemente, *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 2006), directamente concernido en una polémica historiográfica con Pío Moa, César Vidal y Ángel David Martín Rubio. También Enrique Moradiellos (*1936: los mitos de la Guerra Civil...*cit.) está en esa línea de desentrañar las miserias del revisionismo. Y, desde el campo de la politología, el más beligerante es el catedrático Alberto Reig Tapia, primero con un brillante artículo ("Ideología e historia. Quosque Tandem Pío Moa" en *Sistema*, núm. 177, 2003, pp. 103-119) y, más recientemente, con su libro, titulado de manera rotunda, *Anti Moa* (Barcelona, Edicions B, 2006), en el que su desahogo contra el revisionismo va mucho más allá de las críticas feroces a Pío Moa para hacer un repaso de todas las tergiversaciones que, a su juicio, han cometido también César Vidal, Jiménez Losantos y Ricardo de la Cierva.

100.-N. Townson, *La República que no pudo ser: la política de centro en España (1931-1936)*, Madrid, Taurus, 2001. M. Ramírez, *La Segunda República, setenta años después*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. A. Egido León y M. Núñez-Balart (eds.), *El republicanismo español: raíces históricas y perspectivas de futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. De J. Gil Pecharrromán, *La Segunda República*, Madrid, Historia 16, 1989 (reeditada en 1997 en 2 v, y hay una edición de la UNED de 1995 con un texto similar pero acompañada de comentarios bibliográficos). Una nueva edición, con el subtítulo, esperanzas y frustraciones está coeditada por Temas de Hoy en 1997. Del mismo autor, *Historia de la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

101.-A. Sánchez Rodríguez, *La batalla por la escuela: el régimen educativo en la constitución de la Segunda República*, Sevilla, Fundación Genesian, 2003. M. Márquez Padorno, *La Agrupación al Servicio de la República: la acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. J. C. Mainer, *Años de vísperas. La vida de la cultura en España (1931-1939)*, Madrid, Espasa, 2006. M. D. Ramos (ed.), *República y republicanas en España*, Madrid, Marcial Pons (Revista *Ayer*, núm. 60). A. González García, *Los judíos y la Segunda República*, Madrid, Alianza, 2004. A. Martínez Ruiz, *La política del libro durante la Segunda República: socialización de la lectura*, Gijón, Trea, 2003. J. Gutiérrez Palacio (comp.), *República, periodismo y literatura*, Madrid, Tecnos, 2005. E. Satué, *Los años del diseño. La década republicana, 1931-1939*, Madrid, Turner, 2003.

102.-S. Juliá (coord.), *República y guerra en España (1931-1939)*, Madrid, Espasa, 2006. Los trabajos reunidos proceden el volumen XL de la *Historia de España* Menéndez Pidal, dirigida por J. M. Jover, Madrid, Espasa, 2004. Hay colaboraciones de Mercedes Cabrera, Octavio Ruiz Manjón, Gabriel Cardona, Enrique Moradiellos y Javier Tusell.

103.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia...* cit.

104.-J. Casanova, *República y Guerra Civil*, Barcelona/Madrid, Crítica/Marcial Pons, 2007.

105.-En el sentido que reclamaba C. Forcadell, "La fragmentación espacial en la historiografía contemporánea: la historia regional/local y el temor a la síntesis", en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 13-14, 1996, pp. 7-27.

106.-En el citado libro de E. Moradiellos, 1936... op. cit. hay un capítulo titulado "Inevitabilidad, contingencia y responsabilidades" (en especial, pp. 68-72) que clarifica bastante este aspecto.

107.-E. Ucelay, "El recuerdo imaginario... cit."

108.-Respectivamente, S. G. Payne, *El colapso de la República...*cit. y R. Cruz, *En el nombre del pueblo...*cit.

109.-Ch. Ealham, M. Richards (eds.), *The splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, CUP, 2005 (Para nuestro tema interesan especialmente los capítulos firmados por Mary Vincent, "'The keys for the kingdom': religious violence in the Spanish Civil War, July-August 1936", 68-89; y por Michael Richards, "'Presenting arms to the Blessed Sacrament': civil war and Semana Santa in the city of Málaga, 1936-1939", pp. 196-222).

110.-B. Bennassar, *El infierno fuimos nosotros: la guerra civil española (1936-1942)*, Madrid, Taurus, 2005. H. Graham, *La república española en guerra (1936-1939)*, Barcelona, Debate, 2006; de la misma

autora es también *El PSOE en la Guerra Civil: poder, crisis y derrota (1936-1939)*, Barcelona, Debate, 2005 y *Breve historia de la guerra civil*, Madrid, Espasa Calpe, 2006. A. Beevor, *La guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 2005. P. Preston, *La guerra civil española*, Madrid, Debate, 2006.

110.-J. M. Cuenca Toribio, "La Iglesia española durante la II República", en *Primeras Jornadas, Niceto Alcalá Zamora y su época*, Priego de Córdoba, Ayuntamiento, 1996, pp. 163-164.

111.-José Luis Ledesma ("El 1936 más opaco: las violencias en la zona republicana durante la guerra civil y sus narrativas", en *Historia Social*, núm. 58, 2007, p. 153) cuantifica la literatura propagandística del bando vencedor en el 96% de las 489 publicaciones aparecidas entre 1936 y 1975 sobre este tema.

112.-Aunque fue requisada y destruida la obra (*La Iglesia en España ayer y mañana*, Madrid, 1968), se conservó un ejemplar en la abadía de Montserrat. Un resumen de la misma, con los diferentes protagonistas entrevistados, puede verse en H. Raguer, "La cuestión religiosa", en S. Julió (ed.), *Política en la Segunda República...* cit., pp. 215-216.

113.-La denominación de "historia eclesiástica" resulta poco afortunada porque, en realidad, es difícil definir de manera apropiada una especialidad que se ocupa tanto del análisis de la institución eclesiástica, como del complejo mundo de la religiosidad, las organizaciones de apostolado, su peso social así como de las múltiples relaciones entre la experiencia religiosa y política o los procesos de modernización y de nacionalización.

En España es una parcela del quehacer histórico muy retrasada respecto a la elaborada en Francia, Italia, Alemania o Gran Bretaña. Incluso, frente a la notoria renovación observada en el panorama historiográfico español en diversos ámbitos, el panorama de la historia eclesiástica ha quedado más desvaído, pues los estudios sobre la Iglesia contemporánea en España han adolecido de una situación de debilidad y retraso, según reconoció hace unos años uno de los más reputados especialistas españoles en la materia, el catedrático José M. Cuenca Toribio, "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance a finales de siglo", en *Hispania Sacra*, núm. 103, 1999, pp. 355-383 (sobre las causas, pp. 356-357). Este historiador andaluz trazó un panorama muy pesimista que en ningún caso creía se debiera a la falta de mecenas o espónsores (nunca menores que en otras ramas humanísticas), sino más bien a la deficiente estrategia investigadora y al arcaísmo de las técnicas aplicadas, así como al ostracismo en que se ha mantenido esta materia en los ambientes de vanguardia universitarios. Pedro Carasa (en el prólogo al libro de E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio. Iglesia y control social en el siglo XX*, Valladolid, Ámbito, 2002) ha resaltado las inercias que se han mantenido y las dificultades para que los propios eclesiásticos admitan dejar de monopolizar una disciplina muy vinculada a las sacrerías que necesariamente debe pasar a los departamentos universitarios. Pese a todo, no se puede negar una cierta renovación, con las limitaciones que se quieran señalar, en el ámbito de la historia eclesiástica.

En realidad, el propio Cuenca Toribio ha sido uno de los renovadores de la historia eclesiástica. Entre su amplia obra, se pueden destacar los siguientes títulos: *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*, Madrid, 1973; sus *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea, 1833-1985* (Madrid, Alhambra, 1985) y sus *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo* (el v. IV ha aparecido en 2005, publicado por la Universidad de Córdoba); y para la Segunda República interesa especialmente su libro *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustración?, 1870-1977*, Madrid, 2000.

También hay que destacar, dentro de los renovadores de la historiografía eclesiástica en nuestro país, a José Andrés-Gallego, primer rector de la universidad católica de Ávila y director desde 1986 de la revista *Hispania Sacra* (en cuyo número 106 del año 2000 se recogieron las actas del I Congreso Internacional de Historia de la Iglesia Española y del mundo hispánico); de este último autor destacan su pionera obra sobre *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, 1975; *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984 y *¿Fascismo o Estado católico?: ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, 1997; y, en colaboración con A. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea, 1800-1937*, Madrid, 1999, 2 v. y con Pazos y L. de Llera, en *Los españoles entre la religión y la política: el franquismo y la democracia*, Madrid, 1996.

114.-Pedro Carasa (E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio...* cit., p. 11) ha propuesto rotular una serie de terrenos poco cultivados "tales como el palio, el púlpito, el confesionario, las hojas parroquiales, los boletines eclesiásticos, las publicaciones de instituciones eclesiásticas docentes y científicas de la Iglesia, las visitas pastorales, las misiones populares, las campañas de devoción pública, las acciones masivas de religiosidad, la veneración de nuevos ritos y héroes religiosos, la creación de mártires, la proliferación de grandes concentraciones, congresos, procesiones, la entronización de Cristo Rey en los hogares y la consagración de su imagen en el país, los cursillos de cristiandad, la movilización de la familia cristiana, la resurrección de prácticas de religiosidad barroca como el Rosario, el Viacrucis, la confusión entre las autoridades civil y religiosa en las comunidades rurales...."

115.-De V. M. Arbeloa destaca su *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz* (Barcelona, 1971) y *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba, 1976, así como su magna obra, junto a M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i estat durant la Segona República espanyola 1931/1936*, Barcelona, L'Abadía de Montserrat, 1971-1986. De F. de Meer, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, EUNSA, 1975. Entre los artículos especializados más pioneros son de obligada referencia los muy esclarecedores, aunque poco citados, de M. Tuñón de Lara ("Política eclesiástica durante la segunda república española", en *Revista de Fomento Social*, 1977, pp. 261-278) y A. Fernández García ("La Iglesia ante el establecimiento de la II República", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 5, 1984, pp. 215-237; y "La Iglesia española y la Guerra Civil", en *Studia Historica*, III, núm. 4, 1985, pp. 37-75), así como los firmados por V. Palacio Atard ("La Segunda República y la Iglesia", en *Cinco historias de la República y de la Guerra*, Madrid, Editora Nacional, 1973), F. García de Cortázar ("La Iglesia imposible de la Segunda República", en *Revista de Estudios Políticos*, 1983, pp. 295-311) y J. R. Montero Gibert, ("La CEDA y la Iglesia en la Segunda República española", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 31-32, 1983, pp. 101-119; y "España ha dejado de ser católica": la política religiosa de Azaña", en *Historia contemporánea*, núm. 6, 1991, pp. 145-157). Del monje montserratino H. Raguer i Sunyer deben mencionarse varias obras: *La España y la Cruz. La Iglesia 1936-1939*, Barcelona, 1977; *El Vaticano y la Guerra Civil*, Barcelona, 1982; *Divendres de Passió. Vida i mort de Manuel Carrasco y Hormigüera*, Montserrat, 1984; *Salvador Rial, Vicari del Cardenal de la Pau*, Barcelona, 1993; *La pòlvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001; y como aproximación al conflicto político-religioso de la Segunda República resulta muy esclarecedor y novedoso su capítulo sobre "La cuestión religiosa... cit.", pp. 215-240. Sobre la gestión del cardenal Gomá se ha estudiado básicamente el período de la guerra. En este sentido destacan los libros de A. Álvarez Bolado (*Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995) y el de M. L. Rodríguez Aísa (*El cardenal Gomá y la guerra de España: aspectos de la gestión pública del Primado, 1936-1939*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1981). V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990 (existe una edición en la misma línea, aunque más reciente, *La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, 2000). De este mismo autor hay que destacar también la dirección del libro sobre *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid, BAC, 1979, un manual básico en cuya elaboración participaron algunos de los mejores especialistas del momento y en el que el propio Cárcel escribió varios capítulos de manera bastante atinada, si bien las páginas referidas a la República y, en especial, a la Guerra Civil ("La Iglesia en la II República y en la guerra civil, 1931-1939, pp. 363-394) son muy parciales.

116.-E. Berzal de la Rosa, "La Historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica", en *Antológica Annuia*, núm. 44, 1997, pp. 633-674. Cit. en M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica en la Segunda República", en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2003, pp. 7-8 y 43 de la edición electrónica (<http://publicaciones.ua.es/files-publi/pdf/15793311RD24785515.pdf>).

117.-H. Raguer, "La cuestión religiosa... cit.", p. 220.

118.-F. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990; de la misma autora británica, y centrándose en los años treinta, destaca su ensayo "La

Cruzada de la Iglesia contra la República", en P. Preston, *Guerra y revolución en España 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1986. A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992. W. J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

119.-Respectivamente, G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993, 2 v. F. Martí Gilabert, *Política religiosa de la Segunda República española*, Pamplona, EUNSA, 1998. M. Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; y como complemento del libro anterior e inicio de su consagración como escritor de masas está su reciente trabajo *El camino a la democracia en España, 1931 y 1978* (Gota a Gota, 2005), que abunda en los errores de la etapa republicana y los contrapone a la exitosa Transición.

120.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1888-1957*, Barañáin, EUNSA, 2004. Este libro (cuyo prólogo, firmado por Gonzalo Redondo, resulta más propio de un teólogo que de un historiador) no contiene todos los papeles, como el propio autor confiesa a su pesar, pero aporta una información mucho más completa y actualizada que el ya clásico y divulgativo de R. Garriga, *El cardenal Segura y el nacional-católicismo*, Barcelona, Planeta, 1977.

121.-J. Andrés-Gallego y A. M. Pazos, *Archivo Gomá, documentos de la guerra civil*, Madrid, CSIC, 2001-2005, 8 v.

122.-Carlos García de Andoin, "La cuestión religiosa en la Segunda República", (publicado en *ABC*, 12-12-2006 y *El País*, 14-12-2006).

123.-H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, pp. 51-53.

124.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República", en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, núm. 12, 1999, pp. 179-224. Ésta es la tesis que desarrolla dicho autor en un recentísimo libro titulado *Iconoclastia (1936-1939): la ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad, 2007.

125.-A. Moreno Juste, "España en el proceso de integración europea", en R. M. Martín de la Guardia y G. A. Pérez Sánchez (coords.), *Historia de la integración europea*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 169-170.

126.-M. Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia... cit.*

127.-M. Gauchet, *La condition historique. Etreien avec F. Azquvi et S. Piron*, Paris, Stock, 2003, p. 85.

128.-Porque no se pueden meter en el mismo saco a cardenales tan diferentes como Segura o Gomá, por un lado, y Vidal i Barraquer, por otro; o a políticos de la derecha como el cedista Giménez Fernández y el monárquico Goicoechea; ni siquiera a socialistas como Fernando de los Ríos o Jiménez de Asúa, por otro; tampoco a republicanos de izquierda como Azaña o Álvaro de Albornoz.

129.-P. Salomón Chéliz (*Anticlericalismo en Aragón, protesta popular y movilización política, 1900-1939*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, p. 141) se hace eco de las críticas de los sectores más radicales del anticlericalismo republicano (radicalsocialistas) y obreristas (anarquistas), que acusaban al Gobierno republicano-socialista de condescendencia y debilidad respecto a los clérigos y, por tanto, de rebajar las expectativas anticlericales en materia religiosa.

130.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada... cit.;" *Iconoclastia... cit.*

131.-Respectivamente, W. J. Callahan, *La Iglesia católica... cit.*, pp. 240-241 y J. M. Cuenca Toribio, *Relaciones Iglesia-Estado...*, p. 39. Vid. M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica... cit.", pp. 38-39.

132.-G. Suárez Pertierra, "El laicismo de la constitución republicana", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión... cit.*, pp. 83-84.

133.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.* Sobre las revoluciones culturales de la URSS, Portugal, México y Francia, vid. pp. 44-46.

134.-Una de las primeras medidas del ministro de Instrucción Pública, Marcelino Domingo, fue dejar sin efecto la obligación de la enseñanza religiosa para los maestros (decreto de 6 de mayo

de 1931, aunque una circular de 13 de mayo de 1931 aclaraba que los padres podrían solicitarla y, en este caso, el cura o el maestro podrían decidir, voluntariamente en este último caso, su impartición). Pero fue, sobre todo, en la etapa de Fernando de los Ríos cuando, en aplicación de la constitución de 1931, las interrelaciones fueron mayores, en especial a consecuencia de la disolución de la Compañía de Jesús (23 de enero de 1932) y de la aplicación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas (2 de junio de 1933), que obligaba a sustituir la enseñanza religiosa. Para comprender mejor la relación entre las cuestiones religiosa y educativa, y, en especial, del enfrentamiento entre autoridades civiles y eclesiásticas, por un lado, y en el propio seno de la sociedad, Vid. M. Moreno Seco, *Conflictivo educativo y secularización en Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Institut de Cultura Juan Gil Albert, 1995 y, más recientemente, "La política religiosa y la educación laica...cit.". Unos libros ya clásicos y críticos sobre el tema son los de M. Pérez Galán, *La enseñanza en la Segunda República...cit.*, M. Samaniego Boneu, *La política educativa de la segunda república durante el bienio azañista...cit.*, A. Molero Pintado, *La reforma educativa de la Segunda República...cit.* y C. Lozano Seijas, *Política educativa de la Segunda República española*, Barcelona, Universidad, 1979. Es de obligada consulta, por su aparato legislativo, el recopilado por Molero Pintado, A. (ed). *La educación durante la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*, Madrid, MEC, 1991. De este mismo autor, "laicismo y enseñanza durante la Segunda República española", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, pp. 141-164.

135.-M. Samaniego Boneu, *La política educativa... cit.*, en especial p. 384. En realidad, el institucionismo representa un proyecto antagonista del catolicismo social pero era "neutral" desde el punto de vista educativo; no exactamente laico, sino de un cristianismo "liberal", "sin Iglesia", partidario de la religión natural; no eran demócratas ni socialistas, sino organicistas. Su obra, en opinión de P. C. González Cuevas ("La guerra civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos, 1898-1936", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, 48-52) resultó más fructífera que la de los católicos y su influencia dio origen a la Junta de Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, el Centro de Estudios Históricos, etc.

136.-R. Llopis, *Hacia una escuela más humana*, Madrid, Editorial España, 1934; edición facsímil a cargo de Á. L. López Villaverde, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

137.-Vid. F. Lannon, "La Cruzada de la Iglesia contra la República", en P. Preston (recop.), *Revolución y guerra en España 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 41-58.

138.-Especialmente interesantes son sus secciones de "Nunciatura de Madrid" (que contiene la correspondencia del nuncio con los obispos), "Secretaría de Estado" y "Congregación de Asuntos Eclesiásticos extraordinarios". Hilari Raguer, Alfonso Botti y Vicente Cárcel Ortí, entre otros, se encuentran en la actualidad trabajando en dicha documentación. Éste último ha publicado una breve información sobre el mismo, V. Cárcel Ortí, "El Archivo Secreto Vaticano hasta el fin del pontificado de Pío XI", en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 16, 2007, pp. 383-390.

2. EL MARCO CONCEPTUAL

1.-Reprod. en V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, p. 251.

2.-J. de la Cueva Merino y F. Montero García, "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, p.101-119.

3.-Para el caso francés, vid. B. Pellistrandi, "Clericalismo y anticlericalismo en Francia ¿Una denominación de origen?", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, p. 25; también en este país vecino, el anticlericalismo ha sido mucho más y mejor tratado que su antónimo, (pp. 31 y 37). En el español, así lo ha corroborado un autor tan alejado de defender posturas anticlericales como J. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional 1975, pp. 164 y 511.

4.-El anticlericalismo, por ejemplo, empezó siendo un concepto peyorativo empleado por el

clero antiliberal, como apunta certeramente J. S. Pérez Garzón, "Curas y liberales en la revolución burguesa", en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*. Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 67.

5.-R. Rémond, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985, pp. 3-16.

6.-Un reciente balance y completa bibliografía puede verse en J. de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en España: un balance historiográfico", en B. Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.

7.-Entre las excepciones más recientes, cabe mencionar el pequeño ensayo de Joan Bada Elías, *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, B.A.C., 2002, p. 27. O las monografías (fruto por lo general de tesis doctorales) que estudian la confrontación entre cléricales y anticlericales en Valencia, Málaga, Zaragoza y Cantabria, las cuales debemos, respectivamente, a R. Reig (*Blasquistas y cléricales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986), E. de Mateo Avilés (*Anticlericalismo en Málaga, 1874-1923*, Málaga, 1990), J. de la Cueva Merino (*Clericales y anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1875-1923*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994) y P. Salomón Cheliz (*Anticlericalismo en Aragón... cit.*).

8.-Esta es la idea central de la que parten los autores del libro coordinado por E. Laparra y M. Suárez (eds.), *El anticlericalismo... cit.*, p. 15.

9.-R. Fandiño, "Logroño, 1936. La quema de conventos, mitos y realidades de un suceso anticlerical", en *Hispania Nova*, núm. 2, 2001-2002, pp. 1-2, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/026/fandiño1.htm>

10.-Respectivamente, J. Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980. M. Delgado Ruiz, cuya trilogía consta de los siguientes títulos: *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992; *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993; y, más recientemente, *Luces iconoclastas: anticlericalismo y espacio ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001. Y de A. Reig Tapia, *Violencia y terror: estudios sobre la guerra civil española*, Madrid, Akal, 1990.

11.-Respectivamente, V. M. Arbeloa, *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, 1973; del mismo autor, *¿Una constitución democrática?: (la Constitución española de 1931)*, Madrid, Mañana, 1977; e *"Iglesia y república: diálogo imposible"*, en *Historia 16*, núm. 60, 1981, pp. 70-77. J. Álvarez Junco, "El anticlericalismo en el movimiento obrero", en *Octubre del 34. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, 1985, pp. 283-300. Especial interés tienen el número 27 de *Ayer* a cargo de R. Cruz (*El anticlericalismo... cit.*) y la síntesis editada por E. La Parra López y M. Suárez Cortina (*El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998). Para las monografías locales, vid. nota 5. Las disputas de secularización y confesionalidad han sido objeto de un estudio coordinado por M. Suárez Cortina que amplía su interés al ámbito estatal (*Secularización y laicismo en la España contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, Santander, 2001.). En el tema del anticlericalismo no podían quedarse al margen eclesiásticos como M. Revuelta (quien ha recopilado una serie de textos significativos en la colección Ariel Practicum bajo el título *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, 1999).

12.-A. D. Martín Rubio, propuso una nueva metodología para el estudio de la violencia anticlerical en su artículo sobre "La persecución religiosa de 1936-1939: estado de la cuestión y propuestas historiográficas", en *Hispania Sacra*, núm. 99, 1997, pp. 43-71. Pero, se ha convertido en un autor mediático merced a su libro *Paz, piedad, perdón... y verdad. Estudio definitivo sobre la represión en las zonas de la guerra civil*, Madridejos, 1997, con prólogo de Pío Moa, donde niega la política de exterminio contra el enemigo planificada por el ejército franquista en su avance desde Sevilla a Extremadura.

13.-Sobre el concepto de "multitud", vid. el ya clásico trabajo de G. Rudé (*La multitud en la historia: estudio de los disturbios en Francia e Inglaterra 1730-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971), que propone descartar el concepto de muchedumbre como "turba" (por sus connotaciones desdorosas) así como estereotipos románticos ("pueblo") o marxistas ("clase obrera").

También se refiere a la multitud preindustrial E. J. Hobsbawm, en su también clásico *Rebeldes primitivos... cit.* (pp. 149-166) aunque este historiador británico hace sinónimos "turba" y "muche-

dumbre"; para Hobsbawm, la "turba clásica" es un fenómeno social "prepolítico" formado por desheredados urbanos (lo que algunos autores denominan populacho o "bajo pueblo") que, mediante la acción directa (motín o rebelión) no busca subvertir el orden social sino que se mueve por fines más concretos (contra el hambre y el paro). Sin embargo, los nuevos movimientos revolucionarios (jacobino, nacional o socialista) podrán absorberlos para sus fines revolucionarios hasta que se demuestre su poca capacidad para ir más allá de objetivos inmediatos y su ausencia de disciplina. En este último sentido, en una sociedad que se va industrializando, será utilizado por ejemplo por la demagogia populista y anticlerical de Lerroux, que saca a la calle a hombres del barrio chino de Barcelona durante la Semana Trágica.

No obstante, actualmente sirven poco ya las distinciones entre "primitivo/moderno", "preindustrial/industrial", "prepolítico/político" (Vid. J. Casanova, "La recuperación de lo marginal.... cit."). En nuestro trabajo, usaremos, como sinónimos los términos "multitud", "pueblo-turba", "masa social" y "muchedumbre", aún siendo conscientes de sus limitaciones y problemas conceptuales, para referirnos a las masas urbanas de extracción social baja, la "gente común", poco disciplinadas, ya ideologizadas aunque de manera poco precisa, con objetivos muy concretos e inmediatos, que inician las movilizaciones anticlericales y protagonizan diferentes episodios violentos en diferentes momentos y lugares de la España contemporánea.

14.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*, Zaragoza, P.U.Z., 2000, pp. 11.

15.-La "teoría de la privación relativa" pone el énfasis en la discrepancia entre las expectativas de la gente y lo que la realidad les ofrece; si en sus primeras formulaciones, se vinculaba al sentimiento de frustración en sectores marginales, y por tanto, en un ámbito más social y económico, se fue reorientando posteriormente hacia todo tipo de privación, también por motivos más de índole política o por no ver satisfechas sus aspiraciones y anhelos, lo que permite asimismo aplicarla para los casos en que la acción colectiva está integrada también por individuos de todo tipo de condición social, también de clase media y, por tanto, que no la plantean como revueltas del hambre. El paradigma de la "elección racional", elaborado por Charles Tilly, lejos de plantearlo como una anomalía irracional, vincula la acción colectiva con la lucha por el poder puesto que violencia y poder están interconectados; para ello, deben confluir intereses compartidos, el control de recursos y estrategias, un grado notable de organización y la existencia de oportunidades políticas. Este modelo explica el compromiso político de los individuos por la expectativa de un provecho particular (interés racional particular), no en los sentimientos de privación, y está supeditada a la esperanza de unas ventajas que superen los inconvenientes previstos. En los Estados Unidos, junto a la anterior, se ha propuesto también el llamado modelo de la "movilización de recursos", que desplaza el centro de interés hacia las organizaciones que dirigen el movimiento social, dando protagonismo a las minorías emprendedoras que saben manejar el descontento social y despreciando el posible contenido político o ideológico de los movimientos. Como éste último tiene difícil aplicación en Europa, los sociólogos europeos apuestan más por la teoría de las "identidades colectivas", que prioriza el valor de los vínculos ideológicos y de los factores identitarios que unen a sus miembros activos y explica el desafío a los valores consensuados de la sociedad occidental y la adopción de nuevas tácticas y estructuras organizativas. Vid. J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Buenos Aires, Paidós, 1994; Charles Tilly, "Collective violence in european perspective", en F. I. Genstein y N. Polsby (eds.), *Handbook of political science*, Reading, Addison-Wesley, 1974, pp. 342-351; del mismo autor, *From Movilization to Revolution*, N. York, Random House, 1978; y junto a Louyis y R. Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, especialmente, pp. 279-291). Sobre la teoría de las identidades colectivas, vid. el monográfico de *Zona Abierta*, núm. 69, 1994, con artículos, entre otros, de J. C. Jenkins, ("La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales", pp. 5-49), A. Pizzorno ("Identidad e interés", pp. 135-152) y A. Melucci ("Asumir un compromiso", pp. 153-180). Una reflexión y puesta al día de estas teorías en J. Casanova ("La recuperación de lo marginal: cambio social, protesta y movimien-

tos populares", en *Príncipe de Viana*, anexo 16, 1992, pp. 607-617) y de algunos discípulos suyos: José Luis Ledesma (*Los días de llamas de la revolución: violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra civil*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2003, pp. 37-42) y Carlos Gil Andrés (Echarse a la calle... cit. pp. 427-428.

16.-R. Remond: "Anticlericalism: some reflections by way of introduction", en *European Studies Review*, vol. 13, núm. 2, 1983, p. 121.

17.-J. S. Pérez Garzón, "Curas y liberales...cit.", p. 68.

18.-El diccionario panhispánico de dudas admite la entrada "iconoclastia" a partir de la voz "iconoclasta" e "iconoclasia". No obstante, en el ámbito de las ciencias sociales, "iconoclasta" se utiliza en un sentido más amplio que lo hace la RAE en el Diccionario de la Lengua Española (en su primera acepción, "se dice del hereje del siglo VIII que negaba el culto debido a las sagradas imágenes, las destruía y perseguía a quienes las veneraban") y la "iconoclastia" es algo más que la "iconoclasia" (que define el Diccionario panhispánico de dudas como "doctrina religiosa que rechaza el culto a las imágenes sagradas" y "actitud de los que rechazan la tradición heredada y la autoridad de las figuras que la representan"). En lo sucesivo, nos referiremos al término "iconoclastia" en su sentido más etimológico de kláisis ("rotura, acción de romper") y la acepción de representación o símbolo de eikón, -ónos. Por tanto, se incluirán en el mismo no sólo la destrucción de imágenes religiosas, sino la profanación o agresión contra los objetos de culto y el espacio que los alberga y representa su poder.

19.-M. Delgado Ruiz, "Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939", en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo...cit.*, pp. 149-180. Esta tesis ya la había defendido en su *La ira sagrada...cit.*, en especial pp. 50-52. En cuanto a la fundamentación misógina del anticlericalismo, vid. su *Palabras de otro hombre...cit.* Este autor, lejos de demonizar el anticlericalismo, lo explica en una clave cultural y desde un punto de vista básicamente ritual, lo que, a su juicio, explica su carácter desmesurado e irracional. Ahora bien, desde su particular reduccionismo vincula el anticlericalismo legislativo con el popular y éstos con el capitalismo, por ser la Iglesia incompatible con la modernización.

20.-D. Castro Alfín, "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical, en Rafael Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y morilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97.

21.-J. S. Pérez Garzón ("Curas y liberales...cit.", pp. 68 y 99-100) ha explicado que la violencia anticlerical, iniciada en el contexto de una revolución (liberal) y una guerra civil (carlista), no acompañó la asonada de 1854 (pues el proceso desamortizador había dado un golpe tremendo al clero regular) pero regresó cuando la Reina Madre había restaurado el poder del clero y de las congregaciones religiosas convirtiéndolo, de nuevo, en un nuevo símbolo de opresión.

22.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", p. 1 (2^a parte).

23.-P. Salomón Cheliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 275-276 y, en general, todo el epígrafe 4.5

24.-M. Revuelta, *El anticlericalismo español...cit.* Del mismo autor, "La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo", en J. L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, siglo XXI, 1991.

25.-P. Salomón Cheliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, en especial el cap. 2. "La ideología anticlerical", pp. 81-168. La crítica al clero, que se aborda como un instrumento de salud pública, abarcaba tanto al regular (a la tradicional denuncia de su holganza, pereza, riqueza y deslices sexuales se sumaban ahora otros argumentos, como la fanatización de las conciencias a través de la enseñanza clerical o, incluso, la competencia desleal de los productos elaborados en los conventos respecto al pequeño artesano y comerciante), como al secular (tanto por su traición moral al Evangelio como por su labor pastoral fuera del templo). La crítica a la Iglesia se concebía desde la distancia moral entre la doctrina (basada en la pobreza de Cristo) y la práctica (riqueza y boato eclesiásticos) y sus injerencias políticas. Respecto a la religión, se encuentran diferencias entre los sectores del anticlericalismo.

calismo más moderado (que distinguían la verdadera religión del fanatismo religioso) y los más radicales (que deslegitimaban la religión como guía moral de la sociedad). Pero, más allá de la reforma eclesiástica en sí, la ideología anticlerical alumbraba un propósito transformador del orden sociopolítico de la Restauración y, por consiguiente, la crítica se dirigía hacia el orden católico, esto es, las injerencias de la Iglesia en el ámbito político (connivencias con una monarquía clerical), su legitimación de un orden socioeconómico injusto y su opresiva presión socio-ideológica.

26.-P. Salomón Cheliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 244-259.

27.-M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo, irreligiosidad y práctica religiosa en la Margen Izquierda, 1900-1937", en L. Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999, pp. 262-263.

28.-J. de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil", en E. La Parra y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo...*, p. 253.

29.-V. M. Arbeloa, *Socialismo y anticlericalismo...*cit., en especial, pp. 104-152.

30.-G. Lorenzo Salas, *Clericalismo o Sacro Imperio: patologías estructurales de la Iglesia*, Gijón, 1999., pp. 53 y ss.

31.-Á. L. López Villaverde y J. de la Cueva Merino, "A modo de introducción: reflexiones en torno al clericalismo y al asociacionismo católico", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo...* cit., p. 22.

32.-R. Reig, *Blasquistas y clericales...* cit., pp. 63-67.

33.-Á. L. López Villaverde, "El impacto del 'desastre del 98'... cit., pp. 456-457.

34.-S. Martínez Sánchez, "Los papeles perdidos...cit.", pp. 63-65 y 73.

35.-Pedro Segura fue obispo titular de Polonia desde 1916 y fue ascendiendo desde el modesto obispado de Coria hasta los arzobispados de Burgos y Toledo durante los años veinte, para regresar después de su expulsión en 1931, como arzobispo de Sevilla ya en el franquismo.

36.-S. Martínez Sánchez, "Los papeles perdidos...cit.", pp. 95-96.

37.-Vid. P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", pp. 42-46.

38.-La adoración al Corazón de Jesús, de origen jesuitico, se había convertido en una de las referencias de las nuevas formas de culto más ligadas a la ostentación y, por tanto, más alejadas a la religiosidad más íntima, por lo que vino a centrar las críticas más duras del anticlericalismo.

39.-Se trata de un término complejo de perfilar. Alfonso Álvarez Bolado (*El experimento del nacional-católicismo 1939-1975*, Madrid, 1976) fue el primer autor que se atrevió a tratarlo de manera exhaustiva, definiéndolo desde la perspectiva de una teología política (basada en la nostalgia y la idealización de un pasado con relaciones privilegiadas entre la Iglesia y el Estado) que había impedido la modernización del país. Sin embargo, de la mano de Alfonso Botti, (*Cielo y dinero...*cit., en especial, la p. 17) el concepto ganó en matices pues, para este hispanista italiano, esa teología política (que la Iglesia prestaría al franquismo y éste asumiría como propia), aunque inspirada en el integrismo y contraria a los postulados de la modernidad, posibilitó un modelo estratégico de modernización económica. Desde otro punto de vista, G. Sánchez Recio ("Teoría y práctica del nacionalcatolicismo. El magisterio pastoral de E. Pla y Deniel", en J. Tusell Gómez, *El régimen de Franco, 1936-1975. Política y relaciones exteriores*, Madrid, UNED, 1993, pp. 511-520.) lo ha relacionado con el social-católicismo.

40.-Á. L. López Villaverde y J. de la Cueva Merino, "A modo de introducción...cit", p. 23.

41.-Vid. las referencias teóricas de R. Reig, *Blasquistas y clericales...* cit., pp. 63-76 y su calificación de la Liga Católica de Valencia como "laboratorio privilegiado para el análisis de los intentos de 'ralliemient' a la española" (pp. 82-85).

42.-Este catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Alcalá lleva publicando más de dos décadas trabajos sobre diferentes períodos y secciones del mismo. El libro de referencia, que aúna concisión y divulgación con el análisis más riguroso, sigue siendo *El movimiento católico en España*. Madrid, Eudema, 1993. Otros títulos destacables suyos son *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, 2000 o la coordinación de *Juventud Estudiante Católica, 1947-1997*, Madrid, 1998. También en este línea ha trabajado P. Fullana

Puigserver, *El moviment catòlic a Mallorca (1875-1912)*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1994.

43.-Sobre los propagandistas, vid. J. M. Ordovás, *Historia de la ACN de P: de la Dictadura a la Segunda República (1923-1936)*, Pamplona, EUNSA, 1993.

44.-F. Montero en el prólogo al libro de J. Matas, *De la sacrifistía al carrer. Acción Católica española a Mallorca 1931-1959*. Palma de Mallorca, Lleonard Montaner, 2005, p. VI

45.-Vid. R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 56-57.

46.-P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", p. 47.

47.-Así lo ha confirmado la publicación de S. Martínez Sánchez, "Los papeles perdidos... cit.". Vid. F. Montero, "Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva...* cit. p.184.

48.-R. M. Sanz de Diego, "La Iglesia española y el reto de la industrialización", en V. Cárcel Ortí (dir.), *La Iglesia...* cit., pp. 656.

49.-M. D. Gómez Molleda, "El proceso de secularización... cit.", pp. 361-366.

50.-Vid. F. Montero, *El movimiento católico...* cit.

51.-H. Graham, *La república española en guerra...* cit., p. 54. Sobre este tema, el autor de referencia es J. M. Cuenca Toribio, que ha relacionado en varias de sus obras el papel de los sindicatos católicos en la configuración de la CEDA. Vid. *Sindicatos y partidos católicos españoles...* cit. También ha estudiado la coordinación de AC y CEDA más recientemente E. Grandío Seoane, *La CEDA en Galicia (1931-1936)*, Santiago de Compostela, Universidad, 1996; de obligada referencia es su "Sobre el 'apoliticismo'. CEDA y Acción Católica: política y religión", en el Seminario "La Acción Católica en la Segunda República", celebrado en el Colegio de Málaga de la Universidad de Alcalá de Henares los días 18 y 19 de septiembre de 2007 (en prensa).

52.-P. Salomón Cheliz, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., pp. 18-19.

53.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 31-35.

54.-M. Domingo, *La experiencia del poder*, Madrid, Cremades, 1934, p. 139.

55.-La primera acepción de laico coincide con la segunda de seglar, "que no tiene órdenes cléricales". Pero reserva para el adjetivo laico el sentido de "independiente de cualquier organización o confesión religiosa" (incide, por tanto, de manera implícita, en la independencia de poderes) y para seglar el de "pertenciente o relativo a la vida, estado o costumbre del siglo o mundo" (y por consiguiente, le confiere un significado más social). A su vez, seglar deriva de secular, adjetivo que contiene, por un lado, una interpretación cronológica ("que sucede o se repite cada siglo" y "que dura un siglo, o desde hace siglos") y otra, que nos interesa más, de tipo religioso ("dicho de un sacerdote o del clero: que vive en el siglo, a distinción del que vive en clausura"). En este último caso, se produce un aparente contrasentido pues lo seglar o secular es un tipo determinado del clero. La desorientación aumenta si recurrimos al significado de secularización, despachado como "acción y efecto de secularizar", lo que nos remite, a su vez a definir "secularizar". La primera acepción de este verbo es "hacer secular lo que era eclesiástico" y la tercera indica "reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente"; por tanto, contrapone lo secular a lo eclesiástico y sólo en su segundo significado "autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de clausura" se acerca más al sentido religioso que la propia RAE reservaba a secular.

56.-Entre las obras más representativas, algunas son ya clásicas, destacan las siguientes. De J. Baubérot, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995; *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000; *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Ed. Du Seuil, 2004 ; o su edición de *La laïcité, évolution et enjeux*, Paris, La documentation Française, 1996. De Poulat, *La solution laïque et ses problèmes: fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg, 1997; *Notre laïcité publique: la France est une République laïque*, Paris, Berg International, 2003. De Gauchet, el ya referido libro de *La condition historique...* cit. y, con más impacto en España, *La religión dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Gallimard, 2001 (ed. española, *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Barcelona, El Cobre, 2003).

57.-J. Baubérot, "Ni para Dios ni para el diablo", extracto de la conferencia dictada en el Colegio de México, en mayo de 2000, y publicada en Letra S, núm 116, 2-3-2006, en <http://www.jor->

58.-J. Baubérot, "Laïcité, laïcisation, sécularisation", en A. Dierkens (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Université, 1994, pp. 9-17.

59.-J. Baubérot, "La laicidad", en http://www.ambafrance-es.org/article.php3?id_article=411

60.-M. Moreno Seco ("la política religiosa y la educación...cit.", p. 35) atribuye esta clasificación a Morra, cit. por F. Trianello, "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laïcité. Problema e prospettive*, Milano, Vita e pensiero, 1977, pp. 133-140, cit. de p. 121.

61.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", pp. 33-34. También insiste en la diferenciación que, entre laicismo (más amplio y complejo) y anticlericalismo realiza Edoardo Tartarolo (*Il laicismo, Roma/Bari*, Laterza, 1998, p. 5).

62.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia...cit.*, p. 86.

63.-J. de la Cueva Merino y F. Montero García, "Introducción. Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea", en J. de la Cueva Merino y F. Montero García (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 10-12.

64.-J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. Cit. por D. Velasco, "La construcción... cit.", pp. 9-10.

65.-M. Revuelta González, "El proceso de secularización en España", en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 322-324.

66.-M. Barbier, *La Laïcité*, París, L'Harmattan, 1995, pp. 8-9.

67.-Es frecuente en discursos oficiales de la jerarquía eclesiástica emplear el término "sana laicidad" para contraponerlo al "insano laicismo". Vid. el discurso reciente de monseñor Cañizares en la procesión del Corpus de Toledo ("El arzobispo de Toledo reconoce la falta de unidad de la Iglesia", *El País.com*, 10-6-2007) donde, setenta y seis años después del célebre discurso de Azaña, asegura que "nuestra sociedad española que es sustancialmente católica en su mayoría" (sic).

68.-D. Velasco, "La construcción histórico-ideológica de la laicidad", en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, núm. 221, 2005, pp. 7-28.

69.-J. M. Mayeur, *La separación de la Iglesia y el Estado*, Madrid, Cid, 1967; A. M. et J. Mauduit, *La France contre la France. La séparation de l'Église et de l'État 1900-1906*, París, Plon, 1984.

70.-J. Baubérot, "La laicidad... cit"; D. Velasco, "La construcción...cit", en especial pp. 14-15.

71.-V. Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedad em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Impresa nacional Casa da Moeda, 1998, pp. 265-295; y "Estado, Iglesia e anticlericalismo na 1ª República", en *Actas do Coloquio Anticlericalismo português: história e discurso*, Coimbra, 2002, pp. 33-50. Cit. por M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", pp. 10-11 y 46.

72.-Ch. F. Monev, "La libertad religiosa y la Revolución americana", en *Concilium*, núm. 221, 1989.

73.-Sobre el cierto abuso de las "identidades estáticas", vid. I. Peiró Martín, "'Ausente' no quiere decir inexistente...cit.", pp. 21-25.

74.-Como resume Émile Poulat (*Notre laïcité publique...cit.*, p. 13), "nuestra laicidad pública aparece así como el resultado de una sabiduría política y de un sutil equilibrio que no obliga a nadie a sacrificar sus principios, pero que propone a todos un nuevo arte de vivir juntos".

75.-M. Gauchet, *La religión en la democracia...cit.*, pp. 24 y 63. Para una aproximación al pensamiento de Gauchet, vid. J. M. Mardones, "La salida de la religión y la crisis de la democracia", <http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/mardones.pdf>. Una aplicación de tal concepto al caso español en P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", pp. 39-72.

76.-M. Gauchet, *La religión en la democracia...cit.*, p. 39.

77.-Sobre la situación actual, vid. A. Pérez-Agote y J. A. Santiago García, *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, CIS, 2005.

78.-D. Velasco, "La construcción...cit", pp. 20-21

79.-M. D. Gómez Molleda, "Inteligencia, poder y secularización en la España contemporánea", en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento...cit.*, pp. 297-305.

80.-M. Revuelta González, "El proceso de secularización...cit", en especial pp. 326-340.

81.-R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XXe siècles (1789-1998)*, Paris, Seuil, 1998.

82.-Sobre un total de población de 22.949.452 españoles, había 111.092 clérigos (34.176 sacerdotes, 14.309 seminaristas diocesanos, 12.903 religiosos y 47.942 religiosas). Para hacernos una idea, en la actualidad, en una España ya secularizada, con una población que duplica la existente en 1931, apenas hay la mitad de los sacerdotes (alrededor de veinte mil) y un número ligeramente superior de frailes (13.330) y monjas (50.372), según *El País* (9-7-2006).

83.-Según datos recogidos por J. Caro Baroja (*Introducción...cit.*, p. 58), el censo de 1768 recogía la cifra de 66.687 clérigos, 55.453 religiosos, 27.655 religiosas; sobre un total de población de 9.309.804 habitantes, representaban aproximadamente el 1,6% de la población. Y los datos sobre religiosos (regulares) en otros años marcan un ascenso progresivo desde mediados del siglo XIX: 15.093 religiosos en 1861; 54.738 en 1900; 68.901 en 1910. *El Anuario Eclesiástico de 1931* cifraba en 34.176 los sacerdotes en España, para una población de 22.949.452 habitantes, de modo que cada cura tenía a su cargo una media de 671 almas. En el clero regular, las cifras estaban descompensadas por sexos: las monjas cuadruplicaban a los religiosos (unos sesenta mil, en el primer caso, y quincientos mil en el segundo).

84.-R. Tamames, *La República, La era de Franco*, Madrid, Alianza, 1973, p. 180.

85.-Fuente: webmaster@encyclonet.com

86.-Parafraseando el reciente libro coordinado por J. de la Cueva Merino y F. Montero, *La secularización conflictiva... cit.* (explicado en, pp. 10 y ss.). También fue conflictiva la secularización en Europa, como demuestran los ensayos compilados en Ch. Clark y W. Kaiser, (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, University Press, 2003. La idea del anticlericalismo plural se debe a Manuel Suárez Cortina; vid. J. P. Luis, "Culturas y prácticas políticas en la España contemporánea (s. XVIII-1936)", Seminario de la Casa de Velázquez (11-13 de noviembre de 2002)", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 28, 2003, p. 207 (<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02144018/articulos/CHMO0303120205A.PDF>)

87.-P. Fullana y M. Ostolaza, "Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 191 y ss.

88.-A. Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973, p. 194.

89.-A. Botti, A. Botti, *Cielo y dinero... cit.*

90.-P. Fullana y M. Ostolaza, "Escuela católica y modernización... cit.", p. 203.

91.-M. Ostolaza Esnal, *Entre religión y modernidad: los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Bilbao, UPV, 2000.

92.-P. Fullana y M. Ostolaza, "Escuela católica y modernización... cit.", pp. 204-205.

93.-En esta línea andan las investigaciones de José Ramón Rodríguez Lago, que ha reseñado en "La acción de los católicos en la Galicia de la II República", en Seminario "La Acción Católica en la Segunda República... cit."

94.-P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", pp. 58-60.

95.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 180.

96.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 29. Cita esta autora las diversas encuestas y testimonios recogidos en varias publicaciones: F. Lannon, "La Cruzada de la Iglesia...cit.", pp. 53-55; F. Montero García, "La apostasía de las masas y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX", en A. Álvarez Rubio (coord.), *El siglo XX: balance y perspectivas*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398. De este último autor también, "El impacto social de las política secularizadora republicana. La religiosidad española en 1936" y la propia M. Moreno Seco, "República y actitudes religiosas. La encuesta de religiosidad de 1936", en *Iglesia y religiosidad...cit.*, vol. I, pp. 189-203 y 433-445, respectivamente.

97.-G. Brenan (*El laberinto español...*cit., p. 260) recoge los datos del padre Francisco Peiró, que cifraba en apenas el 5% los campesinos de Castilla-La Nueva que asistían a las ceremonias religiosas, y reducía aún más, al 1%, el cumplimiento de los andaluces. Por su parte, J. M. Barrios ("La legislación laica desbordada...cit.", p. 181) introduce el valioso testimonio del cura del granadino municipio de Pinos Puente quién, sobre una población de diez mil habitantes, cifraba la asistencia a la misa dominical en doscientas mujeres antes de la República (y cuarenta después) y en apenas veinte hombres (que se redujeron a la mitad a partir de 1931)

98.-V. M. Arbeloa, "Iglesia y república... cit.", p. 77

99.-L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha: la diócesis de Toledo en la edad contemporánea, T. II. La Iglesia y el reto de la modernidad*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2003, pp. 886-887.

100.-F. García de Cortázar, "La Iglesia imposible... cit.", p. 309.

101.-Así lo reconoce M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 21, que cita estudios puntuales sobre el clero bilbaíno (de S. Rojo Hernández, *église et société. Le clergé de Bilbao de la République au franquismo, 1931-années cinquante*, París, L'Harmattan, 2000) y ciudarrealeno (de D. González Madrid y P. Rodrigo Romero, "La Iglesia y los católicos de Ciudad Real durante la II República y la guerra civil, 1931-1939", en *Iglesia y religiosidad...cit.*, vol. I, pp. 341-358) así como de la participación de sacerdotes en campañas electorales (un estudio de Tomás Villarroya en M. Ramírez Jiménez, *Los grupos de presión...cit.*, pp. 219-222). También J. M. Barrios Rozúa ha aportado testimonios concretos para Granada ("La legislación laica desbordada...cit.", pp. 184-185).

102.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, p. 22.

103.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 181-182.

104.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia... cit.*, p. 90.

105.-El presupuesto de 1931 superaba ligeramente los sesenta y seis millones (66.234.430,68) millones de pesetas, de los cuales, 54.468.293,28 iban destinados al personal y 9.254.447,60 al culto, repartiéndose los poco más de dos millones restantes entre seminarios, congregaciones, alquileres, reparaciones y gastos diversos. Vid. S. Martínez Sánchez ("Los papeles perdidos...cit.", pp. 80 y 93 y 166-173) y V. Cárcel Ortí (*La persecución religiosa... cit.*, pp. 83-84)

106.-"Justo es, pues, que a la manera en que se abren nuevos recursos de riqueza para la nación española, y cuando se siente la necesidad de afianzar la paz social frente a los movimientos subversivos que en todo el mundo conspiran contra la sociedad, se atienda, como la justicia exige, a la honesta sustentación del clero, primer sostén de la causa del orden". Vid. *Boletín Oficial del Obispado Priorato de las Cuatro Órdenes Militares*, núm. 3, marzo 1931.

107.-Datos proporcionados por V. Cárcel Ortí, "La Iglesia en la II República...cit.", p. 340. El desglose se puede ver en su libro *La persecución religiosa... cit.*, pp. 83-84.

108.-Para una visión más completa del tema, vid. P. C. González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española... cit.*

109.-Raguer ("La cuestión religiosa...cit., pp. 235-236) comenta que este grito nació en España (de la mano de Ramón Nocedal y los integristas) y fue copiado por los cristeros mexicanos en la época de la revolución, en la segunda mitad de los años veinte. Esta expresión, en boca de los perseguidos mexicanos, retornó de nuevo a España y cobró durante la guerra un significado especial, tanto es así que en las causas de los "mártires" beatificados se suelen recoger anécdotas de contestar con un ¡Viva Cristo Rey! a los vivas a la República.

110.-E. Vegas Latapié, *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República*, Barcelona, 1983. Un resumen se puede encontrar en H. Raguer, "La cuestión religiosa...cit.", pp. 239-240.

111.-Vid., respectivamente, F. Peiró, *El problema religioso-social de España*, Madrid, Razón y Fe, 1935; P. Sarabia, *España...¿es católica? Charlás de un misionero*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1939; M. Arbolea, *La apostasía de las masas*, Barcelona, Miguel A. Salvatella, 1934.

112.-S. Martínez Sánchez, "Los papeles perdidos...cit.", p. 155.

113.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 31. Vid. W. J. Callahan, *La Iglesia católica...cit.*, pp. 262-271 y F. Montero, "El impacto social...cit."

114.-D. Benavides, *El fracaso social del catolicismo español, Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

115.-"Nadie, absolutamente nadie, se para a preguntar si este atroz movimiento criminal revolucionario de cerca de 50.000 hombres no tiene más explicación que la consabida malsana propaganda socialista; nadie piensa en que también puede haber tremendas responsabilidades por parte nuestra". Cit. por J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, p. 35.

116.-C. Cardó, *Histoire spirituelle des Espagnes. Étude historique-psychologique du peuple espagnol*, Paris, 1946 (ed. catalana, *Les deus tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977). Muy crítico con parte de la Iglesia decía: "Toda reivindicación obrera, hasta la más moderada, era de inmediato tildada de socialista y condenada a muerte (...) hemos vivido durante muchos años en una falsificación escandalosa del cristianismo que ha implicado la apostasía (...) de masas". Y su desencanto con la CEDA le llegó a decir: "Se ha querido coincidir la línea divisoria entre derecha e izquierda en la línea divisoria entre creyentes e incrédulos (...) se ha conseguido en España (...) la identificación de República con laicismo y de Monarquía con catolicismo" (pp. 8-12 y 27-28 de la ed. catalana. Sobre las presiones del gobierno franquista para impedir su publicación y la deslealtad de Calvo Serer, vid. H. Raguer, "La cuestión religiosa... cit.", pp. 218-219.

117.-R. M. Sanz de Diego, "La Iglesia española y el ret... cit.", pp. 662-663.

118.-M. Suárez Cortina ("Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 93-99) asegura que Azaña no experimentó la "emoción religiosa" de otros institucionistas y se acercaba a ella en términos jurídicos y políticos, despachando su relación personal al terreno privado. Otra cosa es cómo debía regular el Estado la dimensión social de la religión y, por tanto, hacer frente a la "cuestión religiosa". En este aspecto no compartía en absoluto la identidad española con la católica, base del pensamiento de Menéndez Pelayo.

119.-H. Raguer, "'España ha dejado de ser católica'. La política religiosa de Azaña", en *Historia Contemporánea*, núm. 6, 1991, pp. 145-157.

120.-La cultura dominante presenta un carácter normativo y coercitivo y pretende asegurar la estabilidad del sistema. La alta cultura es el patrimonio de las clases de mayor nivel adquisitivo y goza de prestigio social. La cultura de masas es, en realidad, una seudo-cultura que se dirige a receptores pasivos. Cultura popular se identifica con la cultura creada, vivida y transmitida por el pueblo y abarca desde la cultura del cuerpo (fiestas, juegos, bailes, violencias), a la palabra (cuentos, leyendas, canciones), pasando por la imagen (estampas, retablos y espectáculos) y llegando a la cultura de la supervivencia.

121.-J. de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en la Segunda República ... cit.", p. 237.

122.-M. Aragón, "Laicismo y modernización del Estado", en *Historia Contemporánea*, núm. 6, 1991, p. 339.

123.-Respectivamente, J. Ugarte Tellería "Un episodio de 'estilización' de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona", en L. Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano... cit.*, p. 175; y M. Aizpurú, "Un ejemplo de anticlericalismo (...) cit.", p. 262.

124.-A. Botti, "Manuel Azaña, la conciencia religiosa e la política eclesiástica", en *Spagna contemporanea*, nú. 11, 1997, pp. 87-114.

125.-Respectivamente, BOE de las diócesis de Tarazona y Tudela, 1931, pp. 345-380; y A. Granados, *El cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, 1969. Las citas están en H. Raguer, "La cuestión religiosa... cit.", p. 233.

126.-W. H. Callahan, *La Iglesia católica... cit.*, p. 266.

127.-M. D. Gómez Molleda, "Inteligencia... cit.", p. 305.

128.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 25.

129.-G. Suárez Pertíerra, "El laicismo... cit.", p. 58.

130.-Para el concepto de capital social es imprescindible la consulta de la obra de Robert Putnam. Vid. R. Putnam (ed.), *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Barcelona, Galaxia Gútemberg-Círculo de Lectores, 2003.

131.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 38.

132.-M. Gauchet, *La religión en la democracia... cit.*, pp. 24 y 54.

133.-La expresión se la atribuye Manuel Aragón ("Laicismo y modernización... cit.", p. 339) aunque es una idea de Manuel Azaña. Vid. también A. Molero Pintado (ed), *La educación... cit.*

134.-Sobre sus vicisitudes históricas en España, el debate entre "escuela pública" y "escuela nacional" y su superación durante la República por la "escuela única o unificada" es muy esclarecedor el capítulo de M. M. del Pozo Andrés, "A la búsqueda de una identidad para la escuela pública (1898-1936)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 215-236.

135.-J. Palafox (*Atraso económico y democracia... p. 13*) justifica esta política económica para diferenciarse de la "irresponsible política presupuestaria" de la dictadura de Primo de Rivera, a la que este autor culpa del "reforzamiento del atraso económico español".

136.-H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, p. 59.

137.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, p. 49. En un sentido similar, P. Radcliff, "La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República", en R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización... cit.*, p. 310.

138.-Sus tres obras más conocidas (*Cómo se forja un pueblo. La Rusia que yo he visto*, Madrid, 1929; *La Revolución en la escuela. Dos años en la Dirección de General de Primera Enseñanza*, Madrid, M. Aguilar, 1933; y *Hacia una escuela más humana... cit.*, recientemente reeditada) son reflejo de estas aparentes contradicciones, entre el respeto a la conciencia del niño, la libertad y la solidaridad, por un lado, y el uso de la escuela como arma ideológica para la revolución proletaria, por el otro.

139.-A. Molero Pintado, "Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, p. 145.

140.-Llopis, admirador a su manera de una experiencia educativa soviética que nunca llegó a comprender del todo a pesar de su viaje allí (escribió *Cómo se forja un pueblo. La Rusia que yo he visto*, Madrid, 1930) aportó un lenguaje propio, su singular "grito pedagógico", muy diferente al grito soviético. Frente a la frase que pone en boca de Zinoviev ("cueste lo que cueste, hay que apoderarse del alma de los niños"), él apostaba por otro muy diferente: "cueste lo que cueste, hay que respetar la conciencia de los niños". Sin embargo, esta doble cita de su *Revolución en la escuela* fue aprovechada de manera sesgada y parece que Llopis hablaba de la primera, como se pudo ver, por ejemplo, en pleno debate sobre la LODE en el Congreso de los Diputados, en 1983, en donde Óscar Alzaga utilizó de manera arteria la cita.

141.-J. Castillejo, *Guerra de ideas en España*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976, p. 119. Cit. por A. Molero Pintado, "Laicismo y enseñanza...cit.", pp. 120-121.

142.-L. Luzuriaga, "Ideas pedagógicas de Cossío", en *Revista de Pedagogía*, núm. 165, sept. 1935, p. 418. Cit. por A. Molero Pintado, "Laicismo y enseñanza...cit.", p. 164.

143.-Entre los estudios de ámbito territorial, aparte de los citados de M. Moreno Seco sobre Alicante (*Conflictivo educativo y secularización...cit.*) y P. García Salmerón sobre Cuenca (*Educación y Repùblica...cit.*) se pueden destacar los siguientes: M. C. Palmero Cámara, *Educación y sociedad en La Rioja republicana (1931-1936)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1990; C. Ruiz Rodrigo, *Política y educación en la II República (Valencia, 1931-1936)*, Valencia, Universidad, 1993.

144.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", p. 28.

145.-A. Molero Pintado, "Los maestros republicanos: legislación y conflictividad profesional (1931-1936)", en *Historia de la educación*, núm. 16, 1997, pp. 285-302.

146.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, p. 14.

147.-Vid. S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*, p. 73.

148.-Los meses tuvieron nombres poéticos, referidos a características naturales o climáticas y

rimaban entre sí por estaciones: en otoño (vendimiario, brumario, frimario), en invierno (nivoso, pluvioso, ventoso), en primavera (germinal, floreal, pradial) y en verano (mesidor, termidor, fructidor). Cada mes se dividía en tres "décadas" (de diez días, en sustitución de las semanas): primidí, duodí, tridí, quaterdí, sextidí, septidí, octidí, novidí, decadí (éste último era el día de descanso laboral, como antes los domingos). El año tenía treinta y seis décadas, con otros tantos días de descanso (además de los cinco festivos del 17 al 21 de septiembre, dedicados a la celebración de fiestas republicanas, conocidos como Sansculottide), en total, cuarenta y un días. Desaparecían los nombres de santos y fiestas cristianas: sustituidos por nombres de flores, plantas, especias, animales, minerales, personajes reales o míticos, etcétera. Sobre los aspectos religiosos de la Revolución Francesa, vid. M. Vovelle, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême*, París, Complexe, 1988. Del mismo autor, para los cambios en las mentalidades, vid. *Introducción a la historia de la revolución francesa*. Barcelona, Crítica, 1981 (ed. actualizada de 2000).

149.-J. Nakens, *En defensa de Jesús*, 1914. Cit. por G. Ranzato, *El eclipse de la democracia...* cit. p. 88.

150.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 50-55.

151.-M. Gauchet, *La religión en la democracia...* cit., p. 28.

152.-M. Delgado Ruiz, "Anticlericalismo, espacio y poder...cit.", pp. 149-180 (en especial, pp. 156-176). No obstante, sigue siendo un término recurrente usado incluso por autores nada sospechosos de defender posiciones confesionales y que han hecho trabajos tan serios como J. M. Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 180.

153.-L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...* cit., p. 885.

154.-Entre las diversas publicaciones al respecto que vieron la luz durante el transcurso de la guerra civil destacan las siguientes: J. Estelrich, *La persecución religiosa en España*, Buenos Aires, Difusión, 1937; *La persecución religiosa en España: material para conferencias, círculos de estudios, funciones expiatorias, etc.*, ofrece a las Congregaciones Marianas el Secretariado General, Bilbao/Roma, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, 1937; L. Carreras Recio, *Grandeza cristiana de España*. Notas sobre la persecución religiosa, Toulouse, 1938. Los años cuarenta aparecieron varios martirologios: J. Quibus, *Misioneros mártires, hijos del Corazón de María de la provincia de Cataluña*, Barcelona, 1941 (2^a ed., 1987); E. de la Virgen del Carmen, *Martirologio de los Carmelitas Descalzos de la provincia de Nuestro Padre San Elías de Castilla en la revolución marxista de 1936*, Ávila, 1942; J. Sanabre, *Martirologio de la Iglesia en la diócesis de Barcelona durante la persecución religiosa 1936-1939*, Barcelona, Imprenta de la editorial Librería Religiosa, 1943; A. Torres Sánchez, *Martirologio de la hermandad de sacerdotes operarios*, Salamanca, Sigueme, 1946; J. Jiménez Fernández, *Martirologio diocesano del Obispado Priorato de las Cuatro Órdenes Militares*, Ciudad Real, 1947; S. Cirac Estopanán, *Martirologio de Cuenca*, Barcelona, Casa de Provincial de Caridad, 1947. En los años cincuenta se publicaron muchos menos: G. Vidal Tur, *Persecución religiosa, provincia de Albacete (1936-1939)*, Alicante, 1951; J. F. Rivera Recio, *La persecución religiosa en la diócesis de Toledo (1936-1939)*, Toledo, Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado, 1958, 2 vols.

155.-En otro capítulo aludiremos a algunos ejemplos proporcionados por L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical en las comarcas de Marbella y Ronda durante la guerra civil", en *Baetica: estudios de arte, geografía e historia*, núm. 25, 2003, p. 753-754.

156.-A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Madrid, 1961 (reedic. de BAC en 1998, 2000 y 2004). Esta obra vino a revolver de nuevo un tema que en los cincuenta había quedado relegado a un segundo plano y salieron a la luz nuevas obras: J. Gassiot y Magret, *Apuntes para el estudio de la persecución religiosa en España*, Barcelona, 1961; M. García Miralles, *Los dominicos de la provincia de Aragón en la persecución religiosa de 1936*, Valencia, Feda, 1962; R. Castelltort, *Algunos escolapios víctimas de la persecución religiosa en España*, Madrid, 1963; C. Vilá Palá, *Escolapios víctimas de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, Salamanca, 1963; J. Ordóñez Márquez, *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva, 1931-1936*, Madrid, CSIS, 1968.

157.-Hilari Raguer (*La pólvora y el incienso...* cit., p. 26) cita al jesuita Rafael María de Hornedo entre los más críticos con el trabajo de Montero.

158.-H. R. Southworth, *El mito de la cruzada de Franco. Crítica bibliográfica*, París, Ruedo Ibérico, 1963.

159.-La propaganda franquista habló durante la guerra de varios centenares de miles (Yanguas Messía) y Serrano Suñer avanzó la cifra de cuatrocientos mil para evitar la mediación del Vaticano. Desde París, Joan Estelrich (al parecer, pagado por Cambó) redujo su número drásticamente a los famosos 16.750 sacerdotes seculares y el 80% de religiosos. Vid. H. Raguer, *La pólvora y el incierto...cit.*, pp. 175-176.

160.-Frente a la actitud de los pontífices anteriores (Pio XII y Juan XXIII se habían opuesto a una beatificación masiva y Pablo VI llegó a paralizar los procesos canónicos que estaban llegando al Vaticano), Juan Pablo II impulsó la beatificación de los "mártires" españoles. Las primeras fueron las monjas carmelitas de Guadalajara (marzo de 1987) y luego han seguido su camino otros cuatrocientos más. Pero la Iglesia reclama subir al altar a casi los siete mil eclesiásticos asesinados e incluso a los tres mil seglares de organizaciones católicas. Julián Casanova viene a interpretar, en consecuencia, que la Iglesia católica española es la única institución que, ya en pleno siglo XXI, mantiene viva la memoria de los vencedores de la Guerra Civil y sigue humillando con ello a los familiares de las decenas de miles de asesinados por los franquistas". Vid. J. Casanova, "Franco, la Iglesia católica y sus mártires", en *El País* (26-6-2007). El último episodio de beatificaciones masivas, de cuatrocientos noventa y ocho "mártires", se ha producido el 28 de octubre de 2007.

161.-A. de Lugo, *Martirologio español, 1936-1939*, Madrid, López Prados, 1977; Á. Garralda García, *La persecución religiosa del clero en Asturias (1934 y 1936-1937)*, Avilés, Gráficas Summa, 1977, 2 v. (2^a ed. 1983); O. Marcos, *Testimonio martirial de los Hermanos de San Juan de Dios en los días de la persecución religiosa española*, Madrid, 1980; R. Viola González, *El martirio de una Iglesia. Lérida, 1936-1939*, Lérida, 1981; Á. Sánchez Sánchez, *Pasión y gloria de la Iglesia abulense (datos para la historia de 1936)*, Ávila, Signum Crhisti, 1987; E. Sánchez Baeza, *La persecución religiosa en la diócesis de Cartagena-Murcia, 1931-1939*, Madrid, 1988; L. Guede y Fernández, *Martirologio malagueño*, Málaga, 1988 (2^a ed. 2003); J. Torres Miralles, *Martirologio sacerdotal de Nules, año 1936: 50 aniversario 1986*, Valencia, 1989; F. Gómez Catón, *La Iglesia de los mártires en la provincia eclesiástica tarraconense*, Barcelona, Mare Nostrum, 1989; L. Moreno Nieto, *Mártires del siglo XX: doce sacerdotes y un seminarista de la diócesis de Toledo sacrificados durante la persecución religiosa de 1936-1939*, Toledo, Arzobispado, 1993; Á. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura durante la Guerra Civil (1936-1939)*, Badajoz, Fondo de estudios Sociales, 1997 (2^a ed.); del mismo autor, "La persecución religiosa de 1936-1939...cit."; F. M. Castro, *Ofrenda martirial de los dominicos de Cantabria en la persecución religiosa de 1936*, Las Caldas de Besaya, PP. Dominicos, 1996; J. J. Moral Barrio, *Vidas entregadas: martirologio marista de España, 1909-1939*, Madrid, Instituto de los Hermanos Maristas de la Enseñanza, 1997; A. García Fuente, *Los mártires de la Cruzada Nacional*, Barcelona, Ojeda, 1997; M. Nieto Cumplido, L. E. Sánchez García, *La persecución religiosa en Córdoba, 1931-1939*, Córdoba, Cabildo de la S. I. Catedral, 1998; M. Muñiz Cárdenas, *Al cielo por el martirio: martirologio pacense, 1936-1939*, Badajoz, 1998 (2^a ed. 2003); A. González, *Martirologio amigoniano*, Valencia, Terciarios Capuchinos, 2001; M. Laborda Gracia, *Martirologio hijarano: resumen de los datos biográficos y de las noticias obtenidas sobre el martirio de los hijaranos*, Hijar, Cuadro Artístico Semana-Santista Hijar, 2001; M. C. Vivancos, *El monasterio de Montserrat de Madrid durante la persecución religiosa de 1936*, Abadía de Silos, 2003 (2^a ed. 2005); J. Benjamín Agulló Pascual, *Martirologio del siglo XX: provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares*, Valencia, Vicepostulación, 2004; J. D. Carrión Íñiguez, *La persecución religiosa en la provincia de Albacete durante la Guerra Civil, 1936-1939*, Albacete, IEA, 2004; F. Guijarro, *Persecución religiosa y guerra civil: la Iglesia en Madrid, 1936-1939*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.

162.-Conferencia Episcopal Española, *Curso, planteamiento y métodos de las causas de los santos: con atención especial a las de los mártires de la persecución religiosa*, Madrid, Edice, 2004 (5 v.)

163.-V. Cárcel Ortí ha titulado como tal dos de sus trabajos con motivo del quincuagésimo y del sexagésimo aniversario del final de la Guerra Civil, con fines beatificadores (respectivamente, *La persecución religiosa...cit.*; y *La gran persecución... cit.*). Su introducción (pp. 13 a 41) es toda una

declaración de intenciones al respecto. También hablan abiertamente de tal persecución en el primer bienio republicano otros autores como los citados F. Martí Gilabert (*Política religiosa...cit.*, p. 15) y G. Redondo (*Historia de la Iglesia...cit.*, pp. 514-516) o C. García Proas (*Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Córdoba, Cajasur, 1996. p. 220). Asimismo ha sido reclamada la expresión para los años de la República por J. D. Carrón Iñiguez (*La persecución religiosa en la provincia de Albacete...cit.*), aunque en este caso distinguiendo un grado diferente de persecución antes y después de la guerra, de baja y alta intensidad, respectivamente (vid., en especial, las pp. 57-61).

164.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil... cit.*, p. 131.

165.-Vid. G. Ranzato, "Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona republicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)", en *Movimento operaio e socialista*, núm. 11, 1988, pp. 195-220; del mismo autor, "Ambiguité de la violence politique: la persécution religieuse durant la guerre civile espagnole (1936-1939)", en P. Braud (ed.), *La violence politique dans les démocraties occidentales*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 99-112; J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña: un ensayo de interpretación*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 2001; M. Delgado Ruiz, *La ira sagrada...cit.* También P. Broué y É. Témime, *La Revolución y la Guerra... cit.* P. Broué, España 1936. *La revolución perdida*, Montevideo, ediciones *El mundo al revés*, Serie Historia, 2006, pp. 43-44.

166.-I. Kershaw, *Hitler*, Barcelona, Península, 2000 (interesa especialmente el segundo volumen, *Hitler, 1936-1945*, pp. 19-22) y la más divulgativa y breve edición de bolsillo con el mismo título, Madrid, ediciones Folio, 2003, pp. 26-31 y 216-218 (basada en la ed. de Longman de 1991 y traducida por Biblioteca Nueva en 2000). Sobre el concepto de "dominación carismática", vid. M. Weber, *Economy and society*, Berkeley, Los Angeles, Guenther Roth y Claus Wittich, 1978, pp. 241-246.

167.-Plan que da por sentado la historiografía más combativa. Vid. al respecto Guijarro, F. Guijarro, *Persecución religiosa...cit.*, p. 284.

168.-Vid. M. Serra Mir, *Entre el Roig i el negre: una crónica de la Barcelona anarquista*, Girona, CCG-Llibres dels Quatre cantons, 2005. También J. Albertí, *El silenci de les campanes: la persecució religiosa durant la guerra civil*, Barcelona, Proa, 2007. En ambos casos, se vincula la persecución con una planificación anarquista largamente incubada en las décadas anteriores.

169.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil... cit.*, pp. 73 y 117.

170.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil... cit.*, p. 28.

171.-J. Casanova, Caspe, 1936-1938. *Conflictos políticos y transformaciones sociales durante la guerra civil*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1984. Cit. por H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, p. 112.

172.-Incluso en la castigada Cataluña hubo varios pueblos barceloneses sin víctimas entre los clérigos (Abrera, Cardedeu, Cassà, La Granada, Lloret, San Feliz de Codines o Vidreres, entre otros). Vid. M. Izard, "Y van roncas las mujeres arrastrando los cañones", en *Historia Social*, núm. 58, 2007, p. 67.

173.-E. J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica, 2001 (1^a ed. inglesa de 1959), pp. 84-87.

174.-P. Broué, *España 1936. La revolución perdida*, Montevideo, ediciones *El mundo al revés*, Serie Historia, 2006, pp. 43-44.

175.-Disposiciones perfectamente destacadas por V. Cárcel Ortí (*La persecución religiosa... cit.*, pp. 199-200). Decreto de 27 de julio (*Gaceta de Madrid* núm. 210, de 28 de julio de 1931, p. 879) que ordena la ocupación en cinco días de los edificios que las congregaciones tenían dedicados a la enseñanza en abril de 1931 y los que, sin estar dedicados a ella, estuvieran en ese momento desocupados. Decreto de 11 de agosto (*Gaceta* núm. 226, de 13 de agosto, p. 880, 1222-1223) que clausuraba "como medida preventiva, todos los establecimientos de las Ordenes y Congregaciones religiosas existentes en España que de algún modo hubieran intervenido en el presente movimiento insurreccional". Decreto de 12 de agosto (*Gaceta* núm. 228, de 15 de agosto, p. 1251) que incautaba las instituciones de beneficencia de religiosos. Y Decreto de 28 de agosto (*Gaceta* núm. 242, de 29 de agosto, pp. 1545-1546) que disponía el paso de los registros parroquiales a los civiles para prevenir daños.

176.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., pp. 66-67 y la cita es de la p. 260. Respectivamente, J. Casanova (*La Iglesia de Franco...* cit., p. 197), B. Lincoln ("Exhumaciones revolucionarias en España, julio 1936", en *Historia Social*, núm. 35, Valencia, 1999, pp. 101-118, en especial, las pp. 104-105) y M. Vovelle (*La Révolution contre l'Église...* cit., pp. 67-100). Sobre la intención de los actos iconoclastas, Lincoln niega que fueran un intento de destruir el poder sagrado del ícono porque "los iconoclastas actúan convencidos de que no tiene ninguno. Su intención es, más bien, demostrar a todos los observadores, sean éstos iconoclastas, iconolatras o neutrales, la impotencia del ícono, al mismo tiempo que tratan de hacer ostensible un poder intelectual, político y/o material superior al de los iconolatras".

177.-Citado en J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., p. 159.

178.-M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo... cit.", p. 262.

179.-Esto no fue, lógicamente, un hecho aislado en España. Recordemos, por ejemplo, la reconversión de sinagogas en garajes y otros usos militares en la Alemania de Hitler.

180.-J. Álvarez Lopera, *La política de bienes culturales del gobierno republicano durante la guerra*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982. A. Alted, *Política del nuevo Estado sobre el patrimonio cultural y la educación durante la guerra civil española*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1984.

181.-Vid. el reciente artículo de Alfonso Botti "Le beatificazioni di oggi e le violenze anticlericali della guerra civile spagnola", en *Il Manifesto* (28-10-2007).

182.-Javier Cervera ha cifrado en una cuarta parte los casos de religiosos condenados como enemigos del régimen por los tribunales populares de Madrid. Vid. *Madrid en guerra: la ciudad clandestina, 1936-1939*, Madrid, Alianza, 1998, p. 161.

183.-J. M. Margenat, "Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil (1936-1939)", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 4, 1983, pp. 175-193.

184.-O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa almeriense durante la guerra civil. Diario de Almería (1936-1939)", en V. Sánchez Ramos y J. Fernández Ruiz (coord.) *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, p. 230. Parte de la tesis de E. P. Thompson (*Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000) sobre la fragmentación de la vida social que suponen los enfrentamientos y movimientos sociales así como la utilización del recuerdo de la guerra, de la que habla Paloma Aguilar Fernández (*Memoria y olvido de la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 1996). En cuanto al sentido del discurso socialmente permitido, vid. M. Foucault, *Espacios de poder*, Barcelona, ediciones de La Piqueta, 1980.

185.-Valga a modo de ejemplo el reciente estudio sobre la representación estereotipada y estigmatizada de los "rojos" para amparar la violencia sobre el enemigo durante la guerra civil en el libro de F. Sevillano, *Rojos. La representación del enemigo en la guerra civil*, Madrid, Alianza, 2007.

186.-Vid. por ejemplo, *Cuenca Roja*, núm. 7, 11 de abril de 1937. El periódico apoyaba la denuncia del Delegado de Bellas Artes, el socialista Juan Giménez de Aguilar, por el despojo de las mayores joyas artísticas de la catedral de Cuenca y abogaba por la necesidad de poner fin a estos desmanes de los "incontrolados", en alusión a los cenetistas.

187.-Tesis mantenida, entre otros autores, por José Luis Ledesma (*Los días de llamas de la revolución...* cit., p. 67) o Lucía Prieto ("La violencia anticlerical en las comarcas de Marbella y Ronda durante la Guerra Civil", en *Baetica: estudios de arte, geografía e historia*, núm. 25, 2003, p. 769).

188.-Aunque las cifras son incompletas, se manejan datos en torno a los seis mil maestros fusilados y unos siete mil depurados, afectando la represión aproximadamente a la mitad del magisterio.

189.-Vid. M. A. Iglesias, *Maestros de la República. Los otros santos, los otros mártires*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006. También J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 129 y ss.

190.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., pp. 25-29.

191.-Vid. F. Moreno, *La guerra civil en Córdoba (1936-1939)*, Madrid, Alpuerto, 1985; A. Nadal, *Guerra civil en Málaga*, Málaga, Argúval, 1984; J. M. Solé i Sabaté y J. Villarroja i Font, *Repressió a la*

reraguarda de Cataluña (1936-1939), Montserrat (Barcelona), L' Abadia, 1989; V. Gabardá, *La represión en la retaguardia republicana. País Valenciano, 1936-1939*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1996; R. Quiroga-Cheyrouze, *Represión en la retaguardia republicana. Almería, 1936-1939*, Almería, Librería Universitaria, 1997. Una puesta al día y resumen de todas ellas, S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil... cit.*

192.-El entrecamillado es del propio Santos Juliá en su obra en coordinación, *Víctimas de la guerra civil... cit.* pp. 25-27. Vid. también. A. Reig Tapiá, *Violencia y terror...* pp. 14-19.

193.-Expresión tomada de J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., p. 59.

194.-Vid. José Luis Ledesma, "El 1936 más opaco...cit.", pp. 155-162. La idea de "género" o "subgénero" historiográfico y el concepto de represión como opaco y genérico se ha tomado de François Godicheu, "La represión y la guerra civil: memoria y tratamiento histórico", en *Protohistoria*, núm. 5, 2001, pp. 103-122.

195.-E. González Calleja, "Sobre el concepto de represión", en *Hispania Nova, revista de historia contemporánea*, núm. 6 (2006) <http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d022.pdf>.

196.-El "vigilantismo" está protagonizado por los grupos "vigilantes" (paraestatales o "grupos de conflicto"), que ejercen su violencia contra los disidentes porque consideran que el gobierno no está dispuesto o es incapaz de respetar las normas para la salvaguarda del orden existente; de esta manera, serían básicamente grupos de la extrema derecha, que quieren parar la subversión, los más concernidos; sin embargo (y aunque no lo emplea de esta manera el autor) también podría aplicarse si las fuerzas paraestatales hacen el "trabajo sucio" para evitar que la revolución (que es el nuevo orden a conservar) sea engullida por las fuerzas reaccionarias (que quieren suplantarla por el derrocado) ante la escasa capacidad de maniobra gubernamental para hacerles frente. Descarta González Calleja la aplicación de "genocidio" para la Guerra Civil española, tal como se ha definido en el Derecho Internacional, al no quedar precisada la población amenazada y el propósito claro e inequívoco de destrucción por parte del poder soberano. Sí tiene cabida en la España de 1936 a 1939 otra categoría, "democidio", esto es, la muerte intencional de grupos indefensos por agentes del gobierno mediante el asesinato, el encarcelamiento, el trabajo forzado, el terror, el hambre o la deportación; definida de esta manera, implica acción desde el poder y, por tanto, tiene perfecta aplicación a la represión franquista y sólo en el caso de que se aplicara a los "grupos de conflicto" o paraestatales (lo que no está implícita en dicha definición) podría hacerse extensiva a la represión contra el clero. Por último, hay que descartar la última categoría "politicidio" porque en este caso, el terror no se aplica por motivos de raza, religión, etnia, origen nacional o clase, como los anteriores, sino por razones estrictamente políticas. También Rafael Cruz (*En el nombre del pueblo...* cit., p. 320) descarta el "politicidio" para la limpieza política de uno y otro bando, al incluir la eliminación de cargos institucionales, y también la de "limpieza étnica" porque las campañas de eliminación no tuvieron en cuenta los rasgos culturales o biológicos de las víctimas.

197.-Coincidió con la conclusión de M. Moreno ("La política laicista y la educación laica...cit.", p. 42) de que "no puede admitirse que el tratamiento de los asuntos eclesiásticos por parte de los gobernantes del primer bienio constituyera un ataque a la religión, pues estos siempre distinguieron entre creencias religiosas, ante las que consideraban que el poder político había de mantener una absoluta neutralidad, y la institución eclesiástica, que debía ser separada del Estado para contribuir a la modernización del país".

198.-H. Raguer, "Incontrolados...cit."

199.-Es una expresión tomada del secretariado diocesano de Bilbao, que ha reconocido que "la beatificación de los mártires de la guerra no ayudará a la reconciliación" y que se trata del "error más grave y pernicioso para una adecuada recuperación de la memoria histórica". Noticia firmada por Jesús Bastante, publicada en la sección de "Religión" de *ABC*, 25-5-2007, p. 27.

200.-J. Casanova, *República y Guerra Civil...* cit., p. 75

201.-D. Castro Alfín, "Cultura, política y cultura política...cit.

202.-M. Fernández-Ríos, "Aspectos positivos y negativos del conflicto", en J. Francisco

Morales y S. Yubero, *El grupo y sus conflictos*, Cuenca, UCLM, 1999, pp. 25-46.

203.-R. Mack y R. C. Snyder, *El análisis del conflicto social* Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

204.-R. Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* Madrid, Rialp, 1979.

205.-L. Kriesberg, "Intractable conflicts", en *Peace Review*, 5, 4, 1993, pp. 417-421.

206.-M. Fernández-Ríos, "Aspectos positivos y negativos... cit.", p. 26.

207.-R. J. Fisher, "Towards a social psychological model of intergroup conflict", en K. Larsen (ed.), *Conflict and social psychology*, London, SAGE, 1993, pp. 109-122. Vid. J. Francisco Morales, "Naturaleza y tipos de conflictos", en J. Francisco Morales y S. Yubero, *El grupo y sus conflictos...cit*, pp. 13-23.

208.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit*, pp. 7-12.

209.-M. Fernández-Ríos, "Aspectos positivos y negativos... cit.", pp. 35-43. Como autores de referencia al respecto, vid. L. A. Coser, *Las funciones del conflicto social*, México, FCE, 1961; M. Deutsch, "The resolution of conflict: constructive and destructive processes", N. Haven and London, Yale University Press, 1973. Se ha destacado como positivo que los conflictos sean el motor de los cambios, sus funciones catárticas dentro del grupo, que favorezcan la cohesión interna del grupo, identifiquen y unifiquen las partes contendientes, establezcan y mantengan el equilibrio de poder e induzcan la creación de asociaciones y la formación de coaliciones. Entre los negativos, están su alto potencial desintegrador, los costes personales, grupales y sociales que suelen tener, que implican la creación de equilibrios inestables y la coexistencia de valores incompatibles, estimulan la idea de que la solución es una cuestión de fuerza, contribuyen a formar una actitud hostil y sospechosa y producen juicios erróneos basados en falsas percepciones.

210.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit*, p. 12.

211.-C. Lozano, "Un kulturkampf español. La pugna Estado-Iglesia por la enseñanza durante la Segunda República", en J. Vergara Ciordia (coord.), *Estudios sobre la secularización docente en España*, Madrid, UNED, 1997, pp. 155-203, cita de p. 179. Cita tomada de M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación...cit.", p. 41.

212.-H. Raguer, "Incontrolados" en *El País* (11-4-207).

213.-G. W. Allport y L. Postman, *Psicología del rumor*, Buenos Aires, Psique, 1976 (en especial, pp. 11-29); T. Shibusani, *Improvised news: a Sociological Study of Rumor*, Indianápolis, 1966.

214.-G. W. Allport y L. Postman (*Psicología del rumor...cit*, pp. 30-60) reconoce diferentes motivos para su difusión en tiempos de guerra: incrementar el temor al enemigo (para facilitar la adhesión a los gobiernos), elevar la moral del pueblo, ofensiva de rumores contra el enemigo e, incluso, mecanismos de defensa contra los mismos (autocensura, clínicas de rumores", etcétera).

215.-Leonardo Rodríguez Pérez lo ha sintetizado a partir del relato de García Márquez "La idea que da vueltas". L. Rodríguez, "La idea que da vueltas. El rumor en la realidad histórica y literaria" (<http://www.losargonautas.net/laideaquedavueltas.html>).

216.-G. Lefebvre, *1789. Revolución francesa*, Barcelona, Laia, 1981.

217.-El rumor del envenenamiento del agua de Madrid para provocar una epidemia de cólera llevó al degüello de frailes en julio de 1834. Un siglo después, la propagación de acusaciones falsas sobre el reparto de caramelos envenenados a los niños por unas religiosas salesianas de Madrid vino a caldear una tensión anticlerical que se volcó en el asalto, incendio del colegio y agresiones a las monjas, según cuenta V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit*, p. 187. Sobre el papel del rumor, vid. H. Raguer, *La pólvora y el incienso...cit*, p. 178.

218.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit*. (pp. 190-197). Define "miedo político" como "emoción que activa recursos culturales para interpretar los conflictos sociales, al tomarse conciencia de un peligro presente o futuro"; se diferencia del pánico en que el miedo político no paraliza y "puede activar y conectar identidades colectivas agravadas. Y justifica la construcción social del miedo político "con el fin de deslegitimar la posición política del Gobierno y legitimar la propia, con el uso de representaciones y símbolos muy conflictivos, como persecución, anarquía, incapacidad, cautividad o complicidad gubernamental".

219.-Lo primordial de la representación social es la comunicación, que se articula a través de tres modalidades: la difusión (cuyos motores son la "presión normativa" para estar informado, la "imitación inconsciente" para reforzar la cohesión), la propagación (mediante "expertos doctrinales") y la propaganda (con el fin de dar una imagen esteriotipada del propio grupo y del enemigo así como traducir la ideología en conductas (J. A. Pérez, "Las representaciones sociales", en D. Páez, I. Fernández y E. Zubia, *Psicología social y educación*, Madrid, Pearson Prentice Hall, 2003, pp. 413-442, en especial, pp. 421-424 y 435-438. Recordemos lo comentado anteriormente sobre el libro de F. Sevillano, *Rojos... cit.*

220.-Ohara Shima ha estudiado cómo fue de determinante en la Edad Media, por ejemplo, en el nacimiento del jubileo o en la creencia de la impotencia de Enrique IV. *La propaganda política en torno al conflicto sucesorio de Enrique IV (1457-1474)*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2003 (cap. IX, "La posibilidad de la difusión de la información y la percepción del objeto propagandístico. http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24661685545033386754491/012764_14.pdf.

221.-M. Moreno Seco, "La política religiosa y la educación laica...cit.", pp. 17-25 y 31-32.

222.-Expresión acuñada por W. J. Callahan, *La Iglesia católica... cit.*, pp. 248 y 260-261.

223.-F. García de Cortázar, "La Iglesia imposible...cit.", p. 296.

224.-Al respecto es muy sugestiva la opinión de M. Aragón, "Laicismo y modernización... cit., p. 342.

225.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", p. 1 (2^a parte).

226.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", p. 2.

227.-F. Montero, "Relaciones Iglesia-Estado", p. 293 confronta las expresiones de "separación amistosa" y "separación hostil" para diferenciar las primeras negociaciones entre las autoridades republicanas y las eclesiásticas de las que se impusieron al final.

En realidad, el conflicto sólo se pudo desactivar tres décadas después, en un contexto muy diferente. La Iglesia española, aupada a las posiciones de privilegio que le había otorgado el nacionalcatolicismo, no pudo permanecer al margen de los vientos de cambio que venían del concilio Vaticano II, que ahora incitaban a los católicos a aceptar la modernización de la sociedad y la secularización. Primero fueron sus comunidades de base y curas "obreros". A su intención de iniciar una transición religiosa los siguió luego un sector de la jerarquía eclesiástica que se topó, como era de esperar, con las reticencias del sector más integrista del episcopado, heredero de aquél que no quiso dar ninguna tregua a la República. En cualquier caso, ambas iniciativas supusieron una ayuda fundamental no sólo para la futura Transición política, sino también para desmontar buena parte de los ingredientes básicos que habían alimentado la llamada cuestión religiosa durante siglo y medio

228.-Vid. R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*; la perspectiva comparada, con la caracterización y evolución del conflicto político-religioso en otros países, pp. 44-46; sobre la superación de la "guerra religiosa" y el contrafactual, pp. 185-187 y 337.

229.-Como ha sintetizado Pilar Salomón (*Anticlericalismo en Aragón...cit.*, p. 229), "el discurso anticlerical, difundido a través de la prensa y de las distintas publicaciones (...) pretendió canalizar el descontento popular (...) en clave laicista", en el sentido que interesaba a las aspiraciones de la izquierda republicana y obrera y, por tanto, "contribuyó a ideologizar a los sectores sociales que por distintos motivos miraban al clero con recelo [y a que] la movilización anticlerical fuera más efectiva".

230.-Vid. J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada... cit.", pp. 179-224. También, J. de la Cueva Merino, "Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil", en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo...cit.*, pp. 255-279.

231.-H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, pp. 53-54 y 104.

232.-G. Cardona, *La Guerra Civil española, I, La Segunda República*, Madrid, Arlanza, 2005, p. 5.

233.-En esos términos habló nada menos que Enrique Herrera Oria, dirigente de la Federación de Amigos de la Enseñanza y hermano de Ángel Herrera, impulsor de El Debate y

Acción Popular y cabeza visible en esos momentos de Acción Católica. Vid. J. Casanova, *República y Guerra Civil...* cit., p. 45.

234.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., capítulo 2, en especial pp. 26-27, 43 y 47-57.

235.-"El asunto religioso era más una coartada ideológica que una causa de fondo. En realidad, el choque entre laicismo e Iglesia era muchas veces una continuación en el campo ideológico del enfrentamiento de clases que se libraba por la mejora de las condiciones de vida de los asalariados" (J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 186).

236.-R. Cruz (*En el nombre del pueblo...* cit., p. 3) ha descargado al régimen republicano de su responsabilidad sobre la conflictividad social pues no era tan decisiva la mayor o menor celeridad en los cambios o las desigualdades sociales, económicas o culturales, pues los movimientos sociales o las revoluciones del siglo XX se produjeron "con independencia de la naturaleza, tipología, dimensión y alcance de los conflictos sociales".

237.-Julio Aróstegui, en el prólogo al libro de J. A. Castellanos López (*La transición democrática en Castilla-La Mancha (1976-1983)*, Toledo, Consejo Económico y Social de Castilla-La Mancha, 2007, p. 14) reconoce que la "historia territorializada", como él prefiere llamarla, es un a "parte esencial en nuestro conocimiento de esos grandes momentos históricos a escala estatal [y que sin ella] no hay progreso en el conocimiento historiográfico", sobre todo durante la guerra civil, uno de los tres grandes procesos históricos que él señala, junto a la desamortización y el movimiento obrero.

238.-Para comprender su contexto, vid. <http://www.conoze.com/doc.php?doc=2024>. También en http://www.mindef.gov.ar/edna/biblioteca/coleccion/63_2001.htm

239.-Según titula un artículo publicado en *El País* (3-12-2006) por un historiador tan poco dado a los excesos como Santos Juliá, quien afirma categóricamente que: "sin ese aliento sagrado empujando sus velas, el nuevo Estado construido tras la victoria no habría podido acometer una represión tan cruel y duradera".

240.-H. Raguer, *La espada y la cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977, p. 161. Un buen estado de la cuestión sobre los mártires se puede seguir en su "Caídos por Dios y por España", en *La aventura de la Historia*, núm. 17, marzo de 2000, pp. 14-28.

241.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., p. 95.

242.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 17-18.

3. LA POLÍTICA LAICISTA DE LA REPÚBLICA Y LA REACCIÓN CATÓLICA

1.-Cit. en J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 184-185.

2.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., p. 25.

3.-V. M. Arbeloa, "Iglesia y república...cit.

4.-A. Fernández García, "La Iglesia ...cit", en especial, pp. 215-217

5.-H. Raguer, "La cuestión religiosa...cit.", p. 224.

6.-Es fundamental la consulta del ya clásico libro de V. M. Arbeloa, *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz...* cit. y su magna obra, en siete tomos, junto a M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer...cit.*

7.-J. M. Cuenca Toribio, "Pío XI y el episcopado español", en *Hispania Sacra*, núm. 91, 1993, p. 336.

8.-D. Martínez Barrio, *Memorias...cit.*, pp. 35-36.

9.-J. M. Cuenca Toribio, "Pío XI y el episcopado español... cit.", p. 332.

10.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...cit.*, pp. 197-213.

11.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...cit.*, p. 112.

12.-La verdad es que sabiendo los antecedentes de Ilundáin resulta sorprendente su obediencia a las directrices vaticanas respecto a la aceptación legal de la República. Su formación y orígenes sociales eran mucho más parecidos a Segura que a Vidal. Sin embargo, quizás pesó en su decisión tanto la marginación frente a Segura en los años anteriores -al arrebatarse la sede primada- como su pertenencia a una diócesis con problemas sociales tan graves como la de Sevilla.

13.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*cit., p. 119.

14.-*La Libertad*, 1-11-1930. Cit. en . Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*..., p. 223.

15.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*cit., p. 212.

16.-Entre ellos, el obispo de Tortosa, que en una intervención en el Círculo Católico de Castellón anticipó en marzo de 1930, ante la eventualidad de unas elecciones futuras, que se debía votar "al que tenga respeto y amor a Dios y a su Iglesia", "a la familia", la "moral cristiana", "la "enseñanza religiosa" y el "orden social". Vid. A. M. Lorenzo Górriz, *Movilización popular...* cit., p. 209.

17.-*Región*, 12 de abril de 1931, en D. Ruiz et al., *Asturias contemporánea, 1808-1975. Síntesis histórica, textos y documentos*, Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 115.

18.-Respectivamente, S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*cit., pp. 235-236; H. Raguer, "La cuestión religiosa...cit.", p. 225. Resulta curiosa la apreciación de Segura cuando la pastoral de Irurita fechada el 16 de abril era claramente antirrepublicana: "sois ministros de un Rey que no puede ser destronado, que no subió al trono por votos de los hombres, sino por derecho propio, por título de herencia y de conquista". Vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...*cit., p. 40.

19.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer...* cit., T. I, p. 19.

20.-*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo (1931)* 129-31. Cit. por L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...*cit., p. 880.

21.-Angel Herrera Oria (Santander, 1885-Madrid, 1968), abogado, era director del influyente diario católico *El Debate* desde 1911 y de la ACN de P. así como uno de los fundadores de Acción Nacional en 1931. Activista de la Acción Católica, la reorganizó durante la Segunda República. Después de la guerra, fundó Ya. Fue ordenado sacerdote en 1940, nombrado obispo de Málaga en 1947 y cardenal en 1965.

22.-M. Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979. Cit. por J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 29-30.

23.-J. R. Montero Gibert, "La CEDA y la Iglesia...cit.", p. 118.

24.-*Gaceta*, 15-4-1931.

25.-J. Ferreiro Galguera, *Relaciones Iglesia-Estado en la II República española*, Barcelona, Atelier, 2005, p. 22.

26.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*cit., pp. 238-241.

27.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer...* cit., T. I, pp. 45-46.

28.-Pese a ser publicada en los diferentes boletines eclesiásticos a partir del 15 de mayo, hay que recordar que fue escrita dos días antes de los incendios.

29.-Este Decreto liberaba a los maestros de la obligatoriedad de impartir la enseñanza religiosa en los centros públicos. Aunque una circular de 13 de mayo aclaraba que los padres podrían solicitarla y, en este caso, el cura o el maestro podrían decidir, voluntariamente, su impartición. Vid. A. Molero Pintado (ed), *La educación...* cit., p. 34. También incluía la retirada de crucifijos en las aulas donde hubiese alumnos que no recibieran enseñanza religiosa. Vid. R. Llopis, *La revolución en la escuela...*cit., pp. 233-236. Esta última medida sí que fue interpretada como una ofensa anticatólica y el propio Llopis reconoció que esto no era el laicismo en la enseñanza, pero lo preparaba. No obstante, por encima de todo, Llopis calificó el Decreto (en una entrevista concedida a *El Sol* el 6 de agosto de 1931) básicamente como un instrumento que "europeiza a España".

30.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit., p. 183-184. El lema del principal partido de la derecha no republicana, Acción Nacional, era "Religión, Patria, Orden, Familia y Propiedad".

31.-J. de la Cueva, "El anticlericalismo... cit.", p. 218

32.-Miguel Maura (*Así cayó ... cit.*) lo relata en las pp. 240-248.

33.-J. M. Barrios Rozúa ("la legislación laica desbordada...cit., pp. 187-188) llega a asegurar que "el gobierno habría cometido una irresponsabilidad si no hubiera adoptado" tales medidas laizadoras.

34.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia...* op. cit., p. 129.

35.-E. Ucelay Da Cal, "El recuerdo imaginario...cit.", p. 63.

36.-Ucelay confirma lo que ya había adelantado en sus memorias el propio Miguel Maura, *Así cayó ... cit.*, p. 246. Junto a Ramón Franco, señala a Pablo Rada, mecánico del anterior en el vuelo Plus Ultra. Ambos (exaltados republicanos muy relacionados con círculos anarquistas) podrían estar implicados en el reparto de gasolina, trapos y una lista de conventos a incendiar. No obstante, años más tarde, en una entrevista de Maura con el hispanista Gabriel Jackson, el ex ministro de la Gobernación apuntó a que los inductores fueron agentes de los "sindicatos libres", provocadores de sindicatos amarillos que pretendían desacreditar a la República. Vid. P. Preston, *La destrucción de la democracia...cit.*, p. 62.

37.-G. Jackson, *La República española...cit.*, p. 51.

38.-A. Fernández García, "La Iglesia ...cit.", pp. 224-229.

39.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco... cit.*, pp. 27-28.

40.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", p. 2.

41.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer... cit.*, T. I, pp. 47-56.

42.-Muy esclarecedor es el comentario de H. Raguer ("La cuestión religiosa...cit.", p. 227) "Triste suerte la del obispo Múgica: durante la República lo expulsó un ministro católico y durante la cruzada volvió a expulsarlo un general masón, Cabanellas".

43.-Miguel Maura, *Así cayó ... cit.*, pp. 293-307. Vid. J. de la Cueva, "El anticlericalismo...cit.", p. 224.

44.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer... cit.*, T. I, p. 62.

45.-M. Suárez Cortina "Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista... cit.", pp. 89-93.

46.-Miguel Maura, *Así cayó ... cit.*, p. 317. Se equivoca Maura con la fecha de las elecciones municipales, que no fueron el domingo siguiente del Corpus, sino el anterior, el 31 de mayo.

47.-J. Avilés Farré, *La izquierda burguesa...cit.*, p. 70.

48.-J. M. Cuenca: "Pío XI y el episcopado...cit.", p. 333.

49.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer... cit.*, T. I, pp. 75-77.

50.-F. Martí Gilabert, *Política religiosa... cit.*, pp. 69-70.

51.-J. de la Cueva, "Anticlericalismo...", p. 222. La campaña anticlerical de esta prensa insistía en los tópicos de criticar al clero por sus vicios y los caricaturizaba. Más que una crítica política o ideológica recurría al descrédito moral del clero.

52.-J. de la Cueva, "Anticlericalismo...", pp. 228 y ss.

53.-V. Zapatero, "El edicto de Nantes de Fernando de los Ríos", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, p. 17.

54.-Así constaba en el diario integrista *El Siglo Futuro*. Citado en M. Tuñón de Lara, "Política eclesiástica...cit.", p. 268.

55.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...cit.*, p. 258.

56.-Los puntos de conciliación los ha resumido Carlos García de Andoain ("La cuestión religiosa...cit."): 1º) Reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, sus estructura jerárquica, libre ejercicio de culto y de la propiedad de sus bienes; 2º) Un convenio entre la República y la Santa Sede para el reconocimiento antedicho; 3º) Respeto en su constitución y régimen propios y en sus bienes a las congregaciones religiosas; 4º) Reconocimiento de la plena libertad de enseñanza de todo español y por ello también de la Iglesia a "crear, sostener y regir establecimientos docentes, sometidos a la inspección del Estado en cuanto a la fijación de un plan mínimo de enseñanza y salvaguardia de la moral, higiene y seguridad del Estado"; 5º) En presupuesto de culto y clero acordaron la conservación de los derechos adquiridos y la amortización a medida que se fueran produciendo vacantes y se contemplaba la sustitución progresiva de la partida de culto por una subvención global dedicada a la conservación del patrimonio histórico-artístico.

57.-M. Azaña, *Memorias políticas y de guerra*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 133.

58.-V. Zapatero, "El edicto de Nantes...cit.", p. 19.

59.-V. M. Arbeloa, *La Semana Trágica de la Iglesia en España... cit.* Para un detallado estudio de los debates, vid. el clásico libro F. de Meer (*La cuestión religiosa... pp. 135-195*) o el más reciente de J. Ferreiro Galguera (*Relaciones Iglesia-Estad...cit.*)

60.-M. Aragón, "Laicismo y modernización... cit.", p. 335.

61.-H. Raguer, "La cuestión religiosa... cit.", p. 229.

62.-G. Peñes-Barba, "Las relaciones Iglesia-Estado en Fernando de los Ríos", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, pp. 29-33. La concepción socialista de Fernando de los Ríos fue ética y antimarxista (V. Zapatero, *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974) y estaba plagada de una evidente religiosidad opuesta a los dogmas; de ahí su crítica al catolicismo. Vid. P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", p. 61.

63.-Un *modus vivendi* es el tipo de relación con la Iglesia típico de los países laicistas, asentado sobre la base de la teoría del mal menor, que permite una mínima asistencia y actividad de la Iglesia que, en todo caso, está sometida a su riguroso control. Vid. D. Llamazares Fernández, "Proceso de secularización y relaciones concordatarias", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, pp. p. 234.

64.-V. Zapatero, "El edicto de Nantes...cit.", pp. 12 y 21-25. Sobre este político socialista, vid. su libro *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

65.-Ignacio Zabalza Bas, "Influencia de la constitución de Weimar en el proyecto de constitución de la Segunda República", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión...cit.*, pp. 119-139.

66.-En expresión de José Antonio Souto Paz en el prólogo al libro de J. Ferreira Galguera, *Relaciones Iglesia-Estado...cit.*, p. 13.

67.-Expresión empleada por Mª D. Gómez Molleda, "La inteligencia de izquierda en las Constituyentes republicanas y su intento de transacción ideológica", en *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, 1983, vol. 1, núm. 4, pp. 7-29.

68.-G. Ranzato, *El eclipse de la democracia...cit.*, p.

69.-A. Moliner Prada, "La Iglesia española y el primer franquismo", en *Hispania Sacra*, vol. 45, núm. 91, 1993, pp. 343-344.

70.-N. Pérez Serrano, *La Constitución española*, Madrid, 1932, p. 137. No es éste precisamente un término del agrado de F. Martí Gilabert, *Política religiosa...cit.*, p. 83.

71.-H. Raguer ("Ibid.") recuerda que Ramón Franco Bahamonde y otros seis diputados habían pretendido privar de la nacionalidad española a los que prestaran voto de obediencia religiosa.

72.-Una fundamentación teórica, en M. Aragón, "Laicismo y modernización...cit.", pp. 338-342.

73.-G. Suárez Pertierra, "El laicismo... cit.", p. 59.

74.-V. Zapatero, "El edicto de Nantes...cit.", p. 27.

75.-Cit. por V. Zapatero, "El edicto de Nantes...cit.", pp. 11-12.

76.-J. Avilés Farré, *La izquierda burguesa...cit.*, p. 108. Sobre la actuación de los diputados masones, vid. J. I. Cruz, *Masonería y educación en la Segunda República española*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993, pp. 83 y ss.

77.-G. Suárez Pertierra, "El laicismo... cit.", p. 79.

78.-J. M. Cuenca: "Ibid."

79.-M. Álvarez Tardío, *Anticlericalismo ... cit.*, p. 254.

80.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxiu Vidal i Barraquer... cit.*, T. II, pp. 391-393.

81.-La revista pedagógica católica *Atenas* estimó que asistían a los centros educativos de jesuitas unos diez mil los alumnos de primaria, cinco mil quinientos de bachillerato y unos mil quinientos de enseñanzas profesionales. A. Molero Pintado, "Laicismo y enseñanza...cit.", p. 155.

82.-A. Verdoy, *Los bienes de los jesuitas: disolución e incantación de la Compañía de Jesús durante la*

Segunda República, Madrid, Trotta, 1995, p. 401.

83.-A. Castells, *Las asociaciones religiosas... cit.*, p. 416.

84.-Vid. P. Salomón Chéliz (*Anticlericalismo en Aragón... cit.*, pp. 236-241) y J. de la Cueva Merino (*Clericales y anticlericales... cit.*, pp. 158-159).

85.-A juicio de J. de la Cueva ("Anticlericalismo...", p. 242), demostró que "una medida que podía haber resultado neutra, puramente secularizadora, quedó convertida en ofensa gratuita a la sensibilidad católica". En un sentido parecido se ha posicionado J. Avilés (p. 128), al advertir "el deseo de hacer probar a los católicos las humillaciones de antaño sufridas por quienes no comulgaban con la religión del Estado".

86.-Había habido un precedente con la legalización del matrimonio civil de católicos por Romanones en 1906, que apenas estuvo vigente unos meses, y que fue aprovechado por librepensadores y republicanos para celebrar bodas civiles, alrededor por la prensa afín. Cuando fue derogada, hubo parejas que no aceptaron el matrimonio canónico. Vid. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón... cit.*, pp. 241-243

87.-M. Tuñón de Lara, "Política eclesiástica... cit.", p. 273.

88.-S. Hernández Armenteros, "La lucha por el control de la educación en la Segunda República. La presencia de la Iglesia en la enseñanza en la provincia de Jaén", en *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 13, 1986, p. 295. Cit. por M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada... cit.", p. 190.

89.-*El Debate* (26-2-1933).

90.-A. Molero Pintado, "Laicismo y enseñanza... cit.", p. 157. Recientemente, J. Casanova ha proporcionado cifras similares a las de Fernando de los Ríos (352.000 escolares), repartidos en unos cinco mil centros escolares católicos y trescientos centros de secundaria; vid. J. Casanova, *República y Guerra Civil... cit.*, p. 45.

91.-R. Carr, *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 333-334.

92.-Este detalle tan importante se le escapa a M. Álvarez Tardío, para quien aún en 1934 seguía Vidal i Barraquer controlando la Iglesia española. Porque en su libro tampoco se destaca la importancia del nombramiento de Gomá como primado.

93.-Vid. H. Raguer Sunyer "Dos cardenales antagónicos: Gomá y Vidal i Barraquer", en J. M. Chico Isidro (coord.) *España en guerra: protagonistas para un conflicto*, Madrid, Dykinson, 2003, pp. 39-70. Se habían conocido en el seminario de Tarragona, del que era rector Gomá cuando Vidal ingresó en él para completar los estudios eclesiásticos tras ejercer la abogacía. Y sus carreras siguieron ritmos tan diferentes que Gomá fue consagrado obispo de Tarazona en 1927 en una ceremonia que presidió Vidal ya como cardenal (J. Casanova, *La Iglesia de Franco...*, p. 79).

94.-M. Álvarez Tardío, *Ibid.*

95.-J. R. Montero Gibert, "La CEDA y la Iglesia... cit." p. 109.

96.-P. C. González Cuevas, "La guerra civil de la espiritualidad... cit.", pp. 70-71.

97.-M. Tuñón de Lara, "Ibid."

98.-Ch. Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003, p. 76. En la CEDA había 97 miembros, 63 en sus juventudes (JAP) y 23 en su Derecha Regional Valenciana. En lo restantes era muy baja (10 en la Comunión Tradicionalista) o testimonial (3 en el PNV, tantos como en Falange, 2 en Renovación Española y 1 en las Juventudes tradicionalistas).

99.-Sobre el discurso, la acción social educativa, laboral y mutualista de las mujeres católicas en el primer tercio del XX, principalmente en Cataluña, aunque no exclusivamente, vid. A. García Checa, "Acción social católica y promoción de la mujer: el feminismo cristiano", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 237-258.

100.-61.354 en 1935, según los datos aportados por Frances Lannon, "Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930", en *Historia Social*, núm. 35, 1999, pp. 65-80.

101.-I. Blasco, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2003. Una puesta al día de la autora en "Las ramas femeninas de la AC durante la Segunda República: de la política al apostolado", en Seminario "La Acción Católica en la Segunda República... cit.")

102.-Aunque nacida en 1923, cuatro años después apenas contaba con tres mil socias. El primer empuje lo recibió entre 1928 y 1932 (pasó a veintiocho mil) y el más fuerte entre 1933 y 1936 (llegó a los setenta mil). Vid. F. Montero, "Juventud y Política: los movimientos juveniles de inspiración católica en España, 1920-1970", en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, V-4, 1987, pp. 105-121.

103.-J. M. Palomares Ibáñez, *La Segunda República en Valladolid...cit.*, pp. 106 y ss.

104.-E. J. Hughes, *Report from Spain*, N. York, Henry Holt and Company, 1947.

105.-F. Martínez Hoyos, "Contra el prostíbulo y la utopía: la Acción Católica en Cataluña (1931-1939)", en Seminario "La Acción Católica en la Segunda República... cit."

106.-V. M. Arbeloa y M. Batllori (dirs.), *Arxíu Vidal i Barraquer... cit.*, T. III, pp. 587-589.

107.-M. Tuñón de Lara, "Política eclesiástica...cit.", p. 275.

108.-J. R. Montero Gibert, "La CEDA y la Iglesia... cit." pp. 112 y 116.

109.-J. M. Cuencia: "Pío XI y el episcopado...cit.", p. 335.

110.-A. Castro Albarrán, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Cultura Española, 1934; del mismo autor, *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional español*, Burgos, 1938.

111.-Precisamente, se ha destacado el elemento simbólico del cierre de estos "templos" de las gentes de izquierda que eran las Casas del Pueblo. Vid. F. de Luis Martín y L. Arias González, *Las casas del pueblo socialistas en España (1900-1936): estudio social y arquitectónico*, Barcelona, Ariel, 1997. Cit. por J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 192.

112.-El periodista Luis Bello tituló así un artículo publicado en el diario *El Sol* (4-7-1933) en el que anticipó que esta estrategia se desarrollaría en dos etapas, la primera de "autosustitución" (tras pasando de manera ficticia la titularidad de los centros docentes a seglares) y la segunda de "infiltración" (colocando a parte del profesorado titulado en los centros públicos).

113.-Para esta labor resultaron, organizaron tres grandes asambleas, en Vitoria (julio de 1933), Covadonga (julio de 1934) y Granada (mayo de 1935). Vid. J. Matas, *De la sacristía al carrer... cit.*, p. 47.

114.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio... cit.*, pp. 17, 22-23, 34, 36

115.-Vid. J. M. Vázquez García Peñuela, *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999.

116.-M. Tuñón de Lara, "Política eclesiástica...cit.", p. 276.

117.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos... cit.*, pp. 267, 317 y 321.

118.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos... cit.*, pp. 267-268, 315 y 344-350.

119.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos... cit.*, pp. 281-282, 306-307 y 333.

120.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 123-144.

121.-A. Castells, *Las asociaciones religiosas...cit.*, pp. 456 y ss. Cit. por G. Suárez Pertierria, "El laicismo...cit.", pp. 82-83.

122.-"Notas del mes. El problema de la sustitución", *Revista de Pedagogía*, núm. 174, jun. 19326, p. 276. Cit. por A. Molero Pintado "Laicismo y enseñanza...cit.", pp. 161 y 163.

123.-J. Ferreiro Galguera, *Relaciones Iglesia-Estado...cit.*, pp. 19 y 207-215..

124.-En expresión de Stanley G. Payne. También en esta línea está el principal referente de la historiografía de la "persecución religiosa", Vicente Cárcel Ortí, que mezcla las huelgas con los incendios de iglesias en una interpretación apasionada y maniquea que recurre habitualmente a los mismos términos ("zona roja" o "rojos") que los combatientes. Vid. su "La Iglesia en la II República y en la guerra civil (1931-39)", en V. Cárcel Ortí (dir.), *La Iglesia...cit.*, pp. 363-394; también en su *La persecución religiosa... cit.* En éste último libro (p. 194) aporta el dato de treinta y seis asaltos o saqueos y ciento seis incendios de iglesias.

125.-R. Cruz, En el nombre del pueblo... cit., pp. 167 y ss.

126.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, p. 193. Del mismo autor, *República y Guerra Civil...* cit., pp. 158-163.

127.-J. Casanova, *República y Guerra Civil... cit.*, p. 171.

128.-S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...cit.*, pp. 355 y 371.

129.-Sobre la participación de Irurita, vid. A. Balcells, "El destí dels edificis eclesiàstics de Barcelona durant la guerra civil", en *Violència social i poder polític. Sis estudis històrics sobre la Catalunya contemporània*, Barcelona, Pòrtic, 2001, pp. 192-195. En cuanto al protagonismo de un sacerdote, Joan Tusquets, vid. la confesión de su sobrina, Esther Tusquets, en *Babelia, El País*, 20-1-2007. Cit. por M. Izard, "Y van roncas las mujeres... cit.", pp. 47, 63-64 y 66. En cuanto al obispo de Cuenca, son conocidas sus estrechas relaciones con el cardenal Segura y su intención de traer a José Antonio Primo de Rivera como candidato por Cuenca en 1936.

130.-M. Delgado, *La ira sagrada... cit.*, p. 52.

131.-De las más de sesenta mil monjas (cuarenta y cinco mil de las cuales estaban en la zona republicana, fueron asesinadas "solo" 283. Sólo hubo asesinatos en masas de monjas en Madrid y el País Valenciano, en noviembre de 1936.

132.-Respectivamente, F. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía...cit.*; J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...cit.*, p. 274; y J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 162-164.

133.-Sobre la manera de actuar, extracción social y la percepción de una orden extraña a la comunidad, vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, p. 198.

134.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 171-183.

135.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 42 y 46.

136.-Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra... cit.*

137.-En el Informe acerca del levantamiento cívico-militar que envió el 13 de agosto de 1936 al cardenal Pacelli, secretario de Estado del Vaticano, definió la sublevación como "providencial" porque había frenado una supuesta revolución comunista proyectada para el día 20 de julio. Y calificó la guerra como "plebiscito armado" en la *Carta Colectiva* de julio de 1937. Vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 43 y 47.

138.-Para un mayor conocimiento de la misma, vid. H. Raguer Sunyer, "La Iglesia al servicio de la sublevación: la carta colectiva de los obispos españoles de julio de 1937", en *Historia 16*, vol. XXII, nº 262, feb. 1998, pp. 8-15.

139.-Vidal la consideró poco adecuada porque podría provocar mayor represión en el bando republicano. Hoy en día se puede valorar con mayor generosidad la posición de un cardenal tan "atípico", que vivió la persecución de Primo de Rivera, la incomprendición de la República, el destierro de la guerra y la muerte en el exilio durante el franquismo por defender la tolerancia y el diálogo.

140.-A. Moliner Prada, "La Iglesia española...cit.", p. 347; A. Reig Tapia, "La justificación ideológica del alzamiento de 1936", en J. L. García Delgado (coord.), *La II República española. Bienio rectificadora y Frente Popular, 1934-1936*, Madrid, 1988, p. 235.

141.-No obstante, las posiciones aparentemente monolíticas de Gomá han sido matizadas por M. L. Rodríguez Aísa, *El cardenal Gomá...cit.*, p. 62. Según esta autora, no se trataba de ningún cheque en blanco para el nuevo régimen. En 1940 Gomá señalaba al Papa su preocupación por la debilidad de las relaciones con la Santa Sede, aunque no se arrepentía de lo dicho en la Colectiva y ratificaba sus principios.

142.-J. Casanova, "Franco, la Iglesia católica y sus mártires... cit"

143.-Palabras profanas adquieren sentido religioso y viceversa según la interpretación de P. Caston Boyer, *Langage et idéologie du national-catholicisme espagnol. Analyse sociolinguistique de la lettre collective de l'Épiscopat espagnol aux évêques du monde entier à propos de la guerre d'Espagne (1r. juillet 1937)*. Tesis inédita en la E.H.E.S.S., París, 1984.

144.-K. Kayatz, *Manipulation in der politischen Rede. Textanalysen der extremen Rechte*. Frankfurt am Main, 1996. En ambos casos, la Alemania de Weimar y la España republicana, se pronostica un

un grave peligro de revolución comunista y se dice que si ellos vencen el país volverá a ser lo que fue en un tiempo pasado idealizado, apelando para ello a los valores supremos de orden, armonía y verdad, a los que se contraponen los de sus enemigos, la anarquía, la ruina y la falsoedad.

145.-J. M. Cuenca Toribio, "Pío XI y el episcopado español... cit.", p. 337-338.

146.-Vid una pequeña aproximación biográfica y su papel en la salvación de archivos parroquiales y del palacio episcopal de Madrid en J. L. Alfaya, *Como un río de fuego. Madrid, 1936*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1998, pp. 167-169.

147.-J. M. Gallegos Rocafull, *La pequeña grey*, México, Universidad Iberoamericana, 2005. Un comentario a su trayectoria vital y a esta obra en J. Meyer, "Con la Iglesia, hemos topado, Sancho", en Istor. *Revista de Historia Internacional*, núm. 25, verano 2006, pp. 113-119.

148.-Vid. V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, pp. 230-231. El texto íntegro puede verse en A. de Lizarra, *Los vasos y la República española. Contribución a la historia de la guerra civil*, Buenos Aires, Ed. Vasas Ekin, 1944, pp. 200-204. Cárcel Ortí reproduce un extracto del mismo.

"La situación de hecho de la Iglesia, a partir de julio pasado, en todo el territorio leal, excepto el vasco, es la siguiente:

a) Todos los altares, imágenes y objetos de culto, salvo muy contadas excepciones, han sido destruidos, los más con vilipendio.

b) Todas las iglesias se han cerrado al culto, el cual ha quedado total y absolutamente suspendido

c) Una gran parte de los templos, en Cataluña con carácter de normalidad, se incendiaron.

d) Los parques y organismos oficiales recibieron campanas, cálices, custodias, candelabros y otros objetos de culto, los han fundido y aun han aprovechado para la guerra o para fines industriales sus materiales.

e) En las iglesias han sido instalados depósitos de todas clases, mercados, garajes, cuadras, cuartelarías, refugios y otros modos de ocupación diversos, llevando a cabo -los organismos oficiales que los han ocupado- en su edificación obras de carácter permanente, instalaciones de agua, cubiertas de azulejos para suelos y mostradores, puertas, ventanas, básculas, firmes especiales para rodaje, rótulos insertos para obras de fábrica y otras actividades.

f) Todos los conventos han sido desalojados y suspendida la vida religiosa en los mismos. Sus edificios, objetos de culto y bienes de todas clases fueron incendiados, saqueados, ocupados o derruidos.

g) Sacerdotes y religiosos han sido detenidos, sometidos a prisión y fusilados sin formación de causa por miles; hechos que, si bien amenguados, continúan aún, no tan sólo en la población rural, donde se les ha dado caza y muerte de modo salvaje, sino en las capitales. Madrid y Barcelona y las restantes grandes ciudades suman por cientos los presos en sus cárceles sin otra causa conocida que su carácter de sacerdote o religioso.

h) Se ha llegado a la prohibición absoluta de retención privada de imágenes y objetos de culto. La policía que practica registros domiciliarios, buscando en el interior de las habitaciones la vida íntima personal o familiar, destruye con escarnio y violencia imágenes, estampas, libros religiosos y cuanto con el culto se relaciona o lo recuerda".

149.-"El decir misa no es delito (...) El ministro de Justicia, Sr. Irujo ha declarado que el decir misa en local cerrado y sin ostentaciones públicas no es un delito", rezaba un titular del *Diario de Almería* de 24 de julio de 1937. Cit. por O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa... cit.", p. 232.

150.-R. Miralles, *Juan Negrín: la República en guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2003; E. Moradiellos, *Don Juan Negrín*, Barcelona, Península, 2006.

151.-H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, pp. 366-367 y 527.

152.-A mediados de 1938, su Gobierno aprobó una serie de comunicaciones entre el cardenal Vidal i Barraquer (exiliado en Roma), su emissario, Santiago Rial (vicario general de Tarragona), y el Vaticano con la esperanza de normalizar unas relaciones (nunca rotas oficialmente) con la Santa

Sede y pedir su complicidad para recuperar el culto público católico.

153.-H. Raguer, *La pólvora y el incierto...* cit., pp. 331-358.

154.-Frente al filofranquismo mostrado por gran parte de la derecha católica francesa tras conocer la extrema violencia anticlerical y la actitud favorable de la jerarquía española hacia los rebeldes (como Paul Claudel, que cantó las excelencias de Franco), hubo otros católicos como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier (fundador de *Esprit*) o el democristiano Georges Bidault (en *L'Aube*) que trazaron una nítida separación entre la Iglesia católica y Franco. Vid. R. Miralles, *Juan Negrín...* cit., p. 249. En algunos casos, promovieron o participaron en las iniciativas surgidas tanto en Francia como en Suiza. Entre los principales comités formados a favor de la paz surgidos desde febrero de 1937 destacan el Comité pour la Paix Civile en Espagne; Comité Français por la Paix Civile et Religieuse en Espagne (Maritain). También en Cataluña (uno por la paz, otro católico de ayuda a la población civil, un tercero por la libertad), promovidos por la UDC y con apoyo de la Generalitat. Vid. J. Albertí, *El silencio de las campanas...* cit., pp. 364-370.

155.-Vid. V. M. Arbeloa, *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz...* cit.

156.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 16 y 47 y con todo detalle, en el capítulo III ("La justicia de Dios"), en especial, las pp. 87-126.

157.-Frase puesta en boca del arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Doménech, a principios de agosto, que resumía el argumento de los clérigos como contrapunto al discurso clerófobo, repetido en la prensa libertaria y socialista, de que "ellos se los buscaron" (J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 202 y 157, respectivamente).

158.-J. R. Rodríguez Lago (*La Iglesia en la Galicia del franquismo*, Sada, Edicions do Castro, 2004, p. 468) ha destacado esta pastoral como muestra inequívoca del claro apoyo del clero "a las salvajes medidas de represalia". Se trata de un extracto de la pastoral de Florencio Cerviño González (ordinario diocesano de Orense) de febrero de 1939 titulada *Acerca de las circunstancias actuales por las que atraviesa la patria*

159.-*La Vanguardia*, 2-8-1936. Cit. por V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., pp. 216 y ss.

160.-Frente al regocijo de muchos de sus colegas, al presenciar la ejecución o confesarlos para "salvarles [a esos rojos] de la eterna muerte", sus palabras deberían servir para refrenar el ardor beatificador actual "¿Cuánta ignorancia hay en el cerebro de algunos curas?" "¡Cuánto daño hacen ciertos clérigos a la República de Cristo!" "Y luego si llega una revolución y matan a sacerdotes, ¡ah! Entonces ¡somos mártires del Cristianismo! Y quieren que el Cristianismo y la Iglesia los defienda y los eleve al honor de los altares. ¿Esos tales son mártires? ¡Si ellos son los que provocan la matanza!". Vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., p. 114. Las citadas memorias pueden consultarse en G. de Estella, *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939: tres años de asistencia espiritual a los reos*, Zaragoza, Mira, 2003.

161.-D. Chacón, *La Voz Dormida*, Madrid, Alfaguara, 2002.

162.-*Informe de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa*, cit. Su artículo, el 77 resulta especialmente demoledor: "(...) Los sacerdotes denunciaban a sus parroquianos republicanos ante los tribunales del estado. También jugó un papel importante al proveer el personal de numerosos establecimientos penitenciarios, siendo los más tristemente célebres las prisiones de mujeres y los reformatatorios para jóvenes cuyos antiguos detenidos han denunciado públicamente los malos tratos físicos y psicológicos que sufrieron por parte del personal religioso".

163.-Aunque Gomá llegó a sufrir, poco antes de su muerte, la censura de Serrano Suñer a su pastoral *Lecciones de la guerra y deberes de la paz*, en la que mostraba su temor a la pérdida del protagonismo de la Iglesia tras la guerra y su interés por evitar su servidumbre respecto al falangismo, no obstante, en el fondo, reflejaba las tensiones producidas entre dos sectores que buscaban mayores cuotas de poder, lo que no implica que fueran incompatibles falangismo y catolicismo.

164.-Citado por L. M. Sánchez Tostado, *La guerra civil en Jaén. Historia de un horror inolvidable*, Jaén, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2006, p. 95

4. LA APLICACIÓN DE LA LEGISLACIÓN LAICISTA

1.-E. Valero Moscardó, "La Semana Santa de Cuenca en 1932", en *Cuenca Nazarena, Publicación oficial de la Junta de Cofradías*, Cuenca, 2006, p. 117

2.-Sobre Málaga, Zaragoza y Logroño, vid. E. de Mateo Avilés (*Anticlericalismo en Málaga...* cit.), J. de la Cueva Merino (*Clericales y anticlericales...* cit.), P. Salomón Cheliz (*Anticlericalismo en Aragón...* cit.) y C. Gil Andrés (*Echarse a la calle...* cit.), respectivamente. Una puesta al día y una visión más global puede seguirse en un reciente trabajo de P. Salomón Chéliz, "El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva...* cit., pp. 121-138.

3.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., pp. 264-277. Entre la nómina de incidentes son destacables el producido con motivo del jubileo (del 17 al 19 de julio de 1901), de la inauguración del monumento a los mártires de la religión y la patria (24 de octubre de 1904), de la peregrinación y coronación de la Virgen del Pilar (20 de mayo de 1905), de la peregrinación del centenario de los Sitios (septiembre de 1908), de la protesta católica de octubre de 1910 en torno a la Ley del Candado o de la colocación de la primera piedra del mausoleo dedicado a Joaquín Costa.

4.-R. Reig, *Blasquistas y cléricas...* cit. Para las características, objetivos y base social de la Liga Católica, vid. 87-150, y para su actuación en el ámbito político, clerical y cultura, pp. 151-185. Sobre la configuración, base social y objetivos del blasquismo, pp. 213-266 y para su actuación municipal, pp. 267-314. Para los aspectos concretos del carnaval, educación y manifestación de 1910, vid., respectivamente, las pp. 272, 275 y 190-293.

5.-Desde principios de siglo, *El Popular* había ido lanzando sus diatribas contra las congregaciones religiosas en general y los jesuitas, en particular, así como contra los obispos (como cabezas visibles del proceso de clericalización) o contra las decisiones gubernamentales demasiado tímidas en materia religiosa. Pero también contribuyó a crear el clima propicio para generar movilizaciones y una fuerte y masiva presión en la calle. Vid. E. de Mateo Avilés, *Anticlericalismo en Málaga...* cit., pp. 73-91.

6.-Hubo algaradas en marzo de 1901 (tras el estreno de *Electra* de Galdós) y boicot a procesiones en junio de 1901 (festividad del Sagrado Corazón de Jesús), y en la procesión del Cristo de las Cabrillas, el jueves santo de 1904. Las agresiones a edificios religiosos fueron desde el apedreamiento (en junio de 1901 y mayo de 1903, tras los sucesos de violentos que sucedieron al boicot a la procesión del Sagrado Corazón y para celebrar los resultados electorales municipales favorables a los republicanos, respectivamente) al incendio en 1908 (iglesia de la Merced, el convento de las Bernardas y el asilo de San Bartolomé) y 1909, tras las revueltas promovidas, respectivamente, contra los impuestos de consumos o el embarque de reservistas al protectorado marroquí. Vid. E. de Mateo Avilés, *Anticlericalismo en Málaga...* cit., pp. 93-106.

7.-En 1883 fue asesinado el párroco de Cuevas de Becerro (en la serranía de Ronda) y en 1894 corrió la misma suerte un clérigo de Coín.

8.-E. de Mateo Avilés, *Anticlericalismo en Málaga...* cit., pp. 111-123.

9.-J. de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales...* cit., en especial, pp. 45, 139, 155-163 y 338-339.

10.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit., pp. 331-332, 344-345 y 352. En marzo de 1902, la detención de un muchacho por vender prensa anticlerical durante el transcurso de una procesión desencadenó un motín para exigir su liberación y terminó con un juicio oral al año siguiente. Y en marzo de 1906, lo que empezó como un pulso iniciado por unos misioneros que, acompañados de multitudes provenientes de otros pueblos, entraron en Haro con una procesión que fue calificada como "provocación clerical", degeneró en enfrentamientos que se saldaron con un anticlerical muerto y varios heridos de ambos bandos.

11.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit., pp. 371-372.

12.-M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo... cit.", p. 274.

13.-Sobre La Rioja, C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit. y R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.".

Sobre Aragón, P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...* cit. y J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit.

14.-Respectivamente, J. M. Macarro Vera, *Socialismo, República y revolución en Andalucía (1931-1936)*. E. de Mateo Avilés, *Anticlericalismo en Málaga...* cit. A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga: la cuestión religiosa, 1931-1933*, Córdoba, Ayuntamiento, 1984. L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...cit. J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit." y "Conflictividad social y destrucción de bienes religiosos en la ciudad de Granada durante la Segunda República", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 9, 1995, pp. 185-211. D. Caro Cancela, "Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo: la quema de conventos gaditanos en mayo de 1931", en *Gades*, núm. 13, 1985. O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa... cit.". Sobre el mismo tema, S. Rodríguez Pérez, "El discurso anticlerical en Almería, 1900-1953", en V. Sánchez Ramos y J. Fernández Ruiz (coord.) *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas, Almería, Instituto de Estudios Almerienses*, 2004, pp. 213-222.

15.-Respectivamente, J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña...* cit. De H. Raguer destacan los siguientes títulos: *La Unió Democrática de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Barcelona, L'Abadia de Montserrat, 1976; *Carrasco i Formiguera, un cristiano nacionalista: (1890-1938)*, Madrid, PPC, 2002; y "Los católicos catalanes", en M. Tuñón de Lara (coord.), *La guerra civil española. V. 13. La Iglesia durante la guerra*, Folio, 1997, pp. 64-78. J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit.

16.-Recordemos los ya clásicos libros de J. C. Ullman (*La Semana Trágica: estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972) y de J. Álvarez Junco (*El emperador del Paralelo: Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990. Una nueva edición, con el título de *Alejandro Lerroux: el emperador del Paralelo*, Madrid, Síntesis, 2005).

17.-Vid. J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., pp. 229-241. Aquí intercala de manera algo atropellada discursos incendiarios de *Solidaridad Obrera* o *La Traca* con algún texto de Maximiliano Arboleya.

18.-M. Moreno Seco, *Conflictivo educativo y secularización en Alicante...* cit.; V. Ramos, *La Segunda República en la provincia de Alicante*, Alicante, Librería Lux, 1983.

19.-L. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta...* cit. (interesan especialmente las pp. 152-175; L. M. Moreno Fernández, "Aproximación a la Iglesia en Murcia", en *Anales de Historia Contemporánea*, núm. 2, 1983, pp. 219-249.

20.-Respectivamente, J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit.; J. L. Alfaya, *Como un río de fuego...* cit.; F. Guijarro, *Persecución religiosa y guerra civil...* cit.

21.-En lo sucesivo, como haremos con otras comunidades autónomas, como Castilla-León, incurriremos de manera consciente en el anacronismo de utilizar territorios no existentes en los años treinta porque resulta más homogéneo su estudio; este es el caso castellanomanchego, pues si nos atenemos a la utilización de criterios regionales del momento, en Castilla-La Nueva tendríamos que incluir Madrid (lo que nos provocaría una distorsión evidente) y hacer lo propio con Albacete en Murcia. Esta misma premisa la ha tenido en cuenta, por ejemplo, Leandro Higueruela del Pino, en su libro *La Iglesia en Castilla-La Mancha...* cit. aunque, en este caso, disfraza el ámbito regional para, en realidad, estudiar la archidiócesis toledana desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Por lo demás, contamos con varios trabajos provinciales sobre los años treinta. Sobre la Segunda República, Á. L. López Villaverde, "La Iglesia de Cuenca ... cit.;" M. J. Moreno Beteta, "Presencia de la Iglesia en la vida cultural de Ciudad Real en la II República", en *Transformaciones burguesas, cambios políticos y evolución social (2)*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, T. X, pp. 241-247; R. Sepúlveda Losa, "La Iglesia durante la Segunda República en Albacete", en Al-Basit, núm. 44, dic. 2000, pp 269-282; A. Sánchez Moreno, *La cuestión religiosa durante la II República en Villarrobledo (1931-1936)*, Trabajo de doctorado inédito, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Sobre la Guerra Civil, vid. Á. L. López Villaverde, "El papel de la Iglesia...cit.;" "Violencia anticlerical en dos provincias divididas... cit.;" una actualización y puesta al día de los datos se podrá ver en la ponencia (en prensa) al Congreso de "La Guerra Civil en Castilla-La Mancha, 70 años después", titulada "El

conflicto político-religioso en Castilla-La Mancha. De la República a la Guerra Civil". Aproximaciones parciales al tema pueden verse en D. González Madrid y P. Rodrigo Romero "La Iglesia y los católicos de Ciudad Real ... cit.", pp. 341-358; F. Alía, *La guerra civil en retaguardia, Ciudad Real, 1936-1939*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1994); E. Almarcha Núñez-Herrador, "Arte, patrimonio artístico y guerra civil en Castilla-La Mancha", en M. Ortiz Heras (coord.), *La guerra civil... cit.*, pp. 271-294. Y, por supuesto, los martirologios, clásicos y recientes: J. Jiménez Fernández, *Martirologio diocesano... cit.*; S. Cirac Estopanán, *Martirologio de Cuenca... cit.*; G. Vidal Tur, *Persecución religiosa... cit.*; J. F. Rivera Recio, *La persecución religiosa en la diócesis de Toledo... cit.*; D. Muelas Alcocer, D. Cruz Laplana...cit.; D. Carrión Iriñiguez, *La persecución religiosa...cit.*

22.-J. Massot i Muntaner, *Església i societat a la Mallorca del segle XX*, Barcelona, Biblioteca de Cultura Catalana, 1977; J. Matas, *De la sacrifícia al carrer... cit.*

23.-De H. Raguer, "Magaz y los nacionalistas vascos (1936-1937)", en *Letras de Deusto*, núm. 35, 1986, pp. 151-170; y "Manuel de Irujo Ollo, ministro del Gobierno de la República (1936-1938)", en *Vasconia: cuadernos de historia-geografía*, núm. 32, 2002, pp. 75-89. J. M. Margenat, "Manuel de Irujo... cit.". J. M. Laboa, "La Iglesia vasca", en *La guerra civil*, v. 13. *La Iglesia durante la guerra*, Madrid, Historia 16, 1986, pp. 94-107.

24.-Respectivamente, J. Ugarte Tellería, "Un episodio de 'estilización' de la política antirrepublicana... cit.", pp. 159-182; del mismo autor, *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo... cit.", pp. 259-281.

25.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio... cit.* De manera magistral se estudia a la Iglesia como agente de poder social en una actitud ofensiva, apoyada en el poder político, y defensiva, en medio de la ofensiva laicista y anticlerical republicana, mediante el papel activo de las asociaciones de laicos (en especial la Asociación de Padres de Familia de Valladolid y la Acción Católica) como instrumento de la jerarquía eclesiástica.

26.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia del franquismo... cit.*

27.-A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga... cit.*, p. 77.

28.-Ilundáin, haciendo uso de la peculiar estrategia impulsada por el Vaticano, publicó una pastoral pidiendo el acatamiento al Gobierno y a su legislación pero siempre que no se opusiera a las "leyes divinas o derechos de la Iglesia", mientras solicitaba a los católicos el voto para los "sujetos dignos, dispuestos a procurar el bien de la religión de la Patria", de modo que, implícitamente, dejaba claro que no toleraría la aconfesionalidad del Estado. Vid. J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, p. 242.

29.-La resolución, a iniciativa del comunista Andrés Rodríguez, pedía la entrega de los bienes incautados a los obreros y campesinos, pero los ediles republicanos y socialistas cambiaron la propuesta inicial para solicitar al Gobierno Provisional que esos bienes fueran entregados al Estado. En realidad, la petición había sido formulada por los cenetistas malagueños en un acto celebrado el Primero de Mayo, dentro de un paquete de medidas tan revolucionarias como la abolición de la pena de muerte y de las cárceles o el desarme de las fuerzas desafectas y la entrega de dichas armas al pueblo, resoluciones éstas en las que el consistorio malagueño no entró. Vid. A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga...cit.*, pp. 214-222 y, del mismo autor, "El primer bienio de la II República en Málaga", en VV.AA. *Estudios sobre la II República en Málaga*, Málaga, Diputación Provincial, 1986, pp. 91-93.

30.-J. Morán, "Gijón a la cabeza de la expulsión jesuítica", en *La Nueva España*, 24-1-2007 (<http://www.lne.es/secciones/noticia.jsp?pNumEjemplar=1527&pIdSeccion=42&pIdNoticia=485473>).

31.-A. Millares Cantero, *La Segunda República... cit.*, p. 7.

32.-Sobre este suceso anticlerical, Vid. B. Maíz Vázquez, *Galicia na IIª República e baixo o franquismo (1930-1976)*, Vigo, ediciones Xerais de Galicia, 1988, p. 33. Sobre el panorama social y los contrastes entre modernización y tradición en la Galicia del primer tercio del siglo XX, vid. J. R.

Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...*, pp. 20-22.

33.-G. Hervella García "Achegamento á mobilización anticlerical na Galicia da II República a través dos xornais (abril-xuño de 1931)", en *Anuario Brigantino*, núm. 22, 1999, pp. 207-220.

34.-C. Seco Serrano, *Historia de España*, VI...cit., pp. 19-20.

35.-En Andalucía, los incendios tuvieron un aire más público y colectivo, según el clásico trabajo de J. J. Caro Baroja, *Introducción...*cit., p. 231.

36.-De los pueblos de Huelva, Córdoba y Jaén apenas tenemos datos al respecto, aunque no es probable que hubiera sucesos iconoclastas pues los tumultos fueron controlados en las respectivas capitales.

37.-R. Robinson, *Los orígenes de la España de Franco...*cit., 1975, p. 59. Vid. D. Caro Cancela, "Una aproximación al anticlericalismo... cit.", p. 243.

38.-M. Fernández Almagro, *Historia de la República...*cit., pp. 23-24. Esta misma tesis es compartida por V. Ramos, *La Segunda República en la provincia de Alicante...*cit., pp. 205-209.

39.-Las sospechas son bastante inconsistentes. Se basan en una frase del diario de Azaña del 7 de diciembre de 1932 sobre la visita de un confidente que decía había advertido a Maura de los incendios el año anterior con cuarenta y ocho horas de antelación. De la misma manera, éste acusaba al anterior de haber dicho "todos los conventos de España no valen la vida de un republicano". Se trata de acusaciones mutuas con poca base real para montar sobre ellas un plan conspirador perfectamente trazado. Difícilmente podría prever nadie las dimensiones reales y la extensión que iban a tener estos motines. De todos modos, son esgrimidas por varios autores (entre ellos, V. Ramos, *Ibid.* y V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...*cit., p. 109) como argumentos de peso.

40.-También en este caso conviene precisar la acepción de "espontáneo" a que nos referimos. La primera acepción admitida por el diccionario de la RAE implica "de propio impulso", lo que cuadra más para la violencia anticlerical del quinquenio republicano, pues queda al margen de organización alguna. Pero hay que descartar su tercera acepción, la que incide en que "se produce aparentemente sin causa", pues el anticlericalismo violento no es un movimiento destructivo sin más, como ha quedado ya claramente demostrado.

41.-Entre los numerosos ejemplos al respecto, valga el artículo que cita Diego Caro Cancela ("Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo...cit.", p. 251) del periódico gaditano *Libertad* de 10 de mayo titulado "Un grave peligro" y que aconseja desterrar todas las tiranías, incluido el régimen eclesiástico, en bien de la paz y tranquilidad de la cosa pública.

42.-Esta afirmación, defendida para el caso de Logroño en 1936 por Alejandro Fandiño, es igualmente válida para los incendios de mayo de 1931.

43.-Todas las diócesis implicadas en los desmanes de mayo de 1931 resultaban estar entre las más desatendidas por el clero. Frente a la media nacional, de 671 sacerdotes por cada feligrés, tan sólo la diócesis de Valencia se acercaba relativamente (según los datos de 1936, eran 881), quedando muy lejos los 2.375 de Cádiz, 2.242 de Cartagena-Murcia, 2.205 de Málaga o 2.042 de Córdoba, siendo algo mejores, al respecto, los de Guadix (1.007) y Granada (1.093).

44.-A. Millares Cantero, *La Segunda República...*cit., pp. 7-8 y 23.

45.-Maciá durmió en la Generalitat para prevenir cualquier tentativa incendiaria. El alcalde socialista de Mallorca, Llorenç Bisbal, ordenó a grupos de jóvenes que custodiaran las iglesias y conventos para protegerlos de eventuales incendios. También mostró un talante conciliador el gobernador civil, Francesc Carreras, que contrastaba con la actitud del obispo de Mallorca, José Miralles, que le dirigió una violenta protesta tras el ataque a la iglesia de los jesuitas de Montsián de Palma el 11 de junio de 1931. Sobre la tranquilidad vivida en Baleares, vid. J. Oliver Araújo, *La II República en Baleares...*cit., p. 59. Sobre la Iglesia mallorquina en el siglo XX, vid. J. Massot i Muntaner, *Església i societat...*cit. (sobre la respuesta del gobernador interesan las pp. 118-120).

46.-Los dirigentes anarcosindicalistas moderados de Cataluña se mostraron contrarios a las explosiones de indignación contra iglesias, conventos, curas, frailes y monjas. Vid. E. Vega, *Anarquistas y sindicalistas durante la Segunda República. La CNT y los sindicatos de oposición en el País*

Valenciano, Valencia, edicions Alfons el Magnànim, IVEI, 1987, p. 60.

47.-D. Caro Cancela, "Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo...cit", pp. 248-249.

48.-En *El Liberal* sevillano, la UGT culpaba de los hechos a los caciques de la provincia (siguiendo en esto la línea argumental del Gobierno) y el periódico republicano malagueño *Rebeldías*, haciendo un uso artero de los sucesos, llegó a calificar de altruistas a los protagonistas de los sucesos anticlericales de Málaga por respetar la vida de sus inquilinos y justificaba lo que había pasado por una "aplicación ejemplar de la pureza evangélica". Por su parte, la prensa católica vino a calificar los sucesos como una ofensiva contra Dios y achacó su simultaneidad a su organización sistemática por agentes que escalonaron su acción en cada localidad. Vid., respectivamente, J. M. Macarro Vera (*Socialismo, república y revolución...cit.*, pp. 248-249) y L. M. Moreno Fernández, "Aproximación a la Iglesia en Murcia...cit." p. 232.

49.-Para los casos de Córdoba, Huelva y Almería, vid. la síntesis de J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, pp. 243-244. Para esta última ciudad, A. Pérez Montoya, *Las derechas almerienses durante la II República: el primer bienio (1931-1933)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1991, pp. 90-91,

50.-A. M. Calero, *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1979 (1^a ed. de 1976). Interesan especialmente las pp. 28-33 y 85-92.

51.-Vid. al respecto la obra clásica de E. J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos...cit.*, pp. 110-112 y 117-118. La cita, de la p. 117.

52.-D. Caro Cancela, "Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo...cit.", pp. 243-245.

53.-Para esta provincia contamos con las aportaciones de J. M. Barrios Rozúa, "Conflictividad social y destrucción de bienes religiosos en la ciudad de Granada durante la Segunda República", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 9, 1995, pp. 185-211; y de J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, p. 245.

54.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada... cit.", pp. 186 y 212-213.

55.-J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, p. 245.

56.-A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga...cit.*, pp. 235-288 y "El primer bienio...cit.", pp. 85-105.

57.-Sobre esta interpretación más general, vid. J. de la Cueva Merino, "Si los curas y frailes supieran... La violencia anticlerical", en S. Juliá (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 191-203, y, en el caso de Málaga, F. Arcas Cubero, *El republicanismo malagueño durante la Restauración (1875-1923)*, Córdoba, Ayuntamiento, 1985. Cit. por L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...cit.", pp. 752-755.

58.-*Rebelión*, en 1930, y como sucesor de aquél, *Rebeldías*, en 1931. Vid. A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga...cit.*, pp. 150-160.

59.-Mientras conocidos republicanos malagueños, como Pedro Armasa Briales, intentaban aconsejar orden y tranquilidad a los manifestantes apostados en la puerta principal de la residencia, otro grupo más exaltado llegó por la parte posterior del edificio y empezó a saquearlo e incendiárselo. Cuando a la una de la madrugada del día 12 acudieron los bomberos a sofocar las llamas, se vieron bloqueados y no pudieron actuar. Entonces, Mapelli Raggio cambió de estrategia: primero dispuso la salida de la Guardia Civil para proteger a los bomberos y, tras su fracaso, resignó el mando de la provincia en el gobernador militar quien, curiosamente, momentos antes, no había sido capaz de aguantar la presión de los manifestantes y había ordenado la retirada de los guardias.

60.-El gobernador Jaén Morente tuvo algunas actuaciones tan espectaculares como intrascendentes. Pistola en mano vino a impedir el incendio del asilo de San Manuel, primero, y de la iglesia del Sagrario, después, pero los desmanes continuaron cuando abandonó aquellos edificios.

61.-A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga...cit.*, p. 267.

62.-Vid. L. M. Moreno Fernández, "Aproximación a la Iglesia...cit.", pp. 230-231.

63.-V. Ramos, *La Segunda República en la provincia de Alicante...*cit., pp. 205-228.

64.-Estos manifiestos los cita V. Ramos (pp. 220-221) pero no indica la procedencia o fuente de la que los ha tomado.

65.-J. D. Carrión Íñiguez, *La persecución religiosa...*cit. pp. 45-47.

66.-En Zaragoza fue quemada una puerta del palacio arzobispal. Y, en el conjunto de Aragón, los sucesos de mayo de 1931 no fueron más allá del desalojo preventivo de algunas residencias religiosas en Zaragoza, Teruel o Alcorisa. Vid. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 283.

67.-J. L. Gutierrez, *La Segunda República en Badajoz...*cit., pp. 128 y 282), aunque (sin citar fecha alguna) habla de incendios registrados en iglesias de Peñalsordo, Campanario, Orellana de la Sierra y Casas de Don Pedro.

68.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...*cit., pp. 374-375.

69.-Entre otros muchos, ayuntamientos como los de Arnedo y Logroño pidieron a los poderes públicos la expulsión de los jesuitas mientras se debatía el art. 26 de la constitución. C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...*cit., p. 379.

70.-M. Delgado Ruiz, "Anticlericalismo, espacio y poder..."cit.", pp. 163-164.

71.-La Plaza de la Infanta Paz pasó a llamarse Fermín Galán, la calle de la Alamada (sin connotación política o religiosa alguna) fue dedicada al capitán García Galán, el grupo escolar Primo de Rivera cambió su nombre por Pablo Iglesias, el parque Conversa (alcalde durante la Dictadura) se llamó Catorce de Abril y la plaza de la Constitución, plaza de la República. Vid. Á. L. López Villaverde, *Cuenca durante la Segunda República...*cit., p. 218.

72.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., p. 356.

73.-J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...*cit., p. 250.

74.-El 8 de julio, envió a la Guardia Civil a proteger a las monjas de San Asensio de las iras de los amotinados en la plaza, que no querían su regreso al convento que habían abandonado en mayo, y llamó al orden al alcalde y al párroco. También ordenó a la Guardia Civil salvaguardar el culto y las propiedades religiosas en San Vicente de la Sonsierra porque el alcalde había expulsado al párroco y prohibido tocar las campanas y cerrado la iglesia. De la misma manera, no le tembló el pulso para advirtir al obispado de la necesidad de conducir a los párrocos con ponderación en sus predicaciones y multó al párroco de Villoslada de Cameros por sus prédicas contra la República e interpretar la Marcha Real en las fiestas religiosas. Vid. C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...*cit., pp. 375-377

75.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...*cit., p. 382.

76.-A. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura...*cit., pp. 27-28

77.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada..."cit.", pp. 204 y 210-216.

78.-J. L. Gutierrez Casalá, *La Segunda República en Badajoz...*cit., p. 128.

79.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., p. 280.

80.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...*cit., p. 124.

81.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 317-324.

82.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 325-333.

83.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...*cit., p. 384-385.

84.-Vicente Ramos (*La Segunda República en la provincia de Alicante...*cit., pp. 222, 228-233) cuantifica en treinta y seis las comunidades religiosas clausuradas, en cuatrocientos treinta y seis los religiosos que abandonaron la provincia tras la destrucción de los edificios y en mil quinientos los escolares afectados. Frente a las propuestas católicas (defensa de las órdenes religiosas, clero y episcopado, boicot a la prensa que no fuera "manifestamente católica" y apuesta a ultranza por la enseñanza religiosa), tanto el ayuntamiento como el *Diario de Alicante* y las organizaciones republicanas y obreras coincidían en la necesidad de impedir la vuelta de los religiosos y la exclusividad de la enseñanza laica.

85.-El director del Instituto, Juan Giménez de Aguilar, debió hacer frente a problemas extraacadémicos por su conocida adscripción política socialista. Tuvo que atajar algunos incidentes a raíz

del asesinato en Cuenca de dos militantes las Juventudes de Acción Popular la noche del 23 de en noviembre de 1933, Carlos Mañas y Domingo Huete, que vino a ensombrecer el triunfo de las derechas en las elecciones legislativas celebradas cuatro días antes. Algunos estudiantes del centro, tras negarse a entrar en clase, armaron alboroto en los pasillos cuando comprobaron que el director se negaba a hacer ondear la bandera a media asta en señal de duelo, iniciando así una pequeña rebelión en las aulas; contando con la ayuda de alumnos de Magisterio y de personas ajenas al centro intentaron coger la bandera y ponerle ellos mismos un crespón negro en una actitud violenta que se dirigió contra el propio director por mantener firme su decisión. La tensión, apagada momentáneamente, regresó diez meses después. Como recoge Pilar García Salmerón (*Educación y política...*cit.), con motivo de la inauguración del curso 1934-35 se produjo un incidente menor -la destrucción de algunas figuras de escayola y láminas de la clase de Dibujo- que el director del Instituto puso en conocimiento del Rector de la Universidad Central. A primera vista parecería una simple gamberrada; no obstante, Giménez de Aguilar, que culpaba a personas extrañas al centro, lo situaba en un contexto (repetido otras veces en Cuenca) marcado por una actitud cerril y mojigata, según sus propias palabras, contra el desnudo en el arte. Sobre la trayectoria política y pedagógica del director del instituto, vid. Á. L. López Villaverde, *Juan Giménez de Aguilar (1876-1947): conciencia crítica de la sociedad conquense*, Ciudad Real, Almud/Centro de Estudios de Castilla-La Mancha, 2005.

86.-M. Moreno Seco, *Conflictivo educativo y secularización...*cit. Sobre este asunto, vid. en especial, pp. 34-69.

87.-M. Moreno Seco, *Conflictivo educativo...* cit., p. 55.

88.-Quedó en papel mojado en algún caso (la confiscación de una finca en el barrio alicantino de Benalúa, donde no se pudieron levantar finalmente los nuevos edificios del Instituto, Escuela Normal y residencia de Estudiantes), mientras en otro, el antiguo colegio de Santo Domingo en Orihuela, pasó a ser Instituto nacional de segunda enseñanza "Gabriel Miró" pese a ser un local del obispado y sólo usufruendo por la Compañía, como acabó reconociendo el Gobierno en agosto de 1933 pero que no se llegó a devolver hasta después de la guerra.

89.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio...* cit., pp. 66-67.

90.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...", pp. 758-759.

91.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 1 y 124.

92.-Algunos ejemplos pueden verse en J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...", p. 203; P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., pp. 333-356; J. Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 243-260; J. L. Gutierrez Casalá, *La Segunda República en Badajoz...* cit., p. 128; y J. de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en la Segunda República...", p. 242. Para profundizar en el tema, ver J. Ordóñez Márquez, *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva*. Madrid, 1968, pp. 8-26.

93.-J. L. Gutierrez Casalá, *La Segunda República en Badajoz...* cit., pp. 128 y 282. Por ejemplo, en la localidad pacense de Navalvillar de Pela, los socialistas habían calculado recaudar 6.000 pesetas del toque de campanas. Y en Fuente de Cantos, los arbitrios sobre el toque de las mismas tenían un impuesto de diez pesetas cada cinco minutos y, si excedía el tiempo, dos pesetas por minuto.

94.-Cuenca no respondió al cliché de las generalizaciones al uso. En esta ciudad castellana, en la que el peso eclesiástico era notable, el anticlericalismo de algunas propuestas municipales quedó bastante diluido en la práctica. El ayuntamiento conquense no tardó mucho en empezar a dar facilidades para los entierros civiles y en noviembre de 1931 aprobó la desaparición de la tapia que diferenciaba el cementerio civil del católico. Sin embargo, no parece que se aplicara de manera estricta la Ley de Secularización de Cementerios pues en febrero de 1936, cuatro años después de su aprobación, la minoría socialista tuvo que solicitar al ayuntamiento que se cumpliera la citada ley y solicitar al gobernador que no se autorizaran entierros por la vía pública. Y un mes después, el alcalde (Alfredo García Ramos, corregidor de Azaña) dio largas a la pregunta de un concejal socialista, que demandaba si se había quitado ya la cruz del cementerio, y le contestó que se habían tomado demasiados acuerdos y había otros más importantes que cumplir. Vid. A. L. López Villaverde, "La

Iglesia de Cuenca...cit.", pp. 83-84.

95.-Sobre los ayuntamientos aragoneses citados y el caso de Barbastro, vid. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 347-356.

96.-En La Rioja, se han documentado problemas de este tipo en Canales de la Sierra y Anguiano en febrero de 1932, al poco de entrar en vigor la ley. Vid. C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 381.

97.-J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta...cit.*, p. 169.

98.-Cuando se debatía el artículo 25 de la constitución, dos diputados radicales sevillanos presentaron enmiendas para evitar que desaparecieran los desfiles procesionales, de manera que, la redacción final, los permitía pero bajo autorización gubernativa. (J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, p. 257).

99.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 335-347. Para los antecedentes de principios de siglo, vid. 311.314.

100.-R. Cruz (*En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 25-26) lo interpreta como un cambio de orientación gubernativa en relación a la práctica de los derechos de ciudadanía.

101.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, pp. 382 y 388.

102.-J. L. Chicharro, "Baeza", pp. 225-226. Cit. por J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...cit.*, p. 251.

103.-L. M. Moreno Fernández, "Aproximación a la Iglesia...cit.", p. 233.

104.-M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo... cit.", pp.276-277.

105.-Si damos por buena la versión del que fue gobernador civil de la provincia entre 1934 y 1935, José Aparicio Albiñana (*Para qué sirve un gobernador. Impresiones ingenuas de un ciudadano que lo ha sido dos años de las provincias de Jaén y Albacete*, Valencia, 1936, pp. 70-71), "en Albacete no se celebraban procesiones de Semana Santa desde el primer año de implantación de la República" porque se habían producido incidentes en uno de los desfiles, pero que él los había autorizado e, incluso, había destituido la corporación de Tarazona porque había denegado el permiso correspondiente. Y la tensión generada a mediados de marzo de 1936, cuyo balance fue una iglesia quemada en Albacete y un convento en Almansa, no impidió la celebración de las procesiones de Semana Santa de 1936, que salieron con cierta normalidad salvo en la capital, Caudete, El Bonillo, La Gineta, La Roda y Chinchilla. Cit. en J. D. Carrión Íñiguez, *La persecución religiosa...cit.*, p. 50-52

106.-No hay más que ver lo que decía al respecto Antonio Guaita, antiguo presidente de la Cámara de Comercio e Industria, en una de las actas de la misma. El Sr. Guaita contestaba al presidente y secretario de la Cámara, que temían trastornos graves provocados por extremistas políticos en la Semana Santa de 1933, y les decía que no había motivo para sustentar tales temores porque "el elemento obrero de Cuenca figura como cofrade o como voluntario portador de pasos en todas las procesiones". Vid. A. L. López Villaverde, "La Iglesia de Cuenca...cit.", pp. 79-80.

107.-L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...cit.*, p. 910.

108.-V. Ramos, *La Segunda República en la provincia de Alicante...cit.*, p. 230.

109.-J. L. Gutiérrez Casalá, *La Segunda República en Badajoz... cit.*, p. 128.

110.-J. M. Macarro, *Socialismo, república y revolución...cit.*, pp. 250-251 y L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical... , pp. 756-757.

111.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 384-385.

112.-A. L. López Villaverde, "La Iglesia de Cuenca...cit.", pp. 83-84.

113.-A. Sánchez Moreno, "La cuestión religiosa durante la II República en Villarrobledo (1931-1936), Trabajo de doctorado inédito, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

114.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, p. 124.

115.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 358-359.

116.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical... , pp. 758-759.

117.-R. Cruz (*Ibid.*) menciona las multas a dos párrocos de Castellón por sermones "antirrepublicanos" aunque seguro que fue una medida más extendida.

118.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...cit.*, p. 63.

119.-Si en 1910 había un sacerdote por cada 520 habitantes en Toledo y en 1919 cada sacerdote atendía una media de 421 habitantes, en los albores de la República el promedio de fieles se había duplicado por eclesiástico (1.029) subiendo aún más (1.128) al final de la misma. Para éstos y otros datos de interés, vid. L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...cit.*, pp. 885-902.

120.-L. M. Moreno Fernández, "Aproximación a la Iglesia...cit.", pp. 236-240.

121.-J. R. Rodríguez Lago ("La acción de los católicos en la Galicia de la II República... cit.") cuantifica en 22,1% la pérdida de sacerdotes gallegos frente al 12,4% de media nacional. Las pérdidas más importantes se produjeron en las diócesis de Tuy y Santiago (en torno al 28%).

122.-W. A. Christian, *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el Reino de Dios*, Barcelona, Ariel, 1997. Según este autor, estas visiones no deben interpretarse desde un punto de vista reducionista (ni son una conjura clerical ni tampoco se explican por necesidades psicológicas concretas), sino en clave subversiva, pues representan un "microcosmo del entusiasmo y la capacidad de cualquier cisma o herejía para ir contra corriente" (p. 25).

123.-J. Ugarte Tellería "Un episodio de 'estilización' de la política antirrepublicana... cit.", pp. 159-182; del mismo autor, *La nueva Covadonga insurgente...cit.*

124.-Desde su nombramiento en 1920, el arzobispo Remigio Gandásegui se ocupó de reforzar la presencia eclesiástica en Valladolid mediante el apoyo de la enseñanza católica y la "cuestión social"; contó para ello con los Padres de Familia, un "ejército" dispuesto a plantar cara al laicismo. Esta asociación, retomada en 1930 tras un inicio fallido en 1915, estaba compuesta por personalidades señeras de la Acción Católica y de la derecha política vallisoletana. Se consolidó definitivamente a partir de junio de 1932, tras renovarse su junta directiva, extendiéndose por numerosos pueblos y multiplicando su actividad para difundir las atrocidades del laicismo. Demostró su fortaleza con la creación de la Junta Diocesana de Escuelas y Catequesis en diciembre de ese mismo año y, sobre todo, con la puesta en marcha de la Mutualidad de Padres de Familia (en agosto de 1933), para burlar la Ley de Congregaciones, contando para ello con el apoyo de Acción Católica. Lejos de contentarse con esta labor, emprendió una campaña contra el "cine immoral" y puso en marcha nuevos centros escolares y una academia de adultos en barrios obreros para intentar reconquistar un sector de la población cada vez más alejado de las prácticas religiosas con el argumento de "liberar a los pobres de la guerras laicistas". Vid. E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio... cit.*, pp. 34-72.

125.-La Asociación Católica de Padres de Familia de Cuenca puso en marcha diversas conferencias y actos propagandísticos en 1933 en defensa de la educación religiosa. En julio, en el salón de la Merced, el Padre Paúl Enrique Albiol habló de la educación religiosa como "arma imprescindible para obtener el triunfo sobre la pública immoralidad" y dijo que la supresión de la misma se apoyaba en el sectarismo. En septiembre, el mismo sacerdote se dirigió a esta misma asociación e insistió en argumentos parecidos, criticando la enseñanza laica y exhortando a los padres católicos para que sus hijos estudiaran en escuelas y centros superiores católicos. A fines de ese año, tras el triunfo electoral de las derechas, la asociación intensificó la propaganda en pueblos de la provincia para pedir al gobierno que las escuelas fueran religiosas, se respetaran las creencias de los demás y se abrieran en Cuenca dos escuelas católicas; asimismo solicitó al gobernador que los entierros se celebraran católicamente. Vid. Á. L. López Villaverde, "La Iglesia de Cuenca...cit.", pp. 81-82.

126.-L'Associació Catòlica de Pares de Família de Palma nació el 14 de junio de 1932. Vid. J. Matas, *De la sacrística al carrer... cit.*, pp. 47-48.

127.-Celebrado en el Colegio de Málaga los días 18 y 19 de septiembre de 2007, diversos autores han trazado un estado de la cuestión sobre los casos mallorquín, catalán, gallego, vallisoletano, madrileño y sevillano

128.-F. Montero García, *El movimiento católico... cit.*, p. 72

129.-*Guía de la Iglesia y la Acción Católica Española*, Madrid, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la ACE, 1943, pp. 499-1.057

130.-J. Matas, *De la sacrística al carrer... cit.*, en especial las pp. 48-89 y 355. Se trata de uno de

los pocos libros que analizan un estudio diocesano de la Acción Católica en los años republicanos y su evolución durante la guerra y la posguerra.

131.-Esta organización política promovió en 1932 la Agrupación de Trabajadores Sociedad Obrera de la Unión de Derechas, que creó un montepío y un registro de trabajo para controlar la oferta y la demanda laborales, además de fomentar la educación de los hijos de obreros o llevar una intensa actividad cultural. Vid. J. Matas, *De la sacristía al carrer... cit.*, p. 36.

132.-E. Berzal de la Rosa "Acción Católica en Valladolid durante la Segunda República", en Seminario "La Acción Católica en la Segunda República... cit."

133.-Vid. J. M. Piñol, *El nacionalcatolicismo a Catalunya i la Resistencia, 1926-1966*, Barcelona, edicions 62, 1993, p. 44; A. F. Canales Serrano, *Las otras derechas*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 298; O. Malló y A. Martí, *En tierra de fariseos. Viaje a las fuentes del catalanismo católico*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 35.

134.-F. Martínez Hoyos, "Contra el prostíbulo y la utopía ... cit."

135.-J. Castaño Colomer, *La JOC en España (1946/70)*, Salamanca, Sigueme, 1977

136.-Según los datos aportados por J. R. Rodríguez Lago ("La acción de los católicos en la Galicia de la II República... cit."), las juventudes católicas de Galicia pasaron de los cuarenta centros de 1932 y tres mil socios al casi centenar dos años después y siete mil asociados.

137.-Sobre los antecedentes, vid. J. L. Ruiz Sánchez, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*, Sevilla, Diputación Provincial, 1995. Una actualización de sus tesis en "Recristianización y movimiento católico en España. El caso de Sevilla", en J. de la Cueva y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva... cit.*, pp. 139-168. El mismo autor está estudiando ahora su evolución durante la Segunda República, cuyas primeras conclusiones ha expuesto en "La Acción Católica en la diócesis de Sevilla", en Seminario "La Acción Católica en la Segunda República... cit.")

138.-L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...cit.*, pp. 910-918.

139.-D. González Madrid y P. Rodrigo Romero, "La Iglesia y los católicos de Ciudad Real...cit.", pp. 341-358.

140.-I. Blasco, "Las ramas femeninas de la AC durante la Segunda República... cit."

141.-J. R. Rodríguez Lago, "La acción de los católicos en la Galicia de la II República... cit."

142.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical en las comarcas...cit.", p. 759.

143.-M. A. Mateos Rodríguez, *La República en Zamora... cit.*, pp. 563-564.

144.-Así se recogió en el *Boletín de la Provincia* a principios de noviembre de 1933. Vid. E. Grandío Seoane, *Caciquismo e eleccións na Galicia da II República*, Vigo, A Nosa Terra, 1999, p. 35.

145.-V. Enrique y Tarancón, *Recuerdos de juventud*, Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 134.

146.-S. Cirac Estopañán, *Vida de don Cruz Laplana. Obispo de Cuenca*, Barcelona, 1943. La verdad es que a Cirac se le pudo ir la mano cargando de argumentos políticos una actitud que, en el momento en que se escribía, podría parecer generosa para el biografiado pero que, visto con distancia, parece involucrar de lleno a monseñor Laplana en la propia conspiración. Recientemente se ha vuelto a incidir en su politización en el artículo firmado por T. F. Ruiz, "El obispo patriota", en *La aventura de la Historia*, núm. 110 (dic. 2007), pp. 44-50.

147.-M. C. Marcos del Olmo, *Voluntad popular y urnas...cit.*, pp. 227-228 y 265-267. Fueron habituales los encadenamientos de "Religión, Orden, Libertad, Derecho, Propiedad y Justicia" y de "Orden, Trabajo, Propiedad y Justicia". Y la prensa católica utilizó con frecuencia una visión estereotipada (con lemas como "yo Dios... o contra Dios!", y tachando de antiespañoles a los partidarios del decreto de libertad religiosa, como hizo, por ejemplo, *Diario de Ávila*, 10-6-1931) como resorte propagandístico para la movilización pasional, utilizando la baza del maximalismo a costa de desatar una progresiva radicalización.

148.-Una reciente aportación al tema es la de I. Sánchez Sánchez, "El Pan de los fuertes. La 'Buena Prensa' en España", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde, *Clericalismo y asociacionismo católico...cit.*, pp. 51-105.

149.-M. Moreno Beteta, "Presencia de la Iglesia en la vida cultural del Ciudad Real... cit.",

p. 246.

150.-Respectivamente, A. M. Lorenzo Górriz, *Movilización popular...cit.*, pp. 320-321; C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 372; y Á. L. López Villaverde, *Cuenca durante la II República... cit.*, pp. 153-156.

151.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 58-62.

152.-P. Salomón, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 230-234. Interesante resulta su observación sobre la "blasfemia", cuya imagen había sido peyorativa y reflejo más de un bajo nivel cultural que de una manifestación anticlerical, aunque a juicio de esta autora merece una mayor atención en este último sentido por su mayor arraigo en España

153.-Según cuenta J. M. Macarro (*Socialismo, república y revolución...cit.*, pp. 259-260), la idea partió de la recién creada Federación de Hermandades, Cofradías y Asociaciones Piadosas de la diócesis e Sevilla (que había nacido para defender los derechos de la Iglesia y fomentar el espíritu religioso). El ayuntamiento sevillano sí quería que saliesen los desfiles procesionales y acusó a los cofrades de "anticristianos y genuinamente reaccionarios". Para dar un toque más surrealista al asunto, las Juventudes Socialista aprobaron "celebrar una procesión cívica en la fecha llamada jueves santo".

154.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 202-203

155.-P. Salomón, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 341-342.

156.-J. M. Barrios Rozúa ("La legislación laica desbordada...cit.", p. 200) señala incidentes diversos en el municipio almeriense de Ohanes y en los granadinos de Loja, Motril, Pinos Puente, Salobreña, Alfacar y Pórtugos.

157.-J. M. Macarro, *Socialismo, república y revolución...cit.*, pp. 261-262 y J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 190-191.

158.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 381 y 384.

159.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 202.

160.-P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...cit.*, pp. 287-289.

161.-V. Ramos, *La Segunda República en la provincia de Alicante...cit.*, p. 242.

162.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 384-385.

163.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 383.

164.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 192-193. Incluso se retomaron temas históricos con una lectura peculiar sobre la persecución de religiosos durante la guerra de las Alpujarras.

165.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, pp. 389-390.

166.-J. M. Barrios Rozúa ("La legislación laica desbordada...cit.", p. 200) recoge el caso del párroco de Pórtugos, que tuvo que escribir una carta al *Ideal de Granada* confesando que votaba en blanco debido al descenso de entierros religiosos porque muchas familias católicas lo consideraban un reaccionario.

167.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle... cit.*, p. 386.

168.-Arance, 17 de noviembre de 1933. Cit. en D. Ruiz (et al.), *Asturias contemporánea... cit.*, p. 118.

169.-"Yo soy comunista pero al que le toque a esta Virgen de la Esperanza le corto la cabeza". Vid. R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 126-127.

170.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, p. 129.

171.-Pilar Salomón (*Anticlericalismo en Aragón...cit.*, p. 259) ha documentado varios mítines anticlericales en Zaragoza (organizados por la Juventud Republicana de Aragón y la Izquierda Republicana Anticlerical) cuando se estaban culminando los trabajos constitucionales (noviembre de 1931) o en fechas tan señaladas para el calendario católico como la cuaresma o el miércoles santo, circunstancia ésta que tenía una larga tradición entre el anticlericalismo aragonés. También en Teruel, de manera más tardía, en junio de 1933, para explicar la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas.

172.-Interpretados como sacrilegos por las fuerzas católicas y como "solemnidades purifica-

doras" por los antropólogos. Vid. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 279-280.

173.-R. Fandiño, "Logroño, 1936... cit.", p. 3.

174.-Vid. J. M. Macarro Vera, *Socialismo, república y revolución...*cit., pp. 251-252.

175.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 213.

176.-Vid. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*cit., pp. 281-289 y 346-347.

177.-D. Muelas Alcocer, *D. Cruz Laplana...*cit., p. 322.

178.-En este municipio granadino, asistimos en 1931 a un linchamiento preventivo de sospechosos, a un incendio intencionado de derechistas en noviembre de 1933 y, un mes después, a un conato de incendio por parte de las izquierdas.

179.-A. García Sánchez, *La Segunda República en Málaga...*cit., pp. 235. Por otra parte Juan Simeón Vidarte (*Las Cortes Constituyentes de 1931 a 1933. Testimonio del Primer Secretario del Congreso de los Diputados*, Barcelona, 1976, p. 35) ya había acusado en el caso de Málaga a los "sujetos más reaccionarios y monárquicos de la ciudad, con objeto de crear problemas al Gobierno y desprestigiar a la República".

180.-M. Aizpuru, "Un ejemplo de anticlericalismo... cit.", p. 277. En circunstancias no aclaramos suficientemente, fue asesinado el párroco de La Arboleda, Francisco Inchaurreaga, y herido su coadjutor, Félix Zamalloa, en noviembre de 1931. Y el 4 enero 1932 murió el párroco de Lamiaco además de incendiarse la iglesia de Santurce.

181.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 215-216.

182.-Expresión tomada de G. W. Allport y L. Postman, *Psicología del rumor...*cit., p. 15.

183.-J. M. Barrios Rozúa, "Ibid."

184.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit., p. 383, 387, 388.

185.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...* pp, 485-486.

186.-J. R. Rodríguez Lago, "La acción de los católicos en la Galicia de la II República... cit."

187.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", p. 1 (2ª parte).

188.-Vid. Á. Garralda García, *La persecución religiosa...* cit.

189.-Recordemos los sacerdotes asesinados en estrechas circunstancias en los municipios vizcaínos de La Arboleda y Santurce en el invierno de 1931-1932. También falleció un ex sacerdote en el municipio ciudarrealenzo de La Solana en la primavera de 1933, fruto de una refriega con la Guardia Civil en la que murió asimismo un jornalero de la UGT; el origen en este caso estaba en la gestión de manera irregular del legatario de unos bienes que en 1892 había legado Francisco Bustillo y Mena al citado pueblo manchego.

190.-D. Ruiz (et al.), *Asturias contemporánea...* cit., p. 108.

191.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...*cit., pp. 34-35.

192.-J. Albertí, *El silencio de las campanas*, p. 153.

193.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit., p. 390.

194.-Los sucesos de Villarrobledo y Tarazona han sido tratados, respectivamente, por R. Sepúlveda Losa ("La Iglesia durante la Segunda República en Albacete", en *Al-Basit*, núm. 44, dic. 2000, p. 277), en el primer caso, y por J. D. Carrón Iñíguez, *La insurrección de octubre de 1934 en la provincia de Albacete*, Albacete, IEA, 1990, p. 75.

195.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 217-221; *Iconoclastia...*, pp. 351-372

196.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...", pp. 758-759.

197.-R. Fandiño, "Logroño, 1936...cit.", especialmente la 2ª parte.

198.-En la línea mantenida por S. Souto Kustrín, "Juventud, violencia política y la 'unidad obrera' en la Segunda República española", en *Hispania Nova*, núm. 2, 2001-2002, <http://hispania-nova.rediris.es/general/articulo/016/art016.htm>

199.-C. Gil Andrés, *Echarse a la calle...* cit., pp. 392-393.

200.-Vid. R. Sepúlveda Losa, "La primavera conflictiva de 1936 en Albacete", en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2003, pp. 5-53 de la edición electrónica

(<http://publicaciones.ua.es/filespubli/pdf/15793311RD26129438.pdf>).

201.-M. Ortíz Heras, *Violencia política en la II República y el primer franquismo: Albacete 1936-1959*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 23-24. R. Sepúlveda Losa, "La primavera conflictiva de 1936...cit.", pp. 38-39.

202.-J. D. Carrión Íñiguez, *La persecución religiosa...cit.* pp. 52-53.

203.-Vid. A. L. López Villaverde, *Cuenca durante la II República...cit.*, pp. 289-311

204.-Muelas Alcocer (*D. Cruz Laplana...cit.*, pp. 328-329) ha recalcado los efectos destructivos sobre el convento y la vejación recibida por los frailes. Una visión totalmente distinta la proporcionaba en su día el semanario izquierdista *Heraldo de Cuenca* (núm. 71, 4-5-1936), que considera el incidente como una "provocación intolerable de los paúles" y justificaba su abandono de la ciudad "para evitar hechos de violencia y tranquilizar a la población".

205.-A. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura... cit.*, p. 18.

206.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...*, pp. 461-482.

207.-El 20 de febrero fue incendiado por el Gobierno de Azaña el edificio de los lujes en La Coruña. Y en los meses siguientes, algunos ayuntamientos intentaron expropiar o municipalizar ciertas propiedades eclesiásticas. Por ejemplo, en Ferrol, intentaron hacerlo con las de las órdenes religiosas y en Tuy con el propio seminario, aunque no lo lograron. Vid. J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...*, pp. 481-482.

208.-Vid. J. Oliver Araújo, *La II República en Baleares... cit.*, pp. 104-105.

209.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, p. 187.

210.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", pp. 204-210.

211.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio... cit.*, pp. 67-68.

212.-El turolense Albalate del Arzobispo cambió su nombre por Albalate el Luchador. O el manchego Alcázar de San Juan, por Alcázar de Cervantes, entre otros muchos cambios a lo largo y ancho de la retaguardia republicana. Por supuesto, también desaparecieron las reminiscencias monárquicas (Ciudad Real pasó a llamarse Ciudad Leal o Libre, Quintanar del Rey sustituyó Rey por República y San Sebastián de los Reyes perdió la santidad y la realeza para pasar a llamarse Sebastián, a secas)

213.-C. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 320-329.

214.-Sobre la importancia en el proceso revolucionario de la violencia anticlerical, vid. L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...cit.", p. 769. Sobre la confusión de la violencia antifeudal y antisénioral con la anticlerical, vid. el caso de Ronda en A. Nadal Sánchez, "Guerra civil y represión", en *Las claves de la España del siglo XX. El difícil camino a la democracia*, Madrid, 2001, p. 166. Cit. por L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...cit", pp. 760-761.

215.-Hay numerosas voces que cuestionan tal "vacío de poder" porque lo hacen sinónimo de "espontaneidad" y de pura destrucción sin motivo. No es ese el caso. Si esa expresión no es bien entendida, se podría sustituir por la de "dualidad de poder", que convierte en inmunes los delitos y atrocidades cometidos sin un control efectivo de las fuerzas de orden público.

216.-J. L. Ledesma, "El 1936 más opaco...cit.", p. 162.

217.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, p. 200.

218.-A. Beevor, *La guerra civil...cit.*, p. 118.

219.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...cit.*, p. 41.

220.-C. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 325-326.

221.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña... cit.*, p. 5

222.-Datos procedentes del libro de Antonio Montero y extraídos, respectivamente, por J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.* p. 184 y J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...cit.*, p. 251. En las diócesis más nutridas de sacerdotes (Barcelona, con 1.251, Valencia, con 1.200, y Madrid, con 1.118, los porcentajes de víctimas fueron relativamente bajos: respectivamente, el 22,3%, 27,2% y 29,8%).

223.-Así, por ejemplo, Antonio Montero llega a decir (*Historia de la persecución...cit.*, p. 402) que

fueron asesinados 106 sacerdotes en la diócesis de Ciudad Real, mientras que en el recuento general (p. 763) reduce esa cantidad a 97. Sin embargo, tras el cotejo minucioso de su apéndice estadístico final, salvo error u omisión del que suscribe estas páginas, la cifra se reduce a 96.

224.-Por ejemplo, J. D. Carrión Iñíguez (*La persecución religiosa en la provincia de Albacete...*cit.) incluye entre los mártires a un párroco de Montalvos (que murió de hambre), a un cura jubilado residente en Tarazona (que se suicidó antes de ser capturado por los milicianos) y a un capellán extradiocesano que no se sabe ni de qué ni dónde murió. Respectivamente, Apolinar Garcés Recuenco (escondido en una casilla de campo, a pesar de que Carrión Iñíguez reconoce que no fue asesinado. Nota 24 de la p. 68), Luis Fernández Atienza y Juan J. Jiménez Alfaro. Estos dos últimos, por cierto, no constan en el libro de Antonio Montero, que se supone definitivo. Y el propio Carrión incurrió en el vicio presente en los martirologios, que es mezclar los muertos diocesanos y los extradiocesanos, hincharte así las cifras.

225.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 124-125.

226.-De las 8.352 víctimas de la violencia revolucionaria, hubo entre 2.033 y 2.039 en las cuatro provincias; 2.437 si tomamos como referencia las respectivas diócesis, que exceden el marco estrictamente regional (Vid. J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña...* cit., pp. 7-8). Cifras ligeramente superiores (8.360, de los cuales 2.441 eran eclesiásticos) en J. M. Solé i Sabaté y J. Villarroya i Font, *Repressió a la reraguarda de Catalunya...*cit., pp. 443-444; también en J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., p.212.

227.-El concepto de "persecución religiosa" ha sido utilizado por historiadores tan prestigiosos como Josep M. Solé i Joan Villarroya, *La repressió a la reraguarda de Catalunya...* cit. v. I. p. 85. Albertí (*El silenci de les campanes...* cit., p. 201) reconoce que la represión en la retaguardia republicana no sólo va a tener como objetivo la Iglesia, sino que también van a ser perseguidos, presionados o asesinados también los militares, la patronal y los civiles comprometidos con grupos de ideología fascista, aunque el eclesiástico fue el sector con un ataque más sistemático.

228.-1.541 sacerdotes frente a 896 religiosos, si sumamos todas las diócesis catalanas. Y 1.189 sacerdotes frente a 794 religiosos (aunque J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., p. 215, eleva el número a 824) y 50 religiosas en el global de provincias.

229.-316 sacerdotes fueron asesinados, el 61,9%, en tercer lugar en cifras absolutas tras Madrid y Valencia y en términos relativos tras Barbastro y Lérida.

230.-268 de los 414, es decir, el 65,8% del clero incardinado en la diócesis de Lérida fue asesinado, situándose por ello en el segundo lugar de toda España tras la diócesis de Barbastro.

231.-Un estudio pormenorizado por obispados catalanes en J. Albertí, *El silenci de les campanes...*cit., pp. 243-303.

232.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...*cit., pp. 186-187.

233.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., p. 127.

234.-J. Clara, "La revolució a Girona", en J. M. Solé, J. Villarroya, E. Voltas (dirs.), *La Guerra Civil a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 2004, I, pp. 192-197.

235.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 126-128.

236.-Lo ha plasmado en varios de sus trabajos pero la motivación del posible pago de rescate lo ha escrito en el artículo "Incontrolados...cit."

237.-J. Casabella, "Los archivos vaticanos desvelan sus secretos sobre la guerra civil", en *El Periódico de Aragón*, 28-9-2006.

238.-Según V. Cárcel Ortí (*La persecución religiosa...* cit., pp. 252-254) fueron ejecutados cuarenta y cinco maristas, treinta y nueve de la congregación de San Gabriel, siete monjes de Montserrat y quince hermanos de San Juan de Dios.

239.-123 de los 140 sacerdotes incardinados (el 87,8%), así como 51 claretianos (de los 60 que formaban la comunidad claretiana), 18 benedictinos y 9 escolapios. Vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...*cit., pp. 176, 187 y ss.

240.-Barbastro: 123 sacerdotes y 77 religiosos. Zaragoza: 81 sacerdotes (9,3% del clero incar-

dinado) y 37 religiosos. Huesca: 34 sacerdotes (17,1%). Teruel: 44 sacerdotes (19%); Jaca: 2 sacerdotes; Tarazona: 1.

241.-P. Salomón, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., p. 296.

242.-Este dato resulta relevante porque, teniendo en cuenta los menos de sesenta y ocho mil habitantes que comprendía la Zaragoza leal, el índice de represión republicana (8,7%) superó aquí holgadamente el de provincias tan significativas como Teruel (6,8%) o Madrid (6,37%) y casi triplicó los porcentajes de Cataluña (2,9%), Albacete (2,76%), Jaén (2,55%) y País Valenciano (2,49%). Aunque no hay que olvidar que las víctimas de la represión franquista, al otro lado del frente, fue aún mayor (11,25%). ¿Qué explicación lógica puede tener esa descompensación entre las cifras de la violencia política, en general, y de la anticlerical, en particular? Para mayor sorpresa, José Luis Ledesma (*Los días de llamas de la revolución...* cit., especialmente, pp. 63-69 y 253-255), ha llevado a cabo una ardua investigación al respecto que demuestra que también aquí hubo una "persecución" -ya hemos hecho referencia *supra* al sentido que este historiador soriano le otorga al término- generalizada y obsesiva, en mayor grado que contra el rico, con una gran carga simbólica pero nada irracional.

243.-El propio municipio de Caspe fue el que más víctimas mortales dejó la represión revolucionaria, con noventa y un fusilados, la tercera parte de ellos asesinados el mismo día (26 de julio), tras registrarse un duro enfrentamiento entre los milicianos y los sublevados, junto a los que lucharon un gran número de lugareños. J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., p. 86. Una crónica extremadamente cruel de los hechos hecha por un autor que perdió a nueve de sus familiares es la de S. Cirac Estopañán, *Los héroes y mártires de Caspe*, Zaragoza, 1939; un estudio más ponderado en J. Casanova, *Caspe, 1936-1938...* cit.

244.-H. Raguer, "La Iglesia al servicio de la sublevación... cit.", pp. 13 y 15.

245.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 178-180.

246.-Vid. Á. L. López Villaverde, "El papel de la Iglesia...cit."; "Violencia anticlerical en dos provincias divididas... cit.".

247.-Se han hecho partiendo de la fuente que se supone más fiable (Antonio Montero Moreno, *La persecución religiosa...* cit.) pero contabilizando, uno a uno, el listado alfabético que, a modo de apéndice, incluye este autor y que acompaña en cada caso la provincia civil a la que pertenecía.

248.-Si tenemos en cuenta cálculos actuales más aproximados, que cifran en unos ocho mil los represaliados en la retaguardia castellanomanchega, los ochocientos veinte siete religiosos asesinados en las provincias de Castilla-La Mancha supondrían algo más del 10%.

249.-Los datos exactos del clero incardinado por provincias no se conocen, pero podemos calcular que el clero secular de la región suponía entre el 6% y el 7% del total y que la población castellanomanchega representaba prácticamente el 7,5% del censo español. Dado que casi la mitad del país quedó exenta de violencia clerófoba, por sumarse desde el principio a la sublevación, habría que duplicar las proporciones anteriores. Por otro lado sabemos que el porcentaje de las víctimas del clero secular en España llegó al 13,99%. Por consiguiente, el volumen de la represión anticlerical regional se situaría cercano al de la media nacional.

250.-Encabeza la lista Quintanar de la Orden (siete víctimas) y le siguen Sonseca, Talavera, Yepes y Consuegra (con cinco cada una), Corral de Almaguer y Madridejos (cuatro), Fuensalida, Villa de D. Fadrique, Villacañas, Yepes, Ocaña, Orgaz, Puebla de Almoradiel, Santa Olalla, El Romeral y El Portillo (con tres). Completan la relación, con dos víctimas cada uno, Ajofrín, Alcaudete, Escalona, Mora, Navalmorales, Noblejas, Puente del Arzobispo, Santa Cruz de Retamar, Tembleque, Torre de Esteban, Urda, Villafranca y Villanueva de Alcardete.

251.-Las poblaciones más castigadas fueron, tras la capital (trece víctimas), Daimiel (nueve), Manzanares (siete), Valdepeñas (seis), C. de Criptana (cinco), Alcázar de S. Juan y Santa Cruz de Mudela (ambas con cuatro víctimas), La Solana, Puertollano, Tomelloso y Almodóvar (tres cada una) y Moral de Calatrava (dos). Completan la relación, con un sacerdote asesinado cada uno, los siguientes municipios: Abenójar, Almadén, Almagro, Arenales, Cabezarrados, Corral, Fuente el Fresno,

Guadalmez, Hinojosa, Horcajo, Las Labores, Malagón, Miguelturra, Montiel, Pedro Muñoz, Retuerta, Socuéllamos, Terrinches, Torrenueva, Valenzuela, Villahermosa, Villamayor, Villarrubia y Villarta.

Entre las masacres de frailes destaca, por las circunstancias en que se produjeron, la muerte de catorce claretianos de Ciudad Real, cerca de la estación de Fernán Caballero, el 28 de julio de 1936, a los que siguieron otros once más de la misma orden, en los días y semanas siguientes, en la provincia de Madrid. Unos días antes habían sido asesinados en Alcázar más de una docena de frailes (franciscanos y trinitarios) que residían en conventos de dicha población. También tuvieron una muerte violenta más de una veintena de pasionistas de Daimiel entre el 23 y el 28 de julio, pero éstos en otras poblaciones, principalmente en Manzanares y Carabanchel en plena huida para evitar su detención. El convento de los dominicos de Almagro perdió a la mayoría de sus componentes entre fines de julio y, sobre todo, el 14 de agosto. Cinco días después fueron asesinados en la vecina Valdepeñas cinco hermanos de La Salle ubicados en Santa Cruz de Mudela. Los últimos asesinatos de religiosos tuvieron lugar entre septiembre y octubre y tuvieron como protagonistas a los mercedarios de Herencia. La lista negra no se cerró hasta el mes de noviembre, en que murieron tres dominicos almagreños en Paracuellos del Jarama.

252.-Ahora bien, salvo en los casos de la capital (veintidós víctimas, incluido el obispo) y varios pueblos con dos asesinatos (Alcázar del Rey, Huete, El Pedernoso, Las Pedroñeras y Villamayor de Santiago), el resto tuvo una sola víctima. En esta relación se incluyen los siguientes municipios: Aliaguilla, Almarcha, Almonacid, Atalaya, Barajas, Barchín, Belmontejo, Buenache, Cañizares, Cañaveras, Caracenilla, Casasimarro, Castillejo, Castillo de Garcimuñoz, Chumillas, Fuente de Pedro Naharro, Fuentes, Henarejos, Iniesta, Landete, Ledaña, Masegosa, Las Mesas, Mira Mota, Motilla, Priego, Rozalén, Salinas, S. Clemente, Santa María del Campo Rus, Sisante, Tarancón, Torrecilla, Torrejoncillo, Tribaldos, Uclés, Valdeolivas, Valsalobre, Valverde, Vara del Rey, La Ventosa, Villanueva de la Jara, Villarejo y Zarza de Tajo.

253.-Pese a sufrir un menor derramamiento de sangre de eclesiásticos, la de Albacete es la provincia en la que mejor se ha estudiado el mismo. Más allá de ciertas exageraciones o del empleo de una metodología manifiestamente mejorable -que llega a reproducir en ocasiones, sin crítica alguna, el lenguaje "de la cruzada" -, el trabajo de CarrIÓN IñIGUEZ (*La persecución religiosa...*cit., en especial, pp. 57-76) permite sintetizar las características de la violencia que se ejerció contra el clero en la provincia de Albacete durante la Guerra Civil.

254.-Los cuarenta y seis sacerdotes asesinados y trece religiosos se distribuyeron a lo largo de una treintena de poblaciones. La más afectada fue Caudete (trece agustinos y dos sacerdotes). A distancia quedó la capital (cinco sacerdotes y un escolapio), seguida por pueblos de gran tamaño: Hellín (cuatro sacerdotes y tres franciscanos), La Roda, Tarazona y Villarrobledo (tres sacerdotes) y Alcaraz, Almansa El Bonillo, Peñas de San Pedro y Tobarra (con dos). Completan la nómina varias poblaciones con un sacerdote asesinado (Alcalá del Júcar, Bonete, Casas de Ves, La Felipa, Fuensanta, La Gineta, Isso, Molinicos, Munera, Ossa de Montiel, Pozohondo, Reolid y Salobre, Sierra y Cordobilla, Socovos, Vianos, Villapalacios y Viveros).

255.-A. Nadal Sánchez, "Guerra civil y represión", en *Las claves de la España del siglo XX. El difícil camino a la democracia*, Madrid, 2001, p. 166.

256.-*El Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, núm. 1. enero-abril de 1937 cifra en 169 los sacerdotes asesinados, aunque otras fuentes han cuantificado la represión entre los 165 y los 170.

257.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...", pp. 762-771.

258.-L. Prieto Borrego ("La violencia anticlerical...", pp. 754-755 y 760-761) documenta la especial animadversión previa hacia una de las víctimas, el coadjutor de San Pedro de Alcántara (Joaquín Belón Ramos) y la coincidencia de ésta además de sus conexiones políticas para el párroco de Marbella (D. José Vera), dirigente local de Acción Popular y hermano de Antonio Vera, que había herido por un disparo a un cenetista desde la azotea de la Casa Parroquial el 19 de julio de 1936.

259.-L. M. Sánchez Tostado, *La guerra civil en Jaén...*cit., pp. 96-97. Se trata de una de las con-

tadas excepciones en que se han estudiado pormenorizadamente los religiosos muertos en la provincia, cuyo número (149) difiere del contabilizado para la diócesis (124) aunque en éste último caso se excluye el clero regular; por otra parte, el autor no diferencia claramente los incardinados en Jaén de los provenientes de otras provincias pero asesinados allí y, en cualquier caso, no tiene en cuenta el marco estrictamente diocesano.

260.-L. M. Sánchez Tostado, *La guerra civil en Jaén...* cit., pp. 101-107.

261.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., p. 72.

262.-L. M. Sánchez Tostado, *La guerra civil en Jaén...* cit., p. 98.

263.-R. Quirosa-Chreyrouze, *Represión en la retaguardia republicana, Almería 1936-39*, Almería, Librería universitaria, 1997, pp. 46-47 y 72-119.

264.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit. p. 243.

265.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 154-155.

266.-V. Cárcel Ortí, *Ibid.*

267.-Á. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura...* cit., pp. 18-23. Las noventa y ocho víctimas de la provincia de Badajoz se repartieron, por diócesis, de la siguiente manera: 38 de Badajoz, 26 de Plasencia, 23 de Córdoba y 11 de Toledo.

268.-J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., pp. 135-148.

269.-Para el episodio de Paracuellos, tan del gusto de la derecha franquista y posfranquista, contrasta la visión de I. Gibson (*Paracuellos: cómo fue. La verdad objetiva sobre la matanza de presos en Madrid en 1936*, Madrid, Temas de Hoy, 2007; 1^a ed. en Argos Vergara en 1983) con la de César Vidal (*Paracuellos-Katyn...* cit.). Una aproximación más ponderada en J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., pp. 90 y ss.

270.-Trescientos treinta y tres sacerdotes diocesanos, según Montero. Sobre la violencia contra el clero en Madrid se ha publicado recientemente un libro cuya finalidad y lenguaje parece reproducir fielmente los seguidos por los martirologios de hace medio siglo. Vid. F. Guijarro, *Persecución religiosa y guerra civil...* cit. J. L. Alfaya (*Como un río de fuego...* cit., pp. 104-105) ha elevado notablemente estos datos, englobando los muertos y desaparecidos y partiendo de fuentes diversas: cuatrocientos treinta y cinco víctimas del clero secular, cuatrocientos cincuenta y cuatro religiosos y setenta y tres religiosas.

271.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 163-164 y 187.

272.-V. Cárcel Ortí, *Historia de la Iglesia de Valencia*, Valencia, Arzobispado, 1986; del mismo autor, *Historia de las tres diócesis valencianas*, Valencia, Generalitat, 2001.

273.-Asesinado junto a su hermana, el vicario general de la diócesis y otros religiosos el 8 de agosto en el cementerio de Vall d'Uxó.

274.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., pp. 140-142.

275.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., pp. 212-213.

276.-Seis en la Coma de Picasent el 16 de agosto, cuatro en el Saler de Valencia el 10 de septiembre, cuatro en la Pedrera de Gandía el 18 de septiembre, cuatro en el Picadero de Paterna el 26 de septiembre y otros siete en el mismo lugar el 29 de diciembre. Además de los catorce religiosos mencionados, fueron también asesinados en grupo algunos salesianos, jesuitas, dominicos, capuchinos, franciscanos, hermanos de la Salle y varias religiosas. En 1937 sólo hubo ejecuciones esporádicas.

277.-M. Moreno Seco, *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo, 1939-1965*, Tesis, Universidad de Alicante, 1999. Esta tesis doctora, aunque dedicada al franquismo, reserva un capítulo a "las consecuencias de la Guerra Civil".

278.-Entre ellos, nueve canónigos de la catedral, tres profesores del seminario y el administrador apostólico de la diócesis. En cuanto a los regulares, murieron cuatro capuchinos, un jesuita y dos franciscanos.

279.-M. Moreno Seco, *La diócesis de Orihuela...* cit., pp. 22-25. La cita en p. 24.

280.-D. Ginard i Féron, "La Causa General. Repercusiones económicas y sociales de la Guerra

Civil en las islas Baleares", en *Ebre 38, Revista Internacional de la Guerra Civil (1936-1939)*, núm. 1, pp. 57-62.

281.-D. Ginard i Féron, "La Causa General... cit.", p. 59.

282.-D. Ginard i Féron, "La Causa General... cit.", p. 62.

283.-D. Ginard i Féron, "La Causa General... cit.", pp. 59-60.

284.-Frente al 13,9% de media en España, en la diócesis de Cartagena-Murcia fueron asesinados el 13,6% de sus sacerdotes. En cuanto a la relación con el resto de la represión republicana, tenemos que movernos con datos menos fiables. Aunque se ha calculado en 740 el montante de sus víctimas en la provincia, sabemos que hubo 56 clérigos seculares asesinados en la provincia (73 en la diócesis) y, al menos, 5 religiosos, pero no sabemos de manera fidedigna su balance total; no obstante, con las debidas prevenciones por ello, debió oscilar entre el 8 y el 10%, de manera que también se sitúa en niveles intermedios en este sentido.

285.-Esta encuesta no es, lógicamente, algo excepcional que hicieran los párrocos murcianos. Lo que sí supone una novedad es la riqueza de sus informaciones y, sobre todo, el estudio realizado, a partir de la misma, por J. A. Ayala.

286.-J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta... cit.*, pp. 156-176.

287.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, pp. 296-297.

288.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil... cit.*, pp. 127-128. De los 240 eclesiásticos sólo 46 habían ingresado en 1936.

289.-Contamos al menos con los testimonios del murciano A. Sánchez Maurandi (*La revolución desde la cárcel*, Mula, Imp. Victoria, 1942) o del entonces vicario general de la diócesis de Orihuela, L. Almarcha Hernández, (*Mi cautiverio en el dominio rojo, 19 de julio de 1936 a 25 de julio de 1937*, memorias, León, Archivo Histórico Diocesano, 1994).

290.-Esto le ocurrió a Federico Sala Seva, *Recuerdos noveldenses y de la guerra civil*, Alicante, Imprenta Gráficas Díaz, 1994.

291.-Respectivamente, J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta... cit.*, p. 161; M. Moreno Seco, *La diócesis de Orihuela... cit.*, p. 24; V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, pp. 207-212. Y en el conjunto de Cataluña, los fejocistas muertos estuvieron entre los cuatro y cinco centenares.

292.-Respectivamente, S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil... cit.*, pp. 117, 121-122 y 28-29.

293.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.* En estos momentos se intensificó, según este autor, la detención de sacerdotes, religiosos y seglares.

294.-J. Cervera, *Madrid en guerra... cit.*, pp. 154-161.

295.-J. Cervera (*Madrid en guerra... cit.*, pp. 197-198) cuenta el caso de un sacerdote, Francisco Díaz Martín, y siete fieles, detenidos en el 68 de la calle Fuencarral acusados de celebrar misa diaria en ese inmueble; pero la sentencia no consideró como desafeción la celebración de la misa y los únicos condenados (el cura fue absuelto) no lo fueron por la práctica religiosa sino por su militancia política.

296.-J. Albertí, *El silenci de les campanes... cit.*, p. 214.

297.-Vid. el antagonismo de identidades en F. Gallego, "Los orígenes de la crisis de mayo de 1937", en *Historia Social*, núm. 59, 2007, pp. 99-123.

298.-Vid. los llamados "epígonos de la persecución", en J. Albertí, *El silenci de les campanes... cit.*, pp. 334-338. Sobre los matices de los distintos tipos de "persecución", vid. p. 338.

299.-Los datos que proporciona José Sanabre Sanromá (*Martirologio de la Iglesia en la diócesis de Barcelona... cit.*, p. 237) son los siguientes: entre julio y agosto, 420 (47,56%); en septiembre, 146 (16,53%); en octubre, 121 (13,70%); en noviembre, 90 (10,19%); en diciembre, 42 (4,75%); en todo 1937, 52 (5,88%); en 1938, 5; y en 1939, 7.

300.-En Guadalajara, partida entre los dos bandos, la represión tuvo una sucesión cronológica atípica. Tuvo dos momentos especialmente significativos, la última semana de julio -el 28 de julio murió el obispo de Sigüenza, aunque lo habían antecedido otros sacerdotes y tres monjas en los días

previos- y el 6 de diciembre, fecha en la que, tras una saca de la cárcel de Guadalajara, murieron más de una treintena de clérigos, en represalia al sangriento bombardeo de la ciudad por la aviación franquista. Lógicamente, en los pueblos pertenecientes a la diócesis de Sigüenza, la represión terminó en octubre, pero en los demás, sobre todo los cercanos a Guadalajara así como en dicha capital, ésta se prolongó hasta diciembre de 1936. De la cincuentena de pueblos de la provincia que contabilizaron víctimas del clero, los más castigados fueron la sede de la diócesis, Sigüenza (quince sacerdotes, incluido el obispo, y cuatro claretianos) y la capital administrativa, Guadalajara (nueve sacerdotes y otros tantos frailes, entre paúles, franciscanos y jesuitas). Le siguieron Mohernando (nueve salesianos y un sacerdote), Pastrana (seis franciscanos), Brihuega (cuatro sacerdotes) y Budia (dos sacerdotes). Entre fines de julio y los primeros días de agosto sufrieron una víctima, entre otros, Algora, Alhondiga, Almonacid, Arbancón, Cabanillas, Casas de Uceda, Casas de S. Galindo, Chiloeches, Jirueque, Mandayona, El Olivar, Tórtola, Traid y Yunquera. En fecha más tardía, en torno a fines de noviembre o diciembre, Durón, Gárgoles de Abajo y de Arriba, Masegoso, Molina de Aragón, Tordellega, Torija o Trijueque.

301.-La cronología de los asesinatos en la provincia de Toledo, dada la división del frente desde septiembre, fue diferente a otras zonas. Tanto en lo relativo a los sacerdotes como a los frailes, en julio murieron alrededor del treinta por cien y en agosto casi el cincuenta, de manera que en los dos primeros meses había muerto ya más de las tres cuartas partes de las víctimas. Entre septiembre y octubre la situación experimentó un giro radical; ahora los fusilados en la zona toledana controlada por las tropas franquistas fueron los izquierdistas y también la represión (ahora "blanca") fue más sangrienta, mientras que en la zona que permaneció leal a la República la represión anticlerical descendió a niveles bajos.

302.-Datos extraídos a partir de la información que proporciona A. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura...* cit. en el catálogo de víctimas que ofrece de manera pormenorizada con fechas de su asesinato.

303.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., pp. 140-141. En julio fue baja la represión y superó en septiembre (1.424) la habida en agosto (1.249), manteniéndose alta todavía en octubre (1.145). Tres de cada cuatro ejecuciones tuvieron lugar en apenas tres meses y la mayoría se produjeron como resultado de sacas y paseos.

304.-M. Moreno Seco, *Ibid.*

305.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., pp. 64-68; J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia antclerical en Cataluña...* cit., pp. 8-9; A. B. Rodríguez Patiño, *La guerra civil en Cuenca (1936-1939). La pugna ideológica y la revolución*, Madrid, la autora, 2004.

306.-No obstante, habría que reconsiderar determinadas generalizaciones mantenidas hasta hoy porque las evidencias que los testigos proporcionaron sobre torturas a requerimiento de los fiscales fueron reducidas, según J. de la Cueva Merino, *Ibid.*

307.-Bruce Lincoln, *Exhumaciones revolucionarias en España...*, p. 116. Al parecer, tenían una vertiente erótica (demostrar la lujuria secreta del clero con objetos eróticos o momias de monjas sin fetos) y otra simbólica (mostrar la ausencia de santidad con cadáveres putrefactos).

308.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 184-185. 11 sacerdotes fueron ejecutados en Jérica, en la diócesis de Segorbe, el 23 de agosto de 1936. 27 en Graus, Barbastro, en la madrugada del 2 al 3 de agosto. 15 sacerdotes el 24 de julio en Fraga, en Huesca, pero de la diócesis de Lérida. Y 6 en Valdealgorfa, Teruel, el 18 de agosto de 1936. Recordemos que en Els Ports, 27 de las 28 víctimas eran clérigos y en la comarca leridana de Segarra, donde lo fueron el 71% de las víctimas del terror en caliente.

309.-J. Amat i Teixidó, *República i guerra a Calella (1931-1939)*, Mataró, Caixa d'Estalvis Laietana, 1994, pp. 157-159. Ante las protestas de los más exaltados, para quienes "Si sigue lo de no matar a curas, Calella será la Roma de Cataluña".

310.-A. Montero Moreno, *Historia de la persecución...* cit. Vid. por J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 186-193.

311.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 323-324.

312.-Hay una larga tradición anarquista basada en la violencia, como la célebre frase de Bakunin sobre la pasión de la destrucción, como pasión creadora. O, por poner ejemplos más concretos, veamos lo que se decía en *Cultura y Acción* (9-6-1923), apenas unos días después del asesinato del cardenal Soldevila en Zaragoza por el grupo de Durruti: "Al preconizar la violencia, preconizamos progreso, luz (...) Todos los trabajadores somos esclavos por la violencia y nos liberaremos por la violencia". Vid. J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., p. 70. Sobre la violencia anarquista, vid. G. Woodcock (*El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 15-16) o A. Fonteccha, "Anarcosindicalismo y violencia: la 'gimnasia revolucionaria' para el pueblo", en *Historia Contemporánea*, 11, 1994, pp. 153-179.

313.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 156-158 y 200.

314.-H. Graham, *La república española en guerra...* cit., p. 114.

315.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., p. 28.

316.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 190-202. La cita es de la p. 190.

317.-Sobre el dudoso e improcedente uso del término, vid. el citado y homónimo artículo de H. Raguer (*El País*, 11-4-2007). También, J. L. Ledesma ("El 1936 más opaco...cit.", pp. 161-162) y R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., p. 25.

318.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 120-121.

319.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 324-325.

320.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia antidespachos en Cataluña...* cit., pp. 9-13. J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., p. 213.

321.-J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., pp. 376-377.

322.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia antidespachos en Cataluña...* cit., p. 19. También, V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., p. 216. Formaba parte de un artículo aparecido en *Solidaridad Obrera* el 15 de agosto de 1936 con el titular, "Abajo la Iglesia!" y en el que, entre otras lindezas, afirmaba que "La Iglesia ha de desaparecer para siempre" y que "Las órdenes religiosas han de ser disueltas, los obispos y cardenales han de ser fusilados y los bienes eclesiásticos han de ser expropiados". Y el periódico poumista *La Batalla*, tres días después era también muy explícito: "No se trata de incendiar iglesias y de ejecutar a los eclesiásticos, sino de destruir a la Iglesia como institución social....".

323.-Sobre la responsabilidad de CNT-FAI, sus planes y capacidad operativa, así como su papel en los órganos de acción y de control de la revolución (comité de milicias, patrullas de control, junta de seguridad interior, servicios de información y oficina jurídica), vid. J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., pp. 202-211 y 215-222.

324.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 128-131. En concreto, el tribunal popular de Lérida actuó en sentido contrario a como lo hicieron sus homónimos: en lugar de enfriar el terror lo monopolizó, procesando a 259 personas hasta finales de octubre de 1936 y condenando a muerte a prácticamente la mitad, unos ciento treinta.

325.-Miquel Serra Mir, *Entre el Roig i el negre...* cit. Más allá de la credibilidad de la fuente inicial (un diario encontrado por casualidad por un amigo del autor en un piso heredado en el barrio londinense de Chelsea) y de la confusión entre crónica, novela histórica y diario, aporta una visión del pistolero faísta que entronca con la Barcelona de los últimos años de la Restauración y que se extiende a las patrullas revolucionarias de 1936. La reseña en la que se basa la cita está firmada por Josep Massot en *La Vanguardia* (28-4-2005).

326.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 193-194.

327.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., pp. 63-64 y 252-254

328.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 136-138.

329.-M. Delgado, *Las palabras de otro hombre...* cit.

330.-A. Ayala Pérez (*Murcia y su huerta...* cit., pp. 171-172.

331.-Ayala menciona cuatro casos: los curas de las pedanías de Guadalupe y La Ñora, que

actuaron como contables de los comités; un capuchino de Totana, habilitado como maestro y practicante por la CNT a cambio de permitirle decir misa y "hablar públicamente de Cristo"; y un presbítero, no se cita de dónde, contratado como pianista tras asistir a la profanación del templo tocando el piano.

332.-D. Ginard i Féron, "La Causa General... cit.", p. 61.

333.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical...", pp. 769-771.

334.-F. Espinosa Maestre, *La guerra civil en Huelva*, Huelva, Diputación Provincial, 1996; y "Vida y muerte en retaguardia. Hinojos y Rociana. Dos historias del 36", en *IV Encuentro del Entorno de Doñana*, Doñana, Fundación Odón Betanzos, 1999, pp. 105-146.

335.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 119-120.

336.-La versión del aviso previo la recoge José Luis Alfaya en su libro *Como un río de fuego...* cit., pp. 44-45, según el testimonio de un sacerdote, José María García Lahiguera, que aseguró que el obispo recibió un emissario del general Villegas uno o dos días antes del alzamiento. La información sobre el consejo del Presidente de Gobierno en J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., p. 197

337.-Agustín de Foxá, *Madrid de corte a checa*; cit. en S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., p. 71.

338.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., pp. 133-136.

339.-J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., pp. 93-108.

340.-I. F. Álvarez Delgado y Á. L. López Villaverde, "Un enclave cenetista en una ciudad levítica. Apuntes para una historia del anarquismo conquense", en *Germinal*, núm 1, 2006, pp. 85-108.

341.-A. B. Rodríguez Patiño, *La guerra civil en Cuenca...* cit., pp. 107-110. Según esta autora, es difícil confirmar su autoría en la muerte del alto clero conquense pero no lo duda en el caso del obispo, al que Francisco del Rosal consideraba el "jefe del movimiento fascista de la provincia".

342.-Las sospechas de infiltrados quintacolumnistas en sus filas han sido tan frecuentes como fundadas desde el primer momento. Vid. J. S Vidarte, *Todos fuimos culpables. Testimonio de un socialista español*, Barcelona, Grijalbo 1978, I, p. 612 y II, p. 360; idea corroborada posteriormente por A. B. Rodríguez Patiño, *La guerra civil en Cuenca...* cit. Y por J. Cervera, *Madrid en guerra...* cit., pp. 301-302.

343.-A. Montero Moreno, *Historia de la persecución...* cit.

344.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., pp. 223-225.

345.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., p. 142.

346.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., p. 131. Julián Casanova cita al respecto la detención del anarquista catalán Aurelio Fernández o del izquierdista federal Aurelio Barriobero.

347.-L. Prieto Borrego ("La violencia anticlerical en las comarcas...cit.", p. 768) destaca el des cabezamiento de la Virgen del Carmen en Marbella.

348.-S. Cirac Estopañán, *Martirologio de Cuenca...* cit., p. 679; S. Saiz Gómez, *Catálogo del Museo Diocesano de Cuenca*, Cuenca, Diputación Provincial, 2004, p. 12. Cit. por V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil. El caso de Cuenca*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2007, p. 116.

349.-J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta...* cit., pp. 162-163 y 169-170. Entre las incalculables pérdidas del patrimonio iconográfico murciano, valgan, modo de ejemplo, las trescientas imágenes escultóricas quemadas sólo en el arciprestazgo de Lorca, entre la que estaban veinte de Salzillo. Y entre los cadáveres profanados destaca el de sor María Ándela Astorch, fundadora del convento de capuchinos y en proceso de beatificación, cuyos restos fueron mutilados en Murcia.

350.-En los municipios turolenses de Alcañiz e Híjar están documentadas también imitaciones de procesiones y, en algún caso, se disfrazó algún individuo de Jesús Nazareno. Vid P. Salomón, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., p. 299.

351.-J. L. Alfaya, *Como un río de fuego...* cit., pp. 57 y 64. Los datos de la destrucción, en pp. 262-269. Fueron destruidos en su totalidad el 17% de los templos de la diócesis; el 37% sufrieron graves daños; el 35% fueron leves; el 11% no sufrieron daños en su fábrica pero sólo el 4% quedó intacto o sin profanar.

352.-Se habla de unos siete mil edificios religiosos destruidos. Y "Si alguna iglesia quedó intacta, después de quemar las imágenes, retablos, altares y enseres de culto, fue por la esperanza de poder utilizarla como garaje o almacén público. Incluso los enseres se reutilizaban (por ejemplo, confesionarios como garitas). Vid. V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., pp. 206-207. Más información al respecto se puede ver en J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., pp. 341-351.

353.-Cambiaron los nombres de los municipios que empezaban por "Sant" o "Santa": así, Sant Feliu de Guixols pasó a ser Guixols; Sant Cugat del Vallés, Pins del Vallés; o Sant Climent de Llobregat, Cireres de Llobregat. Vid. J. Albertí, *El silenci de les campanes...* cit., p. 349. Ya hemos aludido anteriormente a cambios semejantes en La Mancha: Alcázar de San Juan, en la provincia de Ciudad Real, pasó a llamarse Alcázar de Cervantes; lo mismo sucedió con los nombres de reminiscencia real, como la propia Ciudad Real (llamada Ciudad Libre de La Mancha) o Talavera de la Reina (Talavera del Tajo), entre otros muchos ejemplos.

354.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña...* cit., pp. 18-20.

355.-P. Salomón, *Anticlericalismo en Aragón...* cit., pp. 297-299.

356.-J. Casanova (*La Iglesia de Franco...* cit., pp. 167-168) ha detectado numerosas parodias procesionales en municipios turolenses, entre los que cabe destacar Alcañiz, Hijar y Calanda.

357.-L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical en las comarcas...cit.", pp. 765-772.

358.-Hay excepciones notables, como por ejemplo en Marbella, caso bien estudiado por L. Prieto Borrego, "La violencia anticlerical en las comarcas...cit.", p. 769.

359.-J. Álvarez, *La política de bienes culturales...* cit., II, pp. 87, 101; V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 159-162.

360.-Vid. la narración de los hechos en R. Quirosa-Cheyrouze, *Almería, 1936-37. Sublevación militar y alteraciones en la retaguardia republicana*, Almería, Universidad, 1996, p. 84.

361.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 155-156.

362.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., p. 101.

363.-I. Ordieres Díez, *Historia de la restauración monumental en España (1835-1936)*, Madrid, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1995, p. 41. Cit. por J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit.", p. 221.

364.-J. Álvarez, *La política de bienes culturales ...* cit.; A. Alted, *Política del nuevo Estado sobre el patrimonio cultural...* cit.

365.-E. Almarcha Núñez-Herrador, "Arte, patrimonio artístico y guerra civil... cit.", p. 280.

366.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 127-131

367.-E. Almarcha Núñez-Herrador, "Arte, patrimonio artístico y guerra civil... cit.", p. 281. Sobre el traslado del tesoro de la catedral de Cuenca a Valencia y, de ahí a Cataluña, así como los problemas con la recepción de los objetos incautados por la CNT, vid. V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 164-172.

368.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 128-129

369.-F. Alía Miranda, *La guerra civil en retaguardia, Ciudad Real, 1936-1939*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1994. E. Almarcha Núñez-Herrador, "Arte, patrimonio artístico y guerra civil... cit.", pp. 281-282.

370.-Vid. E. Almarcha Núñez-Herrador, "Arte, patrimonio artístico y guerra civil... cit.", pp. 282-288.

371.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit.

372.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit. Vid. su Tercera parte y, en especial, las pp. 180-187 y 266 y ss. Sobre el caso de Palomares, vid. pp. 242-247.

373.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 27-28

374.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., p. 89.

375.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña...* cit., pp. 13.

376.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., pp. 62-63 y 250-257.

377.-Entre las mentiras de la *Carta Colectiva* está la supuesta premeditación de la "sistemática

destrucción de las iglesias", que Cirac achacó a la llegada de setenta y nueve agitadores rusos. Cfr. E. Díaz Plaja, *La Guerra de España en sus documentos*, Barcelona, GP, 1968, p. 338. Cit. por V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 102.

378.-S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil...* cit., pp. 27-28 y 79.

379.-H. Graham, *La república española en guerra...* cit., p. 112.

380.-Algunos registros de edificios religiosos (conventos, iglesias y palacios episcopales) motivados por los rumores acerca de la implicación de los eclesiásticos con los sublevados, dieron algunas sorpresas. En el convento de redentoristas de Cuenca (San Felipe Neri) apareció el fichero de Falange, según V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., p. 93.

381.-J. L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución...* cit., p. 250.

382.-V. de la Vega Almagro, *Tesoro artístico y Guerra Civil...* cit., pp. 90-92 y 158. Esto ocurrió, por ejemplo, en Cuenca, donde alguna de las procesiones de milicianos que narra el martirologio era, en realidad, un traslado a los depósitos del obispado.

383.-Vid. a modo de ejemplo, el relato que Julián Casanova hace de las torturas al alcalde socialista del municipio zaragozano de Uncastillo, S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil...* cit., pp. 102-103. Sobre la condición de alimañas de los enemigos, vid. pp. 74 y 71. Para un pormenorizado relato de la "violencia al servicio del orden", vid. 81-116.

384.-J. D. Simón Riera, *Entre la rebelión y la tradición. Llíria durant la guerra civil*, Valencia, Diputació, 1993, p. 273. Cit. por H. Graham, *La república española en guerra...* cit., pp. 112-113.

385.-H. Graham, *La república española en guerra...* cit., pp. 367-368.

386.-Son muy oportunas sus referencias a Foucault y Derrida sobre la importancia de la ausencia de discurso, así como la habilidad que para "leer los silencios" han tenido las historiadoras dedicadas a la cuestión de género. Vid. O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa...", pp. 224-225.

387.-O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa..." cit., pp. 224-232.

388.-M. D. García-Minguillán, "Almodóvar del Campo, 1931-1936: evolución política, del reformismo burgués a la lucha de clases. Política religiosa: del laicismo respetuoso a la revolución social", Trabajo de doctorado inédito, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 52-54.

389.-J. M. Laboa, "La Iglesia vasca..." cit.

390.-J. L. de la Granja Sainz, *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*, Madrid, Tecnos, 2007.

391.-En expresión de Indalecio Prieto. Vid. J. L. de la Granja Sainz, *El oasis vasco...* cit., p. 52.

392.-R. Miralles, "Euskadi entre la dictadura y la República: enero 1930 a diciembre 1931", en M. G. Portilla (coord.), *El País Vasco en la República, Guerra Civil y el franquismo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1990, pp. 12-13.

393.-J. B. Elorduy Jáuregui, "El republicanismo en el País Vasco durante la II República", en *Cuadernos de Alzate*, núm. 27, 2002, pp. 75-88.

394.-J. L. de la Granja, "Euskadi y la República (1931-1936)", en M. G. Portilla (coord.), *El País Vasco...* cit. Más información en J. L. de la Granja Sainz, *El oasis vasco...* cit., pp. 247-262.

395.-Sobre las etapas y características de este acercamiento, vid. J. L. de la Granja Sainz, *El oasis vasco...* cit., pp. 57-57.

396.-El Gobierno vasco, que se mantuvo intacto desde su toma de posesión en octubre de 1936 hasta la caída de Vizcaya en junio de 1937, estaba formado por cinco nacionalistas: cuatro del PNV (entre ellos, el lehendakari Aguirre) y uno de ANV. La representación del Frente Popular se repartía de la siguiente manera: tres del PSOE y uno de Izquierda Republicana, de Unión Republicana y del Partido Comunista. Vid. J. L. de la Granja, "El gobierno autónomo y las fuerzas políticas en el País Vasco durante la guerra civil", en M. G. Portilla (coord.), *El País Vasco...* cit., pp. 25-29.

397.-Vid. J. L. de la Granja, "El gobierno autónomo..." cit., p. 26.

398.-J. L. de la Granja Sainz, *El oasis vasco...* cit., p. 57.

399.-J. M. Laboa, "Ibid."

400.-*Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española*. Madrid, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E., 1943.

401.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, pp. 232 y 242; A. D. Martín Rubio, *La persecución religiosa en Extremadura... cit.*, pp. 41-42. Se basa en M. Rubio Cabeza, *Diccionario de la guerra civil*, Madrid, Planeta, 1984, p. 194.

402.-Manuel Montero, catedrático de historia contemporánea de la UPV, ha publicado recientemente sus nombres, fechas y circunstancias de su muerte en un artículo titulado "Otros 'mártires' de la Guerra Civil" (*El País*, 6-5-2007). Uno de ellos era el cura y escritor nacionalista José de Ariztizmuño (*Público*, 14-10-2007).

403.-A. Botti, "Gernika settant'anni dopo: il simbolo, la propaganda, il mito e gli scoop", en *Liberazione*, 26-4-2007.

404.-Fue la primera declaración eclesiástica sobre el sentido de la guerra pero no tuvo demasiada repercusión en Euskadi por no ser considerada auténtica por los fieles y el clero, al ser publicada en zona nacional. Incluso se dudó de que Múgica hubiera puesto su firma de manera voluntaria y varios sacerdotes aconsejaron al Gobierno vasco que no hiciera caso porque no obligaba en conciencia y demostraba poco conocimiento de la situación real de Vizcaya y Guipúzcoa. J. M. Laboia ("La Iglesia vasca...cit.", p. 96) hace una aguda lectura de la pastoral, en la que destaca su silencio respecto a los documentos episcopales de 1931 y 1933 (que recomendaban la sumisión a los poderes constituidos) y a la rebelión militar así como su condena ante cualquier acto de defensa contra un ejército que, en definitiva, iba a arrebatarles sus libertades. Sobre la compleja situación de Múgica, vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 68-69.

405.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp 140-141.

406.-H. Raguer, "Los católicos catalanes", en *La guerra civil...cit.*, pp. 64-79.

407.-H. Raguer, "Ibid". Haciendo un alarde de "historia-ficción", aventura, con buena lógica, que si hubiera triunfado el golpe aquí, no hubiera tenido la adhesión masiva que los católicos le dieron en Navarra o Castilla y que si la Generalitat hubiera conservado el control de la situación después de derrotar a los sublevados, no le habría faltado el apoyo de la mayoría de la población.

408.-J. de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña... cit.*, p. 15.

409.-J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta...cit.*, p. 166.

410.-J. L. Alfaya, *Como un río de fuego... cit.*, pp. 53-59.

411.-J. L. Alfaya, *Como un río de fuego... cit.*, pp. 119-129, 161-162 y 171-198.

412.-J. Cervera, *Madrid en guerra... cit.*, pp. 197-198, 281-282 y 302-303. J. L. Alfaya, *Como un río de fuego... cit.*, pp. 155-160.

413.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, pp. 206, 298, 303.

414.-J. Albertí, *El silenci de les campanes... cit.*, pp. 352-356.

415.-J. Albertí, *El silenci de les campanes... cit.*, pp. 357-364.

416.-Respectivamente, V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, p. 212; M. Moreno Seco, *La diócesis de Orihuela... cit.*, p. 22; V. Cárcel Ortí, *Historia de la Iglesia en Valencia*, Valencia, Arzobispado, 1986, pp. 831-834; J. D. Carrión Iñíguez, *La persecución religiosa...cit.*

417.-R. Cruz, *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 273-274.

418.-J. Matas, *De la sacristía al carrer... cit.*, pp. 356.

419.-F. Montero García, *El movimiento católico...cit...*, pp. 72-77.

420.-Es el caso de la Juventud de AC de Toledo. Vid. L. Higueruela del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha...cit.*, p. 924.

421.-J. Matas, *De la sacristía al carrer... cit.*, pp. 132-134.

422.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 49-51.

423.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...cit.*, pp. 98-101.

424.-V. de la Vega Almagro (*Tesoro artístico y Guerra Civil... cit.*, p. 107), incide en las confiscaciones y humillaciones, la insidia y la ruina a que fueron sometidos los masones presos, obligados a recibir doctrina cristiana y sometidos al "terror blanco" de las cárceles o a la amenaza de sus fami-

liares. Vid. al respecto Á. L. López Villaverde y Á. R. del Valle Calzado, "Represión antimasonica en Cuenca. El caso de Juan Giménez de Aguilar", en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la España del siglo XX*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha y Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, vol. II, pp. 1143-1155.

425.-J. Ugarte Tellería, *La nueva Coradonga insurgente...* cit., pp. 153-162, 188-191, 422 y 428-429.

426.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 53-63. No obstante hay serias dudas sobre la autenticidad de la fotografía donde se ve a milicianos fusilando el monumento.

427.-No se inventaba nada al respecto. Recordemos que en la Guerra de la Independencia ya estuvieron parejos el espíritu militar y el sentimiento religioso, como ha recordado J. A. Ayala Pérez (*Murcia y su huerta...* cit., p. 141), sobre el nombramiento de la patrona de Murcia, la Virgen de la Fuensanta, como Generala de los ejércitos.

428.-J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 66 y 70-71.

429.-Sobre este arzobispado es fundamental la consulta de E. Berzal de la Rosa, *Remigio Gandásegui. Un obispo para una España en crisis (1905-1937)*, Madrid, BAC, 1999.

430.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio...* cit., pp. 74-89

431.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...* cit., pp. 480-483

432.-Andrés Ares Díaz, párroco de Val do Xestoso, en Monfero, fue asesinado por milicianos falangistas que le aplicaron la ley de fugas el 3 de octubre de 1936, mes y medio después de haber sido fusilado en San Felipa (en la ría de Ferrol), el 20 de agosto de 1936, un ex sacerdote, ya secularizado, por su militancia socialista, Matías Usero. Vid. J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., pp. 144-145.

433.-Se trata del párroco José Pascual Duaso, asesinado por falangistas el 22 de diciembre de 1936 por motivos políticos ("vivió pacíficamente con la II República" y provenía de una familia de izquierdas) y rencillas personales. M. A. Marfull, "Un cura sin lápidas ni flores", en *Público* (14-10-2007).

434.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., pp. 199-200.

435.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...* cit., pp. 22-23 y 461-487.

436.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...* cit., pp. 468-469.

437.-Julián Casanova (S. Juliá, coord., *Víctimas de la guerra civil...* cit., p. 74) habla de medio centenar de muertos durante las pocas semanas que estuvo del lado republicano, pese a las noticias alarmantes que venían desde Sevilla. Fue mayor, comparativamente, la labor destructora de los revolucionarios onubenses, que afectó a numerosos casinos y sedes de partidos derechistas junto a iglesias y objetos de culto. Sobre el cura de Rociana, vid. F. Espinosa Maestre, "Vida y muerte en retaguardia... Ibid."

438.-J. Massot i Muntaner, *Església i societat...* cit. pp. 141-144.

439.-G. Bernanos, *Los grandes cementerios bajo la luna*, Madrid, Alianza, 1986. Un estudio interesante del libro y el autor, con abundante aparato crítico y descrito como testimonio histórico excepcional, puede verse en J. Massot i Muntaner, *Església i societat...* cit. pp. 216-308. La cita entrecomillada, en J. Casanova, *La Iglesia de Franco...* cit., p. 124; sobre la trayectoria vital y el desenlace fatal de Jeroni Alomar Poquet, vid. este último libro, pp. 142-143.

440.-A. Sánchez Maurandi, *La revolución...* cit. Vid. J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta...* cit., pp. 144-147.

441.-Para una introducción al peso de las distintas confesiones y sectas protestante, vid. J. B. Vilar, "Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en *Cuenta y Razón* del pensamiento actual, núm. 21, 1985, pp. 213-230. En 1936 había unos veintidós mil protestantes en España (que representaban apenas el 0,001% de la población), que poseían doscientos lugares de culto, un centenar de centros docentes y dos hospitales. Una tercera parte de ellos pertenecían a la Iglesia Evangélica Española (IEE, asentada desde los años sesenta del siglo XIX). El resto se repartían entre la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE, nacida en 1880 y netamente nacional) y con-

fesiones importadas de otras grandes Iglesias nacionales.

442.-J. B. Vilar, "Los protestantes españoles... cit.", p. 217.

443.-J. Moreno Berrocal, "La historia evangélica de la comarca de Alcázar de San Juan (siglos XVI-XXI), en *Tesela, Cuadernos Mínimos*, Patronato Municipal de Cultura de Alcázar de San Juan, núm. 15, 2005. En este caso, las amenazas provenían, al parecer, de "comunistas ebrios" (p. 26)

444.-J. B. Vilar, "Los protestantes españoles... cit.", pp. 218-221.

445.-J. B. Vilar, "Los protestantes españoles... cit.", pp. 223-224.

446.-Vid. V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa... cit.*, p. 221.

447.-J. B. Vilar, "Los protestantes españoles... cit.", pp. 227-228.

448.-Vid. la encuesta que los párrocos murcianos confeccionaron en 1939, analizada por J. A. Ayala Pérez, *Murcia y su huerta... cit.*, p. 166.

449.-Vid. G. Cortázar, "Los últimos románticos: misioneros protestantes en Castilla La Nueva durante la guerra civil, en Ayeres, *Cuadernos de Historia*, Ateneo de Madrid, núm. 2, nov. 1990, p. 6, y J. B. Vilar, "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en *Historia 16*, núm. 138, 1987, p. 18.

450.-J. B. Vilar, "Los protestantes españoles... cit.", p. 224.

5. EPÍLOGO

1.-R. Koselleck, "Historia de los conceptos y conceptos de la historia", en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (eds.), *Historia... cit.*, pp. 31-33.

2.-Vid. J. Arostegui, C. Buchrucker, y J. Saborido (dirs.), *El mundo contemporáneo: historia y problemas*, Barcelona, Crítica/Biblos, 2001, pp. 20-25. Un término tan aparentemente "neutro", desde el punto de vista ideológico, como "revolución industrial" es despreciado y sustituido por el más aséptico "proceso de industrialización" con tal de no de no contaminar los orígenes del capitalismo industrial con un sustantivo que suele aplicarse de manera peyorativa. Algo parecido ocurre con la calificación de burguesa para la revolución francesa. De la misma manera, qué mejor manera de descalificar las reformas emprendidas por la Segunda República que llamarlas "revolucionarias".

3.-Éste es el sentido en el que lleva insistiendo desde hace años John Berger y más recientemente Luciano Canfora; vid. F. Fernández Buey, "Sobre republicanismo, laicidad y democracia", en *El Viejo Topo*, num. 229, feb. 2007, pp. 25-29 (cita de p. 29).

4.-Vid. J. Quartim de Moraes, "La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 5, dic. 1996, pp. 9-30. Se puede consultar su texto en http://www.elviejotopo.com/web/archivo_otrostextos.php?arch=5.pdf.

5.-J. B. Elorduy Jáuregui, "El republicanismo en el País Vasco...cit.", p. 75.

6.-O. J. Rodríguez Barreira, "Discurso anticlerical en la prensa... cit.", pp. 223.

7.-M. Aragón, "Laicismo y modernización... cit.", pp. 337 y 342.

8.-P. C. González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española...cit.* p. 122.

9.-"La guerra civil", *El País, Babelia*, 18-11-2000, pp. 6-7.

10.-R. Cruz. *En el nombre del pueblo... cit.*, pp. 3 y 333

11.-Vid. J. M. Martín Patino, "Relaciones de cooperación", en *El País*, 15-2-2002. Cit. por J. Meyer, "Con la Iglesia... cit.", p. 101.

12.-J. Meyer, "Con la Iglesia... cit.", pp. 104-105.

13.-J. Casanova, J. Casanova, *República y Guerra Civil... cit.*, pp. 181-184.

14.-H. Graham, *La república española en guerra... cit.*, p. 53.

15.-M. Álvarez Tardío, *Anticlericalismo... cit.*, pp. 14-16. El entrecomillado, de la p. 15.

16.-Recordemos el libro de Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (1884). O el *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, compuesto por Jerónimo de Ripalda en 1616 y añadido por Juan Antonio de la Riva, publicado en Madrid (Imp. de Samarán y Compañía) en 1927, que servía para adoctrinar a los niños a fines de los años veinte y principios de los treinta, decía estas líndezas acer-

ca del liberalismo:

“¿Qué enseña el Liberalismo?

Que el Estado es independiente de la Iglesia.

¿Qué tipo de pecado es el Liberalismo?

Es un sumamente grave pecado contra la Fe

¿Por qué?

Porque consiste en una colección de herejías condenadas por la Iglesia.

¿Es un pecado para un católico leer un periódico Liberal?

Él puede leer las Noticias de la Bolsa de Valores.

¿Qué pecado es cometido por quien vota a un candidato Liberal?

Generalmente un pecado mortal.”

17.-Vid. S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos...*, p. 73.

18.-V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., p. 192.

19.-H. Raguer, "La cuestión religiosa...cit.", p. 224.

20.-J. M. Barrios Rozúa, "La legislación laica desbordada...cit., pp. 180-183

21.-J. Casanova, *República y Guerra Civil...* cit., p. 43.

22.-J. M. Barrios Rozúa, *Iconoclastía...* cit., pp. 232 y 362.

23.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio...* cit., p.17.

24.-No parece un debate que se haya superado todavía porque, recientemente, un artículo de Fernando Savater muy crítico con la política gubernamental de Zapatero arremetía también contra el PP por considerar que la "derecha [está] empeñada en el terreno educativo en preferir feligreses obedientes a ciudadanos conscientes". Vid. "Indios y sociólogos", *El País* (22-5-2007).

25.-J. D. Carrión Iñíguez, *La persecución religiosa...* cit. p. 41

26.-J. M. Barrios Rozúa, *Iconoclastía...* cit., pp. 144-154.

27.-E. Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio...* cit., p. 16.

28.-J. M. Barrios Rozúa ("La legislación laica desbordada...cit.", p. 189). En una línea similar a la ya expresada por R. Cruz, *En el nombre del pueblo...* cit., pp. 44-46.

29.-J. M. Barrios Rozúa, *Iconoclastía...* cit., pp. 34 y 275.

30.-V. Enrique y Tarancón, *Recuerdos de juventud...* cit., pp. 129-130.

31.-J. R. Rodríguez Lago, "La acción de los católicos en la Galicia de la II República... cit."

32.-E. Grandío, Seoane, "Sobre el 'apoliticismo'. CEDA y Acción Católica... cit."

33.-J. M. Barrios Rozúa, *Iconoclastía...* cit., pp. 367-368.

34.-H. Raguer, "La cuestión religiosa...cit.", p. 23

35.-J. R. Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia...* cit., pp. 471-480.

36.-"Estas miserables turbas que queman iglesias, destrozan imágenes (...), asesinan curas y frailes, no lo hacen por ateísmo. El ateo no se ensaña así, lo hacen con desesperación. Desesperados de no poder creer, de no acertar a creer en algo". (Miguel de Unamuno, carta enviada a Lorenzo Giusso, 21-11-1936). Reprod. en V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...* cit., p. 251.

37.-Vid. M. Richards, "'Presenting arms to the Blessed Sacrament'... cit."

38.-S. Juliá, "Religión y muerte en la España del 36", *El País* (21-10-2007)

ANEXOS.

1.-Las sedes metropolitanas están en negrita.

2.-Según datos de la *GLACE* que, en algunas diócesis, no coinciden con el *Anuario*.

3.-Faltan 3 víctimas de diócesis "no identificadas" y 15 víctimas de diócesis de "Sión". Vid. V.

Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España...* cit., pp. 235-236.

ABREVIATURAS

AC: Acción Católica
ACE: Acción Católica Española
ACM: Acción Católica de la Mujer
ACN de P: Asociación Católica Nacional de Propagandistas
AN: Acción Nacional
ANV: Acción Nacionalista Vasca
AP: Acción Popular
AR: Acción Republicana
CEDA: Confederación Española de Derechas Autónomas
CNT: Confederación Nacional del Trabajo
CT: Comunión Tradicionalista
DLR: Derecha Liberal Republicana
ERC: Esquerra Republicana de Cataluña
FAI: Federación Anarquista Ibérica
FE: Falange Española
FEJOC: Federació de Joves Cristians
FETE: Federación de Trabajadores de la Enseñanza
FUE: Federación Universitaria Escolar
GOE: Gran Oriente de España
IR: Izquierda Republicana
JAN: Juventud de Acción Nacional
JAP: Juventud de Acción Popular
JONS: Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalistas
ORGA: Organización Republicana Gallega Autónoma
PAE: Partido Agrario Español
PCE: Partido Comunista de España
PNV: Partido Nacionalista Vasco
POUM: Partido Obrero de Unificación Marxista
PRC: Partido Republicano Conservador
PLD: Partido Republicano Liberal Demócrata
PRP: Partido Republicano Progresista
PRR: Partido Republicano Radical
PRRS: Partido Republicano Radical Socialista
PSOE: Partido Socialista Obrero Español
RAE: Real Academia Española (de la Lengua)
RE: Renovación Española
SERPAN: Servicio de Recuperación del Patrimonio Artístico Nacional

STV Solidaridad de Trabajadores Vascos

UGT: Unión General de Trabajadores

UP: Unión Patriótica

UR: Unión Republicana

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Artículos periodísticos

"75 años del 14 de abril", Babelia, suplemento cultural de *El País* (8-4-2006)

ÁLVAREZ TARDÍO, M. "La historia como arma arrojadiza", *ABC* (28-4-2006)

BOTTI, A. "Gernika settant'anni dopo: il simbolo, la propaganda, il mito e gli scoop", *Liberazione* (26-4-2007)

BOTTI, A. "Le beatificazioni di oggi e le violenze anticlericali della guerra civile spagnola", en *Il Manifesto* (28-10-2007)

CAMACHO, I. "Muertazos", *ABC* (28-4-2006)

CASANOVA, J. "Mentiras convincentes", *El País* (14-6-2005)

CASANOVA, J. "Franco, la Iglesia católica y sus mártires", *El País* (26-6-2007)

CUE, C. E. "Una deuda pendiente", *El País* (3-5-2004)

ELORZA, A. "Vuelve el 36", *El País* (17-9-2005)

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. "La República que yo viví", *ABC* (28-4-2006)

FONTANA, J. "Miedo a la historia", *El País* (11-6-2006)

GARCÍA DE ANDOIN, C. "La cuestión religiosa en la Segunda República", *ABC* (12-12-2006) y *El País* (14-12-2006)

GRANDES, A. "Razones para un aniversario", *El País* (25-3-2006)

HOBSBAWM, E. J. "El final de los supervivientes", *El País* (27-1-2006)

JUARISTI, J. "Equilibrio", *ABC* (28-4-2006)

JULIÁ, S. "Memorias en lugar de memoria", *El País* (2-7-2006)

JULIÁ, S. "Año de memoria", *El País* (31-12-2006).

JULIÁ, S. "Religión y muerte en la España del 36", *El País* (21-10-2007)

MALEFAKIS, E. "Lo que falta para terminar la Guerra Civil", *El País* (31-12-2006)

MARFULL, M. A. "Un cura sin lápidas ni flores", *Público* (14-10-2007)

MARTÍN PALLÍN, J. A. "Sin pasado no hay mañana", *El País* (15-06-2004)

MATE, R. "El final de los supervivientes", en *El País* (27-1-2006)

MONTERO, M. "Otros 'mártires' de la Guerra Civil", *El País* (6-5-2007)

MORADIELLOS, E. "La evitable Guerra Civil española de 1936", *El País* (18-9-2006)

MORÁN, J. "Gijón a la cabeza de la expulsión jesuítica", *La Nueva España* (24-1-2007)

MUÑOZ ALONSO, A. "Las lecciones de la II República", *La Razón* (24-4-2006)

NAVARRO, V. "Consecuencias de la Transición inmodélica", *El País* (8-1-2003)

NAVARRO, V. "Por qué no soy monárquico", *El País*, (26-5-2004)

RAGUER, H. "Incontrolados", *El País* (11-4-2007)

RAMONEDA, J. "Memoria, amnesia, perdón", *El País* (17-11-1997)

REIG TAPIA, A. "La memoria democrática y la Constitución", *El País* (4-1-2003)

SAVATER, F. "Indios y sociólogos", *El País* (22-5-2007)

SCHWAIGER, G. "¿Historia sin testigos?", *El País* (19-10-2006)

"Sobre la República", editorial de *El País* (9-4-2006)

Memorias y testimonios de los protagonistas

ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias (segundo texto de mis memorias)*, Barcelona, Planeta,

1977.

ALMARCHA HERNÁNDEZ, L. *Mi cautiverio en el dominio rojo (19 de julio de 1936 a 25 de julio de 1937)*. Memorias, León, Archivo Histórico Diocesano, 1994.

APARICIO ALBIÑANA, J. *Para qué sirve un gobernador. Impresiones ingenuas de un ciudadano que lo ha sido dos años de las provincias de Jaén y Albacete*, Valencia, 1936.

ARBOLEYA, M. *La apostasía de las masas*, Barcelona, Miguel A. Salvatella, 1934

ARRARÁS, J. *Historia de la Cruzada Española*, Madrid, Ediciones Españolas, 1941.

ARRARÁS, J. *Historia de la Segunda República española*, Madrid, Editora Nacional, 1956-68, 4 vol.

AZAÑA, M. *Obras completas*, México, Oasis, 1966-1968 (4 v.)

AZAÑA, M. *Memorias políticas y de guerra*, Barcelona, Crítica, 1978

BERNANOS, G. *Los grandes cementerios bajo la luna*, Madrid, Alianza, 1986.

BOSCH-GIMPERA, P. *La España de todos*, Madrid, Hora H, 1976.

CARDÓ, C. *Histoire spirituelle des Espagnes. Étude historique-psychologique du peuple espagnol*, Paris, 1946 (ed. catalana, *Les deus tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977).

CASTRO ALBARRÁN, A. *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Cultura Española, 1934.

CASTRO ALBARRÁN, A. *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional español*, Burgos, 1938.

CIRAC ESTOPAÑÁN, S. *Los héroes y mártires de Caspe*, Zaragoza, 1939.

COMÍN COLOMER, E. *Historia secreta de la Segunda República*, Madrid, Editora Nacional, 1954

DOMINGO, M. *La experiencia del poder*, Madrid, Cremades, 1934.

CHAPAPRIETA, J. *La paz fue posible: memorias de un político*, Barcelona, Ariel, 1971.

ENRIQUEY TARANCÓN, V. *Recuerdos de juventud*, Barcelona, Grijalbo, 1984.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, M. *Historia de la República española, 1931-1936*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1940.

GALINSOGA, L. de *Centinela de Occidente. Semblanza y biografía de Francisco Franco*, Barcelona, Ediciones AHR, 1956.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M. *La pequeña grey*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, Barcelona, Ariel, 1968.

GUÍA de la Iglesia y de la Acción Católica Española, Madrid, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E., 1943.

HUGHES, E. J. *Report from Spain*, N. York, Henry Holt and Company, 1947.

LLOPIS, R. *Cómo se forja un pueblo (La Rusia que yo he visto)*, Madrid, Ed. España, 1929 (2^a ed. en 1930 y 3^a en 1933, en la misma editorial)

LLOPIS, R. *La revolución en la escuela: dos años en la Dirección General de Primera Enseñanza*, Madrid, M. Aguilar, 1933. Reeditada por Biblioteca Nueva en 2005 (ed. crítica de Antonio Molero Pintado)

LLOPIS, R. *Hacia una escuela más humana*, Madrid, Editorial España, 1934 (imp. 1933). Reeditada por la Universidad de Castilla-La Mancha en 2007 (ed. crítica de Ángel L. López Villaverde)

MARTÍNEZ BARRIO, D. *Memorias*, Barcelona, Planeta, 1983.

MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, Barcelona, Ariel, 1966.

PEIRÓ, F. *El problema religioso-social de España*, Madrid, Razón y Fe, 1935.

PÉREZ SERRANO, N. *La Constitución española*, Madrid, 1932,

PRIETO, I. *Convulsiones de España. Pequeños detalles de grandes sucesos*, México, Oasis, 1967-1969 (3 vols.).

SÁNCHEZ MAURANDI, A. *La revolución desde la cárcel*, Mula, Imp. Victoria, 1942.

SARABIA, P. *España...¿es católica? Charlas de un misionero*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1939

VEGAS LATAPIÉ, E. *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República*, Barcelona, 1983.

VIDAL TUR, G. *Persecución religiosa, provincia de Albacete (1936-1939)*, Alicante, 1951.

VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931 a 1933. Testimonio del Primer Secretario del Congreso de los Diputados*, Barcelona, 1976.

VIDARTE, J. S., *Todos fuimos culpables. Testimonio de un socialista español*, Barcelona, Grijalbo 1978, 2 v.

Martirologios

AGULLÓ PASCUAL, B. *Martirologio del siglo XX: provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares*, Valencia, Vicepostulación, 2004.

CÁRCEL ORTÍ, V. *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990.

CÁRCEL ORTÍ, V. *Mártires españoles del siglo XX*, Madrid, BAC, 1995.

CÁRCEL ORTÍ, V. *La gran persecución. España, 1931-1939*, Madrid, Planeta, 2000.

CARRERAS RECIO, L. *Grandeza cristiana de España. Notas sobre la persecución religiosa*, Toulouse, 1938.

CARRIÓN IÑIGUEZ, J. D. *La persecución religiosa en la provincia de Albacete durante la Guerra Civil, 1936-1939*, Albacete, IEA, 2004.

CASTELL TORT, R. *Algunos escolapios víctimas de la persecución religiosa en España*, Madrid, 1963.

CASTRO, F. M. *Ofrenda martirial de los dominicos de Cantabria en la persecución religiosa de 1936*, Las Caldas de Besaya, PP. Dominicos, 1996.

CIRAC ESTOPAÑÁN, S. *Vida de don Cruz Laplana. Obispo de Cuenca*, Barcelona, 1943.

CIRAC ESTOPAÑÁN, S. *Martirologio de Cuenca*, Barcelona, Casa de Provincial de Caridad, 1947.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Curso, planteamiento y métodos de las causas de los santos: con atención especial a las de los mártires de la persecución religiosa*, Madrid, Edice, 2004 (5 v.)

ESTELRICH, J. *La persecución religiosa en España*, Buenos Aires, Difusión, 1937

ESTELRICH, J. *La persecución religiosa en España: material para conferencias, círculos de estudios, funciones expiatorias, etc., ofrece a las Congregaciones Marianas el Secretariado General*, Bilbao/Roma, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1937.

GARCÍA MIRALLES, M. *Los dominicos de la provincia de Aragón en la persecución religiosa de 1936*, Valencia, Feda, 1962.

GARRALDA GARCÍA, Á. *La persecución religiosa del clero en Asturias (1934 y 1936-1937)*, Avilés, Gráficas Summa, 1977, 2 v.

GASSIOT i MAGRET, J. *Apuntes para el estudio de la persecución religiosa en España*, Barcelona, 1961

GONZÁLEZ, A. *Martirologio amigoniano*, Valencia, Terciarios Capuchinos, 2001.

GUEDE FERNÁNDEZ, L. *Martirologio malaginense*, Málaga, 1988 (2^a ed, 2003)

GUIJARRO, F. *Persecución religiosa y guerra civil: la Iglesia en Madrid, 1936-1939*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.

JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, J. *Martirologio diocesano del Obispado Priorato de las Cuatro Órdenes Militares*, Ciudad Real, 1947.

LABORDA GRACIA, M. *Martirologio hijarano: resumen de los datos biográficos y de las noticias obtenidas sobre el martirio de los hijaranos*, Híjar, Cuadro Artístico Semana-Santista Híjar, 2001.

LUGO, A. de, *Martirologio español, 1936-1939*, Madrid, López Prados, 1977.

MARCOS, O. *Testimonio martirial de los Hermanos de San Juan de Dios en los días de la persecución religiosa española*, Madrid, 1980.

MARTÍN RUBIO, A. D. *La persecución religiosa en Extremadura durante la Guerra Civil (1936-1939)*, Badajoz, Fondo de Estudios Sociales, 1997 (1^a ed. en Asociación Cultural Carlos V, 1996.)

MONTERO MORENO, A. *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, 1961 (reedic. de BAC en 2000).

MORAL BARRIO, J. J. *Vidas entregadas: martirologio marista de España, 1909-1939*, Madrid, Instituto de los Hermanos Maristas de la Enseñanza, 1997.

MORENO NIETO, L. *Mártires del siglo XX: doce sacerdotes y un seminarista de la diócesis de Toledo sacrificados durante la persecución religiosa de 1936-1939*, Toledo, Arzobispado, 1993.

MUÑIZ CÁRDENAS, M. *Al cielo por el martirio: martirologio pacense, 1936-1939*, Badajoz, 1998 (2^a ed. 2003).

NIETO CUMPLIDO, M. y SÁNCHEZ GARCÍA, L. E. *La persecución religiosa en Córdoba, 1931-1939*, Córdoba, Cabildo de la S. I. Catedral, 1998.

ORDÓÑEZ MÁRQUEZ, J. *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva*, Madrid, 1968.

QUIBUS, J. *Misioneros mártires, hijos del Corazón de María de la provincia de Cataluña*, Barcelona, 1941 (2^a ed., 1987)

RIVERA RECIO, J. F. *La persecución religiosa en la diócesis de Toledo (1936-1939)*, Toledo, Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado, 1958, 2 v.

SANABRE, J. *Martirologio de la Iglesia en la diócesis de Barcelona durante la persecución religiosa 1936-1939*, Barcelona, Imprenta de la editorial Librería Religiosa, 1943.

SÁNCHEZ BAEZA, E. *La persecución religiosa en la diócesis de Cartagena, 1931-1939*, Madrid, 1988.

SÁNCHEZ RUEDA, E. *Un testigo presencial: Sigüenza bajo el dominio rojo*, Cádiz, Imprenta Cerrón, s.f.

TORRES MIRALLES, J. *Martirologio sacerdotal de Nules, año 1936: 50 aniversario 1986*, Valencia, 1989.

TORRES SÁNCHEZ, A. *Martirologio de la hermandad de sacerdotes operarios*, Salamanca,

Sigueme, 1946.

VILÁ PALÁ, C. *Escolapios víctimas de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, Salamanca, 1963.

VIRGEN DEL CARMEN, E. de la, *Martirologio de los Carmelitas Descalzos de la provincia de Nuestro Padre San Elías de Castilla en la revolución marxista de 1936*, Ávila, 1942.

VIVANCOS, M. C. *El monasterio de Montserrat de Madrid durante la persecución religiosa de 1936*, Abadía de Silos, 2003 (2^a ed. 2005).

Bibliografía especializada

AGUILAR FERNÁNDEZ, P. *La memoria histórica de la Guerra Civil española (1936-1939): un proceso de aprendizaje político*, Madrid, Instituto Juan March, 1995.

AGUILAR FERNÁNDEZ, P. *Memoria y olvido de la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 1996.

AGUILAR FERNÁNDEZ, P. *Justicia, política y memoria. Los legados del franquismo en la transición española*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 2001.

AIZPURU, M. "Un ejemplo de anticlericalismo, irreligiosidad y práctica religiosa en la Margen Izquierda, 1900-1937", en L. Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999, pp. 259-281.

ALBA, V. *Historia de la Segunda República española*, México, Libro Mex. Ed., 1960.

ALBERTÍ, J. *El silenci de les campanes: la persecució religiosa durant la guerra civil*, Barcelona, Proa, 2007.

ALFAYA, J. L. *Como un río de fuego*. Madrid, 1936, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1998.

AIÍA MIRANDA, F. *La guerra civil en retaguardia, Ciudad Real, 1936-1939*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1994.

ALLPORT, G. W. Y POSTMAN, L. *Psicología del rumor*, Buenos Aires, Psique, 1976

ALMARCHA NÚÑEZ-HERRADOR, E. "Arte, patrimonio artístico y guerra civil en Castilla-La Mancha". En M. Ortiz Heras (coord.), *La Guerra Civil en Castilla-La Mancha*, de El Alcázar a Los Llanos, Madrid, Celestes, 2000, pp. 271-294.

ALPERT, M. *La reforma militar de Azaña (1931-1933)*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

ALTED VIGIL, A. *Política del nuevo Estado sobre el patrimonio cultural y la educación durante la guerra civil española*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1984.

ALTED VIGIL, A. (coord.) *Entre el pasado y el presente. Historia y memoria*, Madrid, UNED, 1996.

ÁLVAREZ BOLADO, A. *El experimento del nacional-catolicismo 1939-1975*, Madrid, 1976.

ÁLVAREZ BOLADO, A. *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.

ÁLVAREZ DELGADO, I. F. y LÓPEZ VILLAVERDE, Á. L. "Un enclave cenicista en una ciudad levítica. Apuntes para una historia del anarquismo conquense", en *Germinal*, núm 1, 2006, pp. 85-108.

ÁLVAREZ JUNCO, J. "El anticlericalismo en el movimiento obrero", en *Octubre del 34. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, 1985, pp. 283-300.

ÁLVAREZ JUNCO, J. *El emperador del Paralelo: Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990.

ÁLVAREZ JUNCO, J. *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

ÁLVAREZ JUNCO, J. *Alejandro Lerroux: el emperador del Paralelo*, Madrid, Síntesis, 2005.

ÁLVAREZ LOPERA, J. *La política de bienes culturales del gobierno republicano durante la guerra*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, 2 v.

ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ÁLVAREZ TARDÍO, M. *El camino a la democracia en España, 1931 y 1978*, Madrid, Gota a Gota, 2005.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. *Historia de España. España actual: la guerra civil (1936-1939)*, Madrid, Gredos, 1989, t. 13.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. *¿Fascismo o Estado católico?: ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, 1997.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. y PAZOS, A. *La Iglesia en la España contemporánea, 1800-1937*, Madrid, 1999, 2 v.

ANDRÉS-GALLEGOS, J. y PAZOS, A. M. (ed.) *Archivo Gomá, documentos de la guerra civil, tomo I julio-diciembre 1936*, Madrid, CSIC, 2001-2005, 8 v.

ANDRÉS-GALLEGOS, J., PAZOS, A. y LLERA, L. de *Los españoles entre la religión y la política: el franquismo y la democracia*, Madrid, Unión Editorial, 1996.

ARAGÓN, M. "Laicismo y modernización del Estado", en *Historia Contemporánea*, núm. 6, 1991, p. 333-342.

ARBELOA, V. M. *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz*, Barcelona, 1971.

ARBELOA, V. M. *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, 1973.

ARBELOA, V. M. *¿Una constitución democrática?: (la Constitución española de 1931)*, Madrid, Mañana, 1977;

ARBELOA, V. M. *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba, 1976.

ARBELOA, V. M. "Iglesia y república: diálogo imposible", en *Historia 16*, Madrid, núm. 60, 1981, pp. 70-77.

ARBELOA, V. M. y BATLLORI, M. (dirs.) *Arxiu Vidal i Barraquer, Església i estat durant la Segona República espanyola, 1931-1936*. Montserrat (Barcelona), L' Abadía, 1971-1986.

ARCAS CUBERO, F. *republicanismo malagueño durante la Restauración (1875-1923)*, Córdoba, Ayuntamiento, 1985.

ARENKT, H. *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.

ARÓSTEGUI, J. "Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la gue-

rra civil", en J. Aróstegui y F. Godicheau (eds.), *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 57-94.

ARÓSTEGUI, J. y GODICHEAU, F. (eds.) *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

ARRANZ NOTARIO, L. "Modelos de partido", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 81-110.

ASENSIO RUBIO, M. *La enseñanza primaria en la II República y la Guerra Civil. Ciudad Real, 1931-1939*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 2007

AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa en la II República*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

AYALA PÉREZ, J. A. *Murcia y su huerta en la Segunda República, 1931-1939*, Murcia, Gráficas Muelas, 1978.

AYALA VICENTE, F. *Partidos y élites político-sociales en la provincia de Cáceres durante la Segunda República (1931-1936)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002.

BADA ELÍAS, J. *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, B.A.C., 2002.

BALCELLS, A. "El destí dels edificis eclesiàstics de Barcelona durant la guerra civil", en *Violència social i poder polític. Sis estudis històrics sobre la Catalunya contemporània*, Barcelona, Pòrtic, 2001.

BARBIER, M. *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

BARRIL PELEGRÍ, J. *Les comarques de LLeida durant la Segona República (1930-1936)*, Barcelona, L'Avenç, 1986.

BARRIOS ROZÚA, J. M. "Conflictividad social y destrucción de bienes religiosos en la ciudad de Granada durante la Segunda República", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 9, 1995, pp. 185-211.

BARRIOS ROZÚA, J. M. "La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República", en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, núm. 12, 1999, pp. 179-224.

BARRIOS ROZÚA, J. M. *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad, 2007.

BAUBÉROT, J. "Laïcité, laïcisation, sécularisation", en A. Dierkens (ed.) *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Université, 1994, pp. 9-17.

BAUBÉROT, J. *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

BAUBÉROT, J. *La laïcité, évolution et enjeux*, Paris, Documentation Française, 1996.

BAUBÉROT, J. *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000.

BAUBÉROT, J. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Ed. Du Seuil, 2004.

BAUBÉROT, J. y MATHIEU, S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Paris, Seuil, 2002.

BÉCARUD, J. *La Segunda República española, 1931-1936, ensayo de interpretación*, Madrid, Taurus, 1967.

BÉCARUD, J. *La Segunda República Española. 1931-1936: ensayo de interpretación*, Madrid, Taurus, 1967.

BÉCARUD, J. *Los intelectuales españoles ante la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

BEEVOR, A. *La guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 2005.

BEN-AMI, S. *Los orígenes de la Segunda República española: anatomía de una transición*,

Madrid, Alianza, 1990.

BENAVIDES, D. *El fracaso social del catolicismo español, Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

BENNASSAR, B. *El infierno fuimos nosotros: la guerra civil española (1936-1942)*, Madrid, Taurus, 2005.

BERMEJO MARTÍN, F. *La II República en Logroño: elecciones y contexto político*, Logroño, IER, 1984.

BERMÚDEZ, A. *República y Guerra Civil. Manzanares (1931-1939)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1991.

BERZAL DE LA ROSA, E. "La Historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica", en *Antológica Annuá*, núm. 44, 1997, pp. 633-674.

BERZAL DE LA ROSA, E., *Remigio Gandásegui. Un obispo para una España en crisis (1905-1937)*, Madrid, BAC, 1999.

BERZAL DE LA ROSA, E. *Valladolid bajo palio. Iglesia y control social en el siglo XX*, Valladolid, Ámbito, 2002.

BLANCO RODRÍGUEZ, J. A. *La historiografía de la guerra civil española*, en *Hispania Nova*, núm. 7, 2007, <http://hispanicanova.rediris.es/7/dossier/07d014.pdf>.

BLASCO, I. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2003.

BLINKHORN, M. *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979.

BOSCH, A. (et al.), *Estudios sobre la Segunda República*, Valencia, edicions Alfons el Magnànim, 1993.

BOTTI, A. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992.

BOTTI, A. "Manuel Azaña, la conciencia religiosa e la política eclesiástica", en *Spagna contemporanea*, nú. 11, 1997, pp. 87-114.

BRENAN, G. *El laberinto español: antecedentes sociales y políticos de la Guerra Civil*, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1985.

BROUÉ, P. *España 1936. La revolución perdida*, Montevideo, ediciones El mundo al revés, Serie Historia, 2006.

BROUÉ, P. y TÉMIME, É. *La Revolución y la Guerra de España*, México, FCE, 1977.

BRUCE, S. (ed.) *Religion and modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

BUENO, J., GAUDO, C. Y GERMÁN, L. *Elecciones en Zaragoza-capital durante la II República*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980.

BULLÓN DE MENDOZA, A. y TOGORES, L. E. *El Alcázar de Toledo: final de una polémica*, Madrid, Actas, 1997.

BULLÓN DE MENDOZA, A. y TOGORES, L. E. (ed.) *Revisión de la Guerra Civil Española*, Madrid, Actas, 2001.

CABRERA, M. *La patronal ante la II República: organizaciones y estrategia, 1931-1936*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

CALERO, A. M. *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

CALLAHAN, J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

CANALES SERRANO, A. F. *Las otras derechas*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

CAPEL MARTÍNEZ, R. M. *El sufragio femenino en la Segunda República Española*, Madrid, horas y horas, 1992.

CÁRCEL ORTÍ, V. *Historia de la Iglesia de Valencia*, Valencia, Arzobispado, 1986.

CÁRCEL ORTÍ, V. "La Iglesia en la II República y en la guerra civil (1931-39)", en V. Cárcel Ortí (dir.), *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid, BAC, 1979, pp. 363-394.

CÁRCEL ORTÍ, V. *Historia de las tres diócesis valencianas*, Valencia, Generalitat, 2001

CÁRCEL ORTÍ, V. "El Archivo Secreto Vaticano hasta el fin del pontificado de Pío XI", en *Annuario de historia de la Iglesia*, núm. 16, 2007, pp. 383-390.

CÁRCEL ORTÍ, V. (dir.) *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid, BAC, 1979.

CARDONA, G. *El poder militar en la España contemporánea hasta la Guerra Civil*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

CARDONA, G. *La Guerra Civil Española*, Madrid, Arlanza, 2005, 7 vols.

CARO BAROJA, J. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980

CARO CANCELA, D. "Una aproximación al anticlericalismo contemporáneo: la quema de conventos gaditanos en mayo de 1931", en *Gades*, núm. 13, 1985, pp. 241-252.

CARO CANCELA, D. *La Segunda República en Cádiz. Elecciones y partidos políticos*, Cádiz, Diputación, 1987.

CARR, R. *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1970.

CARR, R. (et al.) *Estudios sobre la República y la Guerra Civil española*, Barcelona, Ariel, 1973

CARRIÓN INIGUEZ, J. D. *La insurrección de octubre de 1934 en la provincia de Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1990.

CASANOVA, J. *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

CASANOVA, J. "La recuperación de lo marginal: cambio social, protesta y movimientos populares", en *Príncipe de Viana*, anejo 16, 1992, pp. 607-617.

CASANOVA RUIZ, J. *Caspe, 1936-1938: conflictos políticos y transformaciones sociales durante la guerra civil*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1984.

CASANOVA RUIZ, J. *De la calle al frente: el anarcosindicalismo en España (1931-1939)*, Barcelona, Crítica, 1997.

CASANOVA RUIZ, J. *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.

CASANOVA RUIZ, J. *República y Guerra Civil*, Barcelona/Madrid, Crítica/Marcial Pons, 2007.

CASANOVA RUIZ, J. (coord.), *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002.

CASMIRRI, S. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.), *La Europa del Sur en la época liberal: España, Italia y Portugal, una perspectiva comparada*, Santander, Universidad de Cantabria/Universitat de Cassino, 1998.

CASTAÑO COLOMER, J. *La JOC en España (1946/70)*, Salamanca, Sigueme, 1977.

CASTELLS, A. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-*

administrativo (1767-1965), Madrid, Taurus, 1973

CASTELLANOS LÓPEZ, J. A. *La transición democrática en Castilla-La Mancha (1976-1983)*, Toledo, Consejo Económico y Social de Castilla-La Mancha, 2007.

CASTRO ALFÍN, D. "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en Rafael Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97.

CERVERA, J. *Madrid en guerra: la ciudad clandestina, 1936-1939*, Madrid, Alianza, 1998.

CHADWICK, O. *The secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Canto, 1975.

CHRISTIAN, W. A. *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el Reino de Dios*, Barcelona, Ariel, 1997.

CIERVA, R. de la, *Historia de la guerra civil española*, Madrid, Editorial San Martín, 1969.

CIERVA, R. de la, *Historia ilustrada de la Guerra Civil española*, Barcelona, Danae, 1972.

CIERVA, R. de la, *Historia esencial de la Guerra Civil española: todos los problemas resueltos sesenta años después*, Madrilejos, Fénix, 1996.

CIERVA, R. de la, *Brigadas Internacionales 1936-1939: la verdadera historia. Mentira histórica y error de Estado. Con una colección inédita de documentos y fotografías originales*, Madrilejos, Fénix, 1997.

CIERVA, R. de la, *Historia actualizada de la Segunda República y la guerra de España, 1931-1939: con la denuncia de las últimas patrañas*, Madrilejos, Fénix, 2003).

CLARA, J. "La revolució a Girona", en J. M. Solé, J. Villaroya, E. Voltas (dirs.), *La Guerra Civil a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 2004, I, pp. 192-197.

CLARK, C. y KAISER, W. (eds.) *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, University Press, 2003.

CONTRERAS, M. *El PSOE en la II República: organización e ideología*, Madrid, CIS, 1981.

COSER, L. A. *Las funciones del conflicto social*, México, FCE, 1961.

COSTA VIDAL, F. *Villena durante la Segunda República: vida política y elecciones*, Alicante, Diputación, 1989.

COVERDALE, J. F. *Intervención fascista en la Guerra Civil Española*, Madrid, Alianza, 1979.

CRUZ, J. I. *Masonería y educación en la Segunda República española*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.

CRUZ, R. *El Partido Comunista de España en la Segunda República*, Madrid, Alianza, 1987

CRUZ, R. *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

CRUZ, R. (ed.) *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997 (Ayer, 27).

CRUZ, R. y PÉREZ LEDESMA, M. (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997.

CUCURULL, F. *Catalunya, republicana i autònoma*, Barcelona, 1984.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea, 1833-1985*, Madrid, Alhambra, 1985.

CUENCA TORIBIO, J. M. *La guerra civil de 1936*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1990-2005, 4 v.

CUENCA TORIBIO, J. M. "Pío XI y el episcopado español", en *Hispania Sacra*, núm. 91, 1993, pp. 327-340.

CUENCA TORIBIO, J. M. "La Iglesia española durante la II República", en *Primeras Jornadas, Niceto Alcalá Zamora y su época*, Priego de Córdoba, Ayuntamiento, 1996, pp. 163-164.

CUENCA TORIBIO, J. M. "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance a finales de siglo", en *Hispania Sacra*, núm. 103, 1999, pp. 355-383.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustración?, 1870-1977*, Madrid, Unión editorial, 2000.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Catolicismo social y político en la España contemporánea, 1870-2000*, Madrid, Unión editorial, 2003.

CUESTA BUSTILLO, J. (ed.), *Memoria e historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998 (Ayer, núm. 32).

CUEVA MERINO, J. de la, *Clericales y anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1875-1923*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994.

CUEVA MERINO, J. de la, "El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil", en E. La Parra y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.

CUEVA MERINO, J. de la, "Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil", en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, Santander, 2001, pp. 255-279.

CUEVA MERINO, J. de la, "Si los curas y frailes supieran... La violencia anticlerical", en S. Juliá (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 191-203.

CUEVA MERINO, J. de la, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña: un ensayo de interpretación*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 2001.

CUEVA MERINO, J. de la, "El anticlericalismo en España: un balance historiográfico", en B. Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Collection de la Casa de Velázquez (87), Madrid, 2004, pp. 353-370.

CUEVA MERINO, J. de la y MONTERO GARCÍA, "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 101-119.

CUEVA MERINO, J. de la y LÓPEZ VILLAVERDE, Á. L. (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en la España contemporánea, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2005.

CUEVA MERINO, J. de la y MONTERO GARCÍA, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

DAHRENDORF, R. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid, Rialp, 1979.

DELGADO RUIZ, M. *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la*

España contemporánea, Barcelona, Humanidades, 1992

DELGADO RUIZ, M. *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993

DELGADO RUIZ, M. *Luces iconoclastas: anticlericalismo y espacio ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001.

DELGADO RUIZ, M. "Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939", en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 149-180.

DEUTSCH, M. "The resolution of conflict: constructive and destructive processes", N. Haven and London, Yale University Press, 1973.

DÍAZ PLAJA, E. *La Guerra de España en sus documentos*, Barcelona, GP, 1968.

DOMINGO, A. *Retaguardia: la guerra civil tras los frentes*. Madrid, Oberon, 2004.

DUVERGER, M. *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel, 1996.

EALHAM, Ch., RICHARDS, M, *The splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, CUP, 2005.

EGIDO LEÓN, A. y NÚÑEZ-BALART, M. (eds.), *El republicanismo español: raíces históricas y perspectivas de futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

EGIDO LEÓN, A. "La historia y la gestión de la memoria. Apuntes para un balance", en *Hispania Nova*, núm. 6, 2006, <http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d008.pdf>.

ELLWOOD, S. *Prietas las filas: historia de Falange Española, 1933-1983*, Barcelona, Crítica, 1984.

ELORDUY JÁUREGUI, J. B. "El republicanismo en el País Vasco durante la II República", en *Cuadernos de Alzate*, núm. 27, 2002, pp. 75-88.

ESPÍN, E. *Azaña en el poder: el partido de Acción Republicana*, Madrid, C.I.S., 1980.

ESPINOSA MAESTRE, F. *La guerra civil en Huelva*, Huelva, Diputación Provincial, 1996.

ESPINOSA MAESTRE, F. "Vida y muerte en retaguardia. Hinojos y Rociana. Dos historias del 36", en *IV Encuentro del Entorno de Doñana*, Doñana, Fundación Odón Betanzos, 1999, pp. 105-146.

ESPINOSA MAESTRE, F. *El fenómeno revisionista o los fantasmas de la derecha española [Sobre la matanza de Badajoz y la lucha en torno a la interpretación del pasado]*, Badajoz, Los libros del Oeste, 2005.

ESPINOSA MAESTRE, F. *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 2006.

ESPINOSA MAESTRE, F. "De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar", en *Hispania Nova*, núm. 7, 2007,

<http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d013.pdf>

ESTEBAN BARAHONA, L. E. *El comportamiento electoral de la ciudad de Guadalajara durante la Segunda República (bases demográficas, económicas e ideológicas)*, Guadalajara, Ayuntamiento, 1988.

ESTELLA, G. *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939. Tres años de asistencia espiritual a los reos*, Zaragoza, Mira editores, 2003.

FANDIÑO, R. "Logroño, 1936. La quema de conventos, mitos y realidades de un suceso anticlerical", en *Hispania Nova*, núm. 2, 2001-2002,

FENN, R. K. *Towards a Theory of Secularization*, Storrs, Society for Scientific Study of Religion, 1978.

FERNÁNDEZ-RÍOS, M. "Aspectos positivos y negativos del conflicto", en J. Francisco Morales y S. Yubero, *El grupo y sus conflictos*, Cuenca, UCLM, 1999, pp. 25-46.

FOLGUERA, P. *Cómo se hace historia oral*. Madrid, 1994.

FERNÁNDEZ BUEY, F. "Sobre republicanismo, laicidad y democracia", en *El Viejo Topo*, num. 229, feb. 2007, pp. 25-29

FERNÁNDEZ GARCÍA, A. "La Iglesia ante el establecimiento de la II República", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 5, 1984, pp. 215-237.

FERNÁNDEZ GARCÍA, A. "La Iglesia española y la Guerra Civil", en *Studia Historica*, III, núm. 4, 1985, pp. 37-75.

FERRÁNDIZ, F. "La memoria de los vencidos de la guerra civil. El impacto de las exhumaciones de fosas comunes en la España contemporánea", en J. M. Valcuende del Río y S. Narotzky Molleda (coords.), *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*, Sevilla, Fundación El Monte, 2005, pp. 109-132.

FERRER MUÑOZ, M. *Elecciones y partidos políticos en Navarra durante la II República*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992.

FERREIRO GALGUERA, J. *Relaciones Iglesia-Estado en la II República española*, Barcelona, Atelier, 2005.

FISHER, R. J. "Towards a social psychological model of intergroup conflict", en K. Larsen (ed.), *Conflict and social psychology*, London, SAGE, 1993, pp. 109-122.

FONTECHA, A. "Anarcosindicalismo y violencia: la 'gimnasia revolucionaria' para el pueblo" en *Historia Contemporánea*, 11, 1994, pp. 153-179.

FORCADELL, C. "La fragmentación espacial en la historiografía contemporánea: la historia regional/local y el temor a la síntesis", en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 13-14, 1996, pp. 7-27.

FOUCAULT, M. *Espacios de poder*, Barcelona, ediciones de La Piqueta, 1980.

FRASER, R. *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*. Barcelona, 1979, 2 v. (ed. orig. *Blood of Spain. The experience of civil war, 1936-1939*). London, 1979)

FRASER, R. "Reflexiones sobre la historia oral y su metodología en relación con la Guerra Civil Española", en P. Broué, R. Fraser y P. Vilar, *Metodología histórica de la Guerra y Revolución españolas*. Barcelona, Fontamara, 1982 (2^a ed.), pp. 47-72.

FULLANA PUIGSERVER, P. *El moviment catòlic a Mallorca (1875-1912)*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1994.

FULLANA PUIGSERVER, P. y OSTOLAZA, M. "Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp.187-213

FUSI, J. P. y PALAFOX, J. *España, 1808-1996, el desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

GABARDÁ, V. *La represión en la retaguardia republicana. País Valenciano, 1936-1939*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996.

GALLEGÓ, F. "Los orígenes de la crisis de mayo de 1937", en *Historia Social*, núm. 59, 2007, pp. 99-123.

GARCÍA ANDREU, M. *Alicante en las elecciones republicanas, 1931-1936*, Alicante, Universidad, 1985.

GARCÍA CHECA, A. "Acción social católica y promoción de la mujer: el feminismo cristiano", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 237-258.

GARCÍA DE CORTÁZAR, F. "La Iglesia imposible de la Segunda República", en *Revista de Estudios Políticos*, 1983, pp. 295-311.

GARCÍA DELGADO, J. L. (coord.), *La Segunda República española. El primer bienio III Coloquio de Segovia sobre Historia Contemporánea de España*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

GARCÍA DELGADO, J. L. (coord.), *La II República española. Bienio rectificador y Frente Popular, 1934-1936. IV Coloquio de Segovia sobre Historia Contemporánea de España*. Madrid, Siglo XXI, 1988.

GARCÍA FUENTE, Á. *Los mártires de la Cruzada Nacional*, Barcelona, Ojeda, 1997

GARCÍA NIETO, M. C., DONÉZAR, J. M. *La Segunda República*, Madrid, Guadiana, 1974, 2 v.

GARCÍA PROAS, C. *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Córdoba, Cajasur, 1996.

GARCÍA SALMERÓN, P. *Educación y República, 1931-1936*, Cuenca, Diputación Provincial, 2003.

GARCÍA SÁNCHEZ, A. *La Segunda República en Málaga: la cuestión religiosa (1931-1933)*, Córdoba, Ayuntamiento, 1984.

GARCÍA SÁNCHEZ, A. "El primer bienio de la II República en Málaga", en VV.AA. *Estudios sobre la II República en Málaga*, Málaga, Diputación Provincial, 1986.

GARRIGA, R. *El cardenal Segura y el nacional-catolicismo*, Barcelona, Planeta, 1977.

GAUCHET, M. *La condition historique. Entretien avec F. Azouvi et S. Piron*, París, Stock, 2003.

GAUCHET, M. *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Barcelona, El Cobre, 2003.

GERMÁN ZUBERO, L. *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1985.

GIBSON, I. *Paracuellos: cómo fue. La verdad objetiva sobre la matanza de presos en Madrid en 1936*, Madrid, Temas de Hoy, 2007.

GIL ANDRÉS, C. *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.

GIL PECHARROMÁN, J. *Renovación Española. Una alternativa monárquica a la Segunda República*, Madrid, Universidad Complutense, 1985.

GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, Madrid, Historia 16, 1989.

GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, Madrid, UNED, 1995.

GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República: esperanzas y frustraciones*. Madrid, Temas de Hoy, 1997

GIL PECHARROMÁN, J. *Historia de la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

GINARD i FÉRON, D. "La Causa General. Repercusiones económicas y sociales de la Guerra Civil en las islas Baleares", en *Ebre 38, Revista Internacional de la Guerra Civil (1936-1939)*, núm. 1, pp. 57-66.

GIRONA ALBUIXECH, A. y SANTACREU SOLER, J. M. (coords.), *La crisis de la Segunda República*, Valencia, Prensa Valenciana; Alicante, Prensa Alicantina, 2006.

GODICHEU, F. "La represión y la guerra civil: memoria y tratamiento histórico", en *Protohistoria*, núm. 5, 2001, pp. 103-122.

GÓMEZ CATÓN, F. *La Iglesia de los mártires en la provincia eclesiástica tarraconense*, Barcelona, Mare Nostrum, 1989.

GÓMEZ HERRÁEZ, J. M. *Voces del campo y ecos en la prensa. Problemas agrarios en Albacete durante la II República*. Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1988.

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. "La inteligencia de izquierda en las Constituyentes republicanas y su intento de transacción ideológica", en *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, 1983, vol. 1, núm. 4, pp. 7-29.

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. "Inteligencia, poder y secularización en la España contemporánea", en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 297-305.

GÓMEZ SALVAGO, J. J. *La Segunda República: elecciones y partidos políticos en Sevilla y provincia*, Sevilla, Universidad, 1986.

GONZÁLEZ CALLEJA, E. "Sobre el concepto de represión", en *Hispania Nova, revista de historia contemporánea*, núm.6(2006). <http://hispanianova.rediris.es/6/dosier/6d022.pdf>

GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX: de la crisis de la Restauración al Estado de partidos, 1898-2000*, Madrid, Tecnos, 2005.

GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. "La guerra civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 39-72.

GONZÁLEZ GARCÍA, A. *Los judíos y la Segunda República*, Madrid, Alianza, 2004.

GONZÁLEZ MADRID, D. y RODRIGO ROMERO, P. "La Iglesia y los católicos de Ciudad Real durante la II República y la guerra civil, 1931-1939", en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Anabad, 2002, T. I. pp. 341-358.

GRAHAM, H., *El PSOE en la Guerra Civil: poder, crisis y derrota (1936-1939)*, Barcelona, Debate, 2005

GRAHAM, H. *La república española en guerra, 1936-1939*, Barcelona, Debate, 2006.

GRAHAM, H., *Breve historia de la guerra civil*, Madrid, Espasa Calpe, 2006

GRANADOS, A. *El cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, 1969.

GRANDÍO SEOANE, E. *La CEDA en Galicia (1931-1936)*, Santiago de Compostela, Universidad, 1996.

GRANDÍO SEOANE, E. *Caciquismo e eleccións na Galicia da II República*, Vigo, A Nosa Terra, 1999.

GRANDÍO SEOANE, E. (ed.), *República e Republicano en Galicia*, Coruña, Ateneo Republicano de Galicia, 2006.

GRANDÍO SEOANE, E. (ed.), *Anos de odio. Golpe, represión e guerra civil na provincia*

da Coruña, Coruña, Diputación, 2007.

GRANJA SAINZ, J. L. de la. *Nacionalismo y II República en el País Vasco. Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca, 1930-1936*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

GRANJA SAINZ, J. L. de la. *El oasis vasco: el nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*, Madrid, Tecnos, 2007.

GUTIÉRREZ CASALÁ, J. L. *La Segunda República en Badajoz*, Badajoz, Universitas Editorial, 1998.

GUTIÉRREZ LOZANO, J. F. y SÁNCHEZ ALARCÓN, I. "La memoria colectiva y el pasado reciente en el cine y la televisión. Experiencias en torno a la constitución de una nueva memoria audiovisual sobre la Guerra Civil", en *Revista HMIC-2005*, pp. 151-167 (<http://seneca.uab.es/hmic/2005/HMIC2005.pdf>).

GUTIÉRREZ PALACIO, J. (comp.), *República, periodismo y literatura*, Madrid, Tecnos, 2005.

HERVELLA GARCÍA, G., "Achegamento á mobilización anticlerical na Galicia da II República a través dos xornais (abril-xuño de 1931)", en *Anuario Brigantino*, núm. 22, 1999, pp. 207-220.

HERNÁNDEZ ARMENTEROS, S. "La lucha por el control de la educación en la Segunda República. La presencia de la Iglesia en la enseñanza en la provincia de Jaén", en *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 13, 1986, pp.

HERNÁNDEZ ARMENTEROS, S. *Jaén ante la II República*, Granada, Universidad, 1988.

HERNÁNDEZ LAFUENTE, A. *Autonomía e integración en la Segunda República*, Madrid, Encuentro, 1980.

HIGUERUELA DEL PINO, L. *La Iglesia en Castilla-La Mancha. La diócesis de Toledo en la Edad Contemporánea (1776-1995)*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2003, 2 v.

HOLBWACHS, M. *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004 (ed. Orig. *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997)

HOLBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

HOBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica, 2001 (1^a ed. inglesa de 1959)

HOBSBAWM, E. J. *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998.

IGLESIAS, M. A. *Maestros de la República. Los otros santos, los otros mártires*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.

IZARD, M. "Y van roncas las mujeres arrastrando los cañones", en *Historia Social*, núm. 58, 2007, pp. 47-69.

IZQUIERDO MARTÍN, J. y SÁNCHEZ LEÓN, P. *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza, 2006.

JACKSON, G. *La República española y la Guerra Civil*, Barcelona, Crítica, 1976 (1^a ed. de 1965).

JENKINS, J. C. "La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales", en *Zona Abierta*, núm. 69, 1994, pp. 5-49.

JIMÉNEZ EGUILÁBAL, A. *La inspección de Primera Enseñanza en la Segunda República*

(1931-1936), Salamanca, Sígueme, 1984.

JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.

JIMENO, J., CORCHADO, M. e HIGUERUELA, L. *Cien años del obispado priorato de las Órdenes Militares*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1977.

JULIÁ, S. *Orígenes del Frente Popular en España (1934-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

JULIÁ, S. "Sistema de partidos y problemas de consolidación de la democracia", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. pp. 111-119.

JULIÁ, S. "Bajo el imperio de la memoria", en *Revista de Occidente*, núm 302-303, jul-ag. 2006.

JULIÁ, S. (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995 (*Ayer*, núm. 20).

JULIÁ, S. (coord.), *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.

JULIÁ, S. (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000.

JULIÁ, S. (coord.), *República y guerra en España (1931-1939)*, Madrid, Espasa, 2006.

JULIÁ, S. (dir.) *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006.

KAYATZ, K. *Manipulation in der politischen Rede. Textanalysen der extremen Rechte*. Frankfurt am Main, 1996.

KERSHAW, I. *Hitler*, Barcelona, Península, 2000, 2 v.

KERSHAW, I. *Hitler*, Madrid, ediciones Folio, 2003.

KOSELLECK, R. "Historia de los conceptos y conceptos de la historia", en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (eds.), *Historia de los conceptos*, Madrid, Marcial Pons, (*Ayer*, núm. 53), 2004, pp. 27-45.

KRIESBERG, L. "Intractable conflicts", en *Peace Review*, 5, 4, 1993, pp. 417-421.

LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

LABOA, J. M. "La Iglesia vasca", en *La guerra civil*, v. 13. *La Iglesia durante la guerra*, Madrid, *Historia 16*, 1986, pp. 94-107 (Reed. Folio, 1997)

LADRÓN DE GUEVARA FLORES, M. P. *La esperanza republicana: reforma agraria y conflicto campesino en la provincia de Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1993.

LANNON, F. "La Cruzada de la Iglesia contra la República", en P. Preston (recop.), *Revolución y guerra en España 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 41-58.

LANNON, F. *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990.

LANNON, F. "Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930", en *Historia Social*, núm. 35, 1999, pp. 65-80.

LAVAUR, L. *Masonería y ejército en la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, 1997.

LEDESMA, J. L. *Los días de llamas de la revolución: violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.

LEDESMA, J. L. "El 1936 más opaco: las violencias en la zona republicana durante la guerra civil y sus narrativas", en *Historia Social*, núm. 58, 2007, pp. 151-168.

LEFEBVRE, G. *1789. Revolución francesa*, Barcelona, Laia, 1981.

LEVI, P. *I sommersi e i saluti*, Torino, Einaudi, 1986.

LINCOLN, B. "Exhumaciones revolucionarias en España, julio 1936", en *Historia Social*, núm. 35, Valencia, 1999, pp. 101-118.

LIPSTADT, D. *Denying the Holocaust: the growing assault on truth and memory*, N. York, The Free Press, 1993.

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001.

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. "Proceso de secularización y relaciones concordatarias", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, pp. 229-261.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. *Cuenca durante la Segunda República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936*, Cuenca, Diputación/UCLM, 1997.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. "El impacto del 'desastre del 98' en la cuestión religiosa", en J. Cayuela Fernández (coord.), *Un siglo de España: centenario 1898-1998*, Cuenca, UCLM, 1998, pp. 451-461.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. "La Iglesia de Cuenca durante la II República (1931-1936)", en *Hispania Sacra*, núm. 99, 1997, pp. 73-85.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. "El antirrepublicanismo de la Iglesia española (1931-1939): la otra cara de la cuestión religiosa", en *En el fluir del tiempo: (estudios en homenaje a Mª Esther Martínez López)*, Cuenca, UCLM, 1998, pp. 579-592.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. "El papel de la Iglesia", en M. Ortiz Heras (coord.), *La Guerra Civil en Castilla-La Mancha: de El Alcázar a Los Llanos*, Madrid, Celeste, 2000, pp. 241-268.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. "Violencia anticlerical en dos provincias divididas por el frente durante la Guerra Civil: Toledo y Guadalajara", en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Anabad, 2002, T. III, pp. 1.841-1.863.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. *Juan Giménez de Aguilar (1876-1947): conciencia crítica de la sociedad conquense*, Ciudad Real, Almud/Centro de Estudios de Castilla-La Mancha, 2005.

LÓPEZ VILLAVERDE, Á. L. y CUEVA MERINO, J. de la, "A modo de introducción: reflexiones en torno al clericalismo y al asociacionismo católico", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en la España contemporánea, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2005., pp. 17-25.

LÓPEZ VILLAVERDE, Á. L. y VALLE CALZADO, Á. R. del "Represión antimasonica en Cuenca. El caso de Juan Giménez de Aguilar", en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la España del siglo XX*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha y Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, vol. II, pp. 1143-1155.

LORENZO GÓRRIZ, A. *Movilización popular y burguesía republicana en Castellón de la Plana, 1931*, Castellón, Ayuntamiento, 1988.

LORENZO SALAS, G. *Clericalismo o Sacro Imperio: patologías estructurales de la Iglesia*, Gijón, 1999.

LOZANO, C. "Un kulturkampf español. La pugna Estado-Iglesia por la enseñanza durante la Segunda República", en J. Vergara Ciordia (coord.), *Estudios sobre la secularización docente en España*, Madrid, UNED, 1997, pp. 155-203.

LOZANO SEIJAS, C. *Política educativa de la Segunda República española*, Barcelona, Universidad, 1979.

LUIS, J. P. "Culturas y prácticas políticas en la España contemporánea (s. XVIII-1936): seminario de la Casa de Velásquez (11-13 de noviembre de 2002)", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 28, 2003, p. 207 (<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02144018/articulos/CHMO0303120205A.PDF>).

LUIS MARTÍN, F. de y ARIAS GONZÁLEZ, L. *Las casas del pueblo socialistas en España (1900-1936): estudio social y arquitectónico*, Barcelona, Ariel, 1997.

MACARRO VERA, J. M. *Socialismo, república y revolución en Andalucía (1931-1936)*, Sevilla, Universidad, 2000.

MACK, R. y SNYDER, R. C. *El análisis del conflicto social* Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

MAINER, J. C. *Años de vísperas. La vida de la cultura en España (1931-1939)*, Madrid, Espasa, 2006.

MAIZ VÁZQUEZ, B. *Galicia na IIª República e baixo o franquismo (1930-1976)*, Vigo, ediciones Xerais de Galicia, 1988.

MALEKAKIS, E. *Reforma Agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1971.

MALEFAKIS, E. (dir.) *La Guerra Civil de España*, Madrid, Taurus, 1986.

MALLÓ, O. y MARTÍ, A. *En tierra de fariseos. Viaje a las fuentes del catalanismo católico*, Madrid, Espasa Calpe, 2000

MARCOS DEL OLMO, M. C. *Voluntad popular y urnas: elecciones en Castilla y León durante la Restauración y la Segunda República (1907-1936)*, Valladolid, Universidad, 1995.

MARGENAT PERALTA, J. M. "Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil (1936-1939)", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 4, 1983, pp. 175-193.

MARGENAT PERALTA, J. M. "Política religiosa de la República", en *La Guerra Civil. Vol. 13. La Iglesia durante la guerra*, Madrid, Historia 16, 1986, pp. 48-55.

MÁRQUEZ PADORNO, M. *La Agrupación al Servicio de la República: la acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

MARTÍ GILABERT, F. *Política religiosa de la Segunda República española*, Pamplona, EUNSA, 1998.

MARTÍN ACEÑA, P. "Problemas económicos y reformas estructurales", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 173-192.

MARTÍN RUBIO, A. D. "La persecución religiosa de 1936-1939: estado de la cuestión y propuestas historiográficas", en *Hispania Sacra*, Madrid, núm. 49, 1997, pp. 43-71.

MARTÍN RUBIO, A. D. *Paz, piedad, perdón...y verdad. Estudio definitivo sobre la represión en las dos zonas de la guerra civil*, Madridejos, 1997.

MARTÍNEZ RUIZ, A. *La política del libro durante la Segunda República: socialización de la lectura*, Gijón, Trea, 2003.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, S. *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1888-1957*, Barañáin, EUNSA, 2004.

MASSOT i MUNTANER, L. *Església i societat a la Mallorca del segle XX*, Barcelona, Biblioteca de Cultura Catalana, 1977.

MATAS i PASTOR, J. J. *De la sacristía al carrer. "Acción Católica Española" a Mallorca (1931- 1959)*, Palma de Mallorca, Lleóard Muntaner, 2005.

MATEO AVILÉS, E. de *Anticlericalismo en Málaga, 1874-1923*, Málaga, 1990

MATEOS RODRÍGUEZ, M. A. *La República en Zamora (1931-1936). Comportamiento político y electoral de una sociedad tradicional*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, 1995.

MAUDUIT, A. M. et J. *La France contre la France. La séparation de l'Église et de l'État 1900-1906*, París, Plon, 1984

MAURICE, J. *La reforma agraria en España en el siglo XX (1900-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

MAURICE, J. "Reavivar las memorias, fortalecer la historia", en M. Morales Muñoz (ed.), *La Segunda República. Historia y memoria de una experiencia democrática*, Málaga, CEDMA, 2004, pp. 179-192.

MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*, Madrid, Cid, 1967.

MCLEOD, H. *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, London, Macmillan, 2000.

MEER, F. de, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, EUNSA, 1975.

MELERO, J. L. *Los libros de la guerra. Bibliografía comentada de la Guerra Civil en Aragón (1936-1949)*, Zaragoza, Rolde de Estudios Aragoneses, 2006.

MELUCCI, A. "Asumir un compromiso", *Zona Abierta*, núm. 69, 1994, pp. 153-180.

MEYER, J. "Con la Iglesia, hemos topado, Sancho", en *Istòr. Revista de Historia Internacional*, núm. 25, verano 2006, pp. 99-121.

http://www.istor.cide.edu/archivos/num_25/coincidencias.pdf

MENOZZI, D. *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

MILLARES CANTERO, A. *La Segunda República y las elecciones en la provincia de Las Palmas*, Las Palmas, Guagua, 1982.

MIR CURCO, C. *Lleida (1890-1936): Caciquismo político y lucha electoral*, Montserrat (Barcelona), L'Abadía, 1985.

MIRALLES, R. *Juan Negrín: la República en guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.

MOA, P. *Los orígenes de la guerra civil*, Madrid, Encuentro, 1999.

MOA, P. *Los personajes de la República vistos por sí mismos*, Madrid, Encuentro, 2000.

MOA, P. *El derrumbe de la segunda república y la Guerra Civil*, Madrid, Encuentro, 2001.

MOA, P. *Los mitos de la Guerra Civil*, Madrid, La Esfera de los libros, 2003.

MOA, P. *1934: comienza la Guerra Civil, el PSOE y la Esquerra emprenden la contienda*, Barcelona, Áltera, 2004.

MOLERO PINTADO, A. *La Reforma educativa de la Segunda República española, Primer Biénio*, Madrid, Santillana, 1977.

MOLERO PINTADO, A. "Los maestros republicanos: legislación y conflictividad profesional (1931-1936)", en *Historia de la educación*, núm. 16, 1997, pp. 285-302.

MOLERO PINTADO, A. "Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión: proceso de secularización y laic*

ciudad. *Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, pp. 141-164.

MOLERO PINTADO, A. (ed.) *La educación durante la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*, Madrid, MEC, 1991.

MOLINER PRADA, A. "La Iglesia española y el primer franquismo", en *Hispania Sacra*, Madrid, núm. 91, 1993, pp. 341-362

MOLINS, J. M. *Elecciones y partidos políticos en la provincia de Tarragona*, Tarragona, Diputación Provincial, 1985, 2 vol.

MONTERO GARCÍA, F. "Juventud y Política: los movimientos juveniles de inspiración católica en España, 1920-1970", en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, V-4, 1987, pp. 105-121.

MONTERO GARCÍA, F. *El movimiento católico en España*. Madrid, Eudema, 1993.

MONTERO GARCÍA, F. "La apostasía de las masas y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX", en A. Álvarez Rubio (coord.), *El siglo XX: balance y perspectivas*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398.

MONTERO GARCÍA, F. "El impacto social de la política secularizadora republicana. La religiosidad española en 1936", en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Anabad, 2002, T. I, pp. 189-203.

MONTERO GARCÍA, F. "La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico", en *Ayer*, núm. 51, 2003, pp. 265-282.

MONTERO GARCÍA, F. "Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 169-185.

MONTERO GIBERT, J. R. "La CEDA y la Iglesia en la Segunda República española", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 31-32, 1983, pp. 101-119.

MONTERO GIBERT, J. R. "España ha dejado de ser católica": la política religiosa de Azaña", en *Historia contemporánea*, núm. 6, 1991, pp. 145-157.

MORADIELLOS, E. *1936: los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 2004.

MORADIELLOS, E. *Don Juan Negrín*, Barcelona, Península, 2006.

MORALES DOMÍNGUEZ, J. F. "Naturaleza y tipos de conflictos", en J. Francisco Morales y S. Yubero, *El grupo y sus conflictos*, Cuenca, UCLM, 1999, pp. 13-23.

MORALES MUÑOZ, M. (ed.), *La Segunda República. Historia y memoria de una experiencia democrática*, Málaga, CEDMA, 2004.

MORENO, F. *La guerra civil en Córdoba (1936-1939)*, Madrid, Alpuerto, 1985.

MORENO BERROCAL, J. *La historia evangélica de la comarca de Alcázar de San Juan (siglos XVI-XXI)*, en *Tesela, Cuadernos Mínimos*, Patronato Municipal de Cultura de Alcázar de San Juan, núm. 15, 2005.

MORENO BETETA, M. J. *Prensa, radio y cine en Ciudad Real durante la II República*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1987.

MORENO BETETA, M. J. "Presencia de la Iglesia en la vida cultural de Ciudad Real en la II República", en *Transformaciones burguesas, cambios políticos y evolución social (2)*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, T. X, pp. 241-247.

MORENO FERNÁNDEZ, L. M. "Aproximación a la Iglesia en Murcia", en *Anales de Historia Contemporánea*, núm. 2, 1983, pp. 219-249.

MORENO SAEZ, F. (ed.), *La prensa en la provincia de Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1994.

MORENO SECO, M. *Conflictivo educativo y secularización en Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Institut de Cultura Juan Gil Albert, 1995.

MORENO SECO, M. *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo, 1939-1965*, Tesis, Universidad de Alicante, 1999. http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01394953155915940200024/003050_3.pdf

MORENO SECO, M. *La quiebra de la unidad. Nacional-católicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1999.

MORENO SECO, M. "República y actitudes religiosas. La encuesta de religiosidad de 1936", en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Anabad, 2002, T. I, pp. 433-445.

MORENO SECO, M. "La política religiosa y la educación laica en la Segunda República", en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2003, pp. 83-106.

MORLINO, L. *Dalla democrazia all'autoritarismo. Il caso spagnolo in prospettiva comparata*, Bolonia, Il Mulino, 1981.

MOSCOVICI, S. "Attitudes and opinions", en *Annual Review of Psychologie*, núm. 14, 1963, pp. 231-260.

MOSCOVICI, S. "Notes towards a description of social representations", en *European Journal of Social Psychology*, núm. 18, p. 211-250.

MOSCOVICI, S. *La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

MUELAS ALCOCER, D. D. *Cruz Laplana y Laguna: obispo mártir de Cuenca*, Cuenca, 1992.

NADAL, A. *Guerra civil en Málaga*, Málaga, Argúval, 1984.

NAMER, G. *Mémoire et société*, Paris, 1987.

NAMER, G. "Antifascismo y 'la memoria de los músicos' de Halbwachs (1938)", en J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998 (Ayer, núm. 32), pp. 35-56.

NASH, M. "Género y ciudadanía", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 241-258.

NAVARRO RUIZ, F. *Crisis económica y conflictividad social. La Segunda República y la Guerra Civil en Tomelloso (1930-1940)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 2000.

NETO, V. *O Estado, a Igreja e a Sociedad em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Impresa nacional Casa da Moeda, 1998.

NETO, V. "Estado, Igreja e anticlericalismo na 1ª República", en *Actas do Coloquio Anticlericalismo português: história e discurso*, Coimbra, 2002, pp. 33-50.

NORA, P. *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1988-1992.

NORA, P. "La aventura de Les lieux de mémoire", en J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998 (Ayer, núm. 32), pp. 17-34.

NÚÑEZ PÉREZ, M. G. *Bibliografía comentada sobre la Segunda República española (1931-1936). Obras publicadas entre 1940 y 1992*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993.

OLIVER ARAÚJO, J. *La II República en Baleares. Elecciones, partidos políticos (ensayo de sociología electoral balear)*, Palma de Mallorca, CSIC, 1983.

OLIVER OLMO, P. *Control y negociación: los jurados mixtos de trabajo en las relaciones laborales republicanas de la provincia de Albacete (1931-1936)*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenenses, 1996.

ORDIERES DÍEZ, I. *Historia de la restauración monumental en España (1835-1936)*, Madrid, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1995.

ORDOVÁS, J. M. *Historia de la ACN de P. De la Dictadura a la Segunda República (1923-1936)*, Pamplona, EUNSA, 1993.

ORTIZ HERAS, M. *Violencia política en la II República y el primer franquismo: Albacete, 1936-1950*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

ORTIZ HERAS, M. "Memoria social de la guerra civil: la memoria de los vencidos, la memoria de la frustración", en *Historia Actual Online*, núm. 10 (primavera 2006).

ORTIZ HERAS, M. (coord.), *Memoria e historia del franquismo*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad: los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Bilbao, UPV, 2000.

OTERO OCHAÍTA, J. *Modernización e inmovilismo en La Mancha de Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1993.

PAGÉS, P. *El movimiento trotskista en España (1930-1935): la izquierda comunista de España y las disidencias comunistas durante la Segunda República*, Barcelona, Península, 1977.

PABLO CONTRERAS, S. de. *La Segunda República en Álava. Elecciones, partidos y vida política*, Bilbao, Universidad el País Vasco, 1989.

PALAFFOX GÁMIR, J. *Atraco económico y democracia: la Segunda República y la economía española*, Barcelona, Crítica, 1991.

PALACIO ATARD, V. "La Segunda República y la Iglesia", en *Cinco historias de la República y de la Guerra*. Madrid, Editora Nacional, 1973.

PALMERO CÁMARA, M. C. *Educación y sociedad en La Rioja republicana (1931-1936)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1990.

PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. *La Segunda República en Valladolid: agrupaciones y partidos políticos*, Valladolid, Universidad, 1996.

PAYNE, S. *Falange, historia del fascismo español*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1965.

PAYNE, S. *La revolución española*, Barcelona, Ariel, 1972.

PAYNE, S. *La revolución y la guerra civil española*, Madrid, Júcar, 1976.

PAYNE, S. *La primera democracia española: la Segunda República, 1931-1936*, Barcelona, Paidós, 1995.

PAYNE, S. G. *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

PECES-BARBA, G. "Las relaciones Iglesia-Estado en Fernando de los Ríos", en *D. Llamazares Fernández (ed.), Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, pp. 29-49

PEIRÓ MARTÍN, I. "La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la

historiografía contemporánea", en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (eds.), *Historia de los conceptos*, Madrid, Marcial Pons, (Ayer, núm. 53), 2004, pp. 179-205.

PEIRÓ MARTÍN, I. "La era de la memoria: reflexiones sobre la historia, la opinión pública y los historiadores", en *Memoria y civilización*, núm. 7, 2004, pp. 243-294.

PEIRÓ MARTÍN, I. "Ausente' no quiere decir inexistente: la responsabilidad en el pasado y en el presente de la historiografía española", en *Alcores*, núm. 1, 2006, pp. 9-26.

PELLISTRANDI, B "Clericalismo y anticlericalismo en Francia ¿Una denominación de origen?", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 23-38.

PELLISTRANDI, B. (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004.

PÉREZ, J. A. "Las representaciones sociales", en D. Páez, I. Fernández y E. Zubietá, *Psicología social y educación*, Madrid, Pearson Prentice Hall, 2003.

PÉREZ-AGOTE, A. y SANTIAGO GARCÍA, J. A. *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, CIS, 2005.

PÉREZ GALÁN, M. *La enseñanza en la Segunda República española*, Madrid, *Cuadernos para el Diálogo*, 1975 (Edicusa, 1977 y reed. 1989).

PÉREZ GARZÓN, J. S. "Curas y liberales en la revolución burguesa", en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*. Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 67-100.

PÉREZ GARZÓN, J. S. (et al.) *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000.

PÉREZ MONTOYA, A. *Las derechas almerienses durante la II República: el primer bienio (1931-1933)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1991.

PIKE, D. *Les Français et la guerre d'Espagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

PIÑOL, J. M. *El nacionalcatolicismo a Catalunya i la Resistència, 1926-1966*, Barcelona, edicions 62, 1993.

PIZZORNO, A. "Identidad e interés", *Zona Abierta*, núm. 69, 1994, pp. 135-152.

PLA, J. *Historia de la Segunda República Española*, Barcelona, Destino, 1940, 4 v.

PLA, J. *La Segunda República española*, Barcelona, Destino, 2006.

PORTILLA, M. G. (coord.), *El País Vasco en la República, Guerra Civil y el franquismo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1990.

POULAT, E. *La solution laïque et ses problèmes: fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg, 1997

POULAT, E. *Notre laïcité publique: la France est une République laïque*, Paris, Berg International, 2003.

POWELL, Ch. T. *El piloto del cambio: el rey, la monarquía y la transición a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1991.

POZO ANDRÉS, M. M. del, "A la búsqueda de una identidad para la escuela pública (1898-1936)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 215-236.

PRADAS MARTÍNEZ, E. *La Segunda República y La Rioja (1931-1936)*, Logroño, *Cuadernos Riojanos*, 1982.

PRADOS DE LA ESCOSURA, L. *De Imperio a nación. Crecimiento y atraso económico en*

España, Madrid, 1988.

PRADOS DE LA ESCOSURA, y ZAMAGNI, V. (eds.), *El desarrollo económico de la Europa del Sur. España e Italia en perspectiva histórica*. Madrid, 1992.

PRESTON, P. *Guerra y revolución en España 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1986.

PRESTON, P. *La destrucción de la democracia en España. Reacción, reforma y revolución en la II República*, Madrid, Turner, 1978 (nueva edición en Barcelona, Grijalbo Mondadori, 2001).

PRESTON, P. *La guerra civil española, 1936-1939*, Madrid, Plaza y Janés, 1987.

PRESTON, P. *Las tres Españas del 36*, Barcelona, Plaza y Janés, 1998.

PRESTON, P. *La guerra civil española*, Madrid, Debate, 2006.

PRIETO BORREGO, L. "La violencia anticlerical en las comarcas de Marbella y Ronda durante la Guerra Civil", en *Baetica: estudios de arte, geografía e historia*, núm. 25, 2003, pp. 751-772.

PUTNAM, R. (ed.), *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Barcelona, Galaxia Gútemberg-Círculo de Lectores, 2003.

QUARTIM DE MORAES, J. "La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 5, dic. 1996, pp. 9-30. http://www.elviejotopo.com/web/archivo_otrostextos.php?arch=5.pdf.

QUIROSA-CHEYROUZE Y MUÑOZ, R. *Católicos, monárquicos y fascistas en Almería durante la Segunda República*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998.

QUIROSA-CHEYROUZE Y MUÑOZ, R. *Almería, 1936-37. Sublevación militar y alteraciones en la retaguardia republicana*, Almería, Universidad, 1996.

QUIROSA-CHEYROUZE Y MUÑOZ, R. *Represión en la retaguardia republicana, Almería 1936-39*, Almería, Librería universitaria, 1997.

RADCLIFF, P. "La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República", en R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 305-325.

RADCLIFF, P. *De la movilización a la Guerra Civil. Historia política y social de Gijón (1900-1937)*, Barcelona, Debate, 2004 (ed. orig. From Mobilization to Civil War. The Politics in the Spanish city of Gijon, 1900-1937, Cambridge, CUP, 1996).

RAGUER SUNYER, H. *La Unió Democrática de Catalunya i el seu temps: (1931-1939)*, Montserrat (Barcelona), L'Abadia, 1976.

RAGUER SUNYER, H. *La espada y la cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977.

RAGUER i SUNYER, H. *El Vaticano y la Guerra Civil*. Barcelona, 1982.

RAGUER i SUNYER, H. *Divendres de Passió. Vida i mort de Manuel Carrasco y Hormigüera*, Montserrat, 1984.

RAGUER SUNYER, H. "Magaz y los nacionalistas vascos (1936-1937)", en *Letras de Deusto*, núm. 35, 1986, pp. 151-170.

RAGUER SUNYER, H. "Los católicos catalanes", en *La guerra civil*, v. 13. *La Iglesia durante la guerra*, Madrid, Historia 16, 1986, pp. 64-78 (Reed. Folio, 1997).

RAGUER SUNYER, H. "'España ha dejado de ser católica'. La política religiosa de Azaña", en *Historia Contemporánea*, núm. 6, 1991, pp. 145-157.

RAGUER i SUNYER, H. *Salvador Rial, Vicari del Cardenal de la Pau*, Barcelona, 1993

RAGUER SUNYER, H. "La cuestión religiosa", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*. Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 215-240.

RAGUER SUNYER, H. "La Iglesia al servicio de la sublevación: la carta colectiva de los obispos españoles de julio de 1937", en *Historia 16*, vol. XXII, nº 262, feb. 1998, pp. 8-15.

RAGUER SUNYER, H. *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.

RAGUER SUNYER, H. *Carrasco i Formiguera, un cristiano nacionalista (1890-1938)*, Madrid, PPC, 2002.

RAGUER SUNYER, H. "Manuel de Irujo Ollo, ministro del Gobierno de la República (1936-1938)", en *Vasconia: cuadernos de historia-geografía*, núm. 32, 2002, pp. 75-89.

RAGUER SUNYER, H. "Dos cardenales antagónicos: Gomá y Vidal i Barraquer", en J. M. Chico Isidro (coord.) *España en guerra: protagonistas para un conflicto*, Madrid, Dykinson, 2003, pp. 39-70.

RAGUER SUNYER, H. "La cuestión religiosa" en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 215-240.

RAMÍREZ, M. *Los grupos de presión en la Segunda República*, Madrid, Tecnos, 1969.

RAMÍREZ, M. *Estudios sobre la II República española*, Madrid, Tecnos, 1975.

RAMÍREZ, M. *Las reformas de la II República*, Madrid, Túcar, 1977.

RAMÍREZ, M. *La Segunda República, setenta años después*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

RAMOS, M. D. (coord.), *Nuevas perspectivas sobre la Segunda República en Málaga*, Málaga, Universidad, 1994.

RAMOS, M. D. (ed.), *República y republicanas en España*, Madrid, Marcial Pons, 2006 (Revista Ayer, núm. 60).

RAMOS, V. *La Segunda República en la provincia de Alicante*, Alicante, Librería Lux, 1983.

RANZATO, G. "Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)", en *Movimento operaio e socialista*, núm. 11, 1988, pp. 195-220.

RANZATO, G. "Ambigüité de la violence politique: la persécution religieuse durant la guerre civile espagnole (1936-1939)" en P. Braud (ed.), *La violence politique dans les démocraties occidentales*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 99-112.

RANZATO, G. *El eclipse de la democracia. La guerra civil española y sus orígenes, 1939-1939*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

REBOLLOSO, E. "Conducta de masa y movimientos colectivos", en J. Francisco Morales, *Psicología social*, Madrid, McGraw-Hill, 1994, pp. 763-842.

REDONDO, G. *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*. Madrid, Rialp, 1993, 2 v.

REIG, R. *Blasquistas y cléricales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986.

REIG TAPIA, A. *Ideología e historia. Sobre la represión franquista y la guerra civil*, Madrid, Akal, 1984.

REIG TAPIA, A. "La justificación ideológica del alzamiento de 1936", en J. L. García Delgado (coord.), *La II República española. Bienio rectificador y Frente Popular, 1934-1936*, Madrid, 1988, pp. 211-240.

REIG TAPIA, A, *Violencia y terror: estudios sobre la guerra civil española*, Madrid, Akal, 1990.

REIG TAPIA, A. "Ideología e historia. Quosque Tandem Pío Moa" en *Sistema*, núm. 177, 2003, pp. 103-119.

REIG TAPIA, A. *Anti Moa*, Barcelona, Edicions B, 2006.

REMOND, R. *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985.

RÉMOND, R. *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985.

RÉMOND, R. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XXe siècles (1789-1998)*, Paris, Seuil, 1998.

REVUELTA GONZÁLEZ, M. "Vicisitudes y colocación de un grupo social marginado: los exclaustrados del siglo XIX", en *Hispania Sacra*, 32 (1980), pp. 323-351.

REVUELTA GONZÁLEZ, M. "La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo", en J. L. García Delgado (ed.) *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*. Madrid, 1991.

REVUELTA GONZÁLEZ, M. "El proceso de secularización en España", en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 322-324.

REVUELTA GONZÁLEZ, M. *El anticlericalismo español en sus documentos*. Barcelona, Ariel, 1999.

REQUENA GALLEGOS, M. *Partidos, elecciones y élite política en la provincia de Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1991.

REQUENA GALLEGOS, M. *De la Dictadura a la II República. El comportamiento electoral en Castilla-La Mancha*, Cuenca, UCLM, 1993.

RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. Du Seuil, 2000.

RICHARDS, M. "Presenting arms to the Blessed Sacrament: civil war and Semana Santa in the city of Málaga, 1936-1939", en Ch. Ealham, M. Richards (eds.), *The splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, CUP, 2005, pp. 196-222.

RIECHMANN, J. y FERNÁNDEZ BUEY, F. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Buenos Aire, Paidós, 1994.

ROBIN, R. *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

ROBINSON, R. *Los orígenes de la España de Franco*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

RODRIGO, J. "Las víctimas de la guerra civil en el espacio público. De la invisibilidad a la omnipresencia", <http://www.cihde.org/pdf/seminarioCIHDE.pdf>

RODRÍGUEZ AÍSA, M. L. *El cardenal Gomá y la guerra de España: aspectos de la gestión pública del Primado, 1936-1939*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1981.

RODRÍGUEZ BARREIRA, O. D. "Discurso anticlerical en la prensa almeriense durante la guerra civil. Diario de Almería (1936-1939)", en V. Sánchez Ramos y J. Fernández Ruiz (coord.) *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*, Almería,

Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 223- 232.

RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia en la Galicia del franquismo*, Sada (A Coruña), Edicions do Castro, 2004.

RODRÍGUEZ PATIÑO, A. B. *La guerra civil en Cuenca (1936-1939)*, Madrid, 2003-2004, 2 v.

RODRÍGUEZ PÉREZ, S., "El discurso anticlerical en Almería, 1900-1953", en V. Sánchez Ramos y J. Fernández Ruiz (coord.) *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 213-222.

ROJO HERNANDEZ, S. *Église et société. Le clergé de Bilbao de la République au franquisme, 1931-anées cinquante*, Paris, L'Harmattan, 2000.

RUDÉ, G. *La multitud en la historia: estudio de los disturbios en Francia e Inglaterra 1730-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

RUIZ. D. (et al.) *Asturias contemporánea, 1808-1975. Síntesis histórica, textos y documentos*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

RUIZ, T. F. "El obispo patriota", en *La aventura de la Historia*, núm. 110, dic. 2007, pp. 44-50.

RUIZ-MANJÓN, O. *El partido republicano radical*, Madrid, Tebas, 1976.

RUIZ-MANJÓN, O. (coord.), *Historia General de España y América. T. XVII. La Segunda República y la guerra*, Madrid, Rialp, 1986.

RUIZ-MANJÓN, O. "La Segunda República española. Balance historiográfico de una experiencia democratizadora", en *La crisis del régimen liberal en España, 1917-1923*, Madrid, Marcial Pons, 2006 (Ayer, núm. 63), pp. 279-297.

RUIZ RODRIGO, C. *Política y educación en la II República (Valencia, 1931-1936)*, Valencia, Universidad, 1993.

RUIZ SÁNCHEZ, J. L. *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*, Sevilla, Diputación Provincial, 1995.

RUIZ SÁNCHEZ, J. L. "Rechristianización y movimiento católico en España. El caso de Sevilla", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 139-168.

SAIZ GÓMEZ, S. *Catálogo del Museo Diocesano de Cuenca*, Cuenca, Diputación Provincial, 2004.

SALAS LARRAZÁBAL, R. *Historia del Ejército Popular de la República*, Madrid, Editora Nacional, 1973.

SALAS LARRAZÁBAL, R. *Pérdidas de la Guerra*, Barcelona, Planeta, 1977.

SALAS LARRAZÁBAL, R. y SALAS LARRAZÁBAL, J. *Historia general de la guerra de España*, Madrid, Rialp, 1986.

SALOMÓN CHÉLIZ. P. *Anticlericalismo en Aragón, protesta popular y movilización política, 1900-1939*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002.

SALOMÓN CHÉLIZ. P. "El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 121-138.

SAMANIEGO BONEU, M. *La política educativa de la Segunda República durante el bienio azorísta*, Madrid, CSIC, 1977.

SÁNCHEZ DELGADO, P. *La II República en la Solana (1936-1939), II. Del bienio negro al pórtico de la guerra*, Tomelloso, Soubriet, 2003.

SÁNCHEZ RECIO, G. "Teoría y práctica del nacionalcatolicismo. El magisterio pastoral de E. Pla y Deniel", en J. Tusell Gómez, *El régimen de Franco, 1936-1975. Política y relaciones exteriores*, Madrid, UNED, 1993, pp. 511-520

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A. *La batalla por la escuela: el régimen educativo en la constitución de la Segunda República*, Sevilla, Fundación Genesian, 2003.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. *Pasión y gloria de la Iglesia abulense (datos para la historia de 1936)*, Ávila, Signum Crhisti, 1987.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, I. "El Pan de los fuertes. La 'Buena Prensa' en España", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en la España contemporánea, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2005, pp. 51-105.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, J. y MATEOS RODRÍGUEZ, M. A. *Elecciones y partidos en Albacete durante la II República, 1931-1936. Análisis demográfico, actividad económica, sociología electoral y comportamiento político*, Albacete, los autores, 1977.

SÁNCHEZ TOSTADO, L. M. *La guerra civil en Jaén. Historia de un horror inolvidable*, Jaén, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2006

SANCHO CALATRAVA, J. A. *Elecciones en la II República, Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1989.

SANZ DE DIEGO, R. M. "La Iglesia española y el reto de la industrialización", en V. Cárcel Ortí (dir.), *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid, BAC, 1979, T. V, pp. 577-663.

SECO SERRANO, C. *Historia de España, VI, Época contemporánea*, Barcelona, Instituto Gallach, 1961.

SEIDMAN, M. *A ras de suelo: historia social de la República durante la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 2003.

SEPÚLVEDA LOSA, R. "La Iglesia durante la Segunda República en Albacete", en *Al-Basit*, núm. 44, dic. 2000, pp. 269-282.

SEPÚLVEDA LOSA, R. "La primavera conflictiva de 1936 en Albacete", en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2003, pp. 221-240.

SEPÚLVEDA LOSA, R. y REQUENA GALLEGÓ, M. *Del afianzamiento del republicanismo a la sublevación: Albacete 1931-1936*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 2005.

SERRA MIR, M. *Entre el Roig i el negre: una crónica de la Barcelona anarquista*, Girona, CCG-Llibres dels Quatre cantons, 2005.

SEVILLANO, F. Rojos. *La representación del enemigo en la guerra civil*, Madrid, Alianza, 2007.

SHIBUTANI, T. *Improrvised news: a Sociological Study of Rumor*, Indianápolis, 1966.

SHIMA, O. *La propaganda política en torno al conflicto sucesorio de Enrique IV (1457-1474)*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2003.

http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24661685545033386754491/012764_14.pdf.

SIMEÓN RIERA, J. D. *Entre la rebelió i la tradició. Llúria durant la guerra civil*, Valencia,

Diputació, 1993.

SOLÉ i SABATÉ, J. M.; VILLAROYA i FONT, J. *La repressió a la reraguarda de Catalunya (1936-1939)*, Montserrat (Barcelona), L' Abadía, 1989.

SOLÉ i SABATÉ, J. M.; VILLAROYA i FONT, J.; VOLTAS, E. (dirs.), *La Guerra Civil a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 2004.

SOUTHWORTH, H. R. *El mito de la cruzada de Franco. Crítica bibliográfica*, París, Ruedo Ibérico, 1963.

SOUTO KUSTRÍN, S. "Juventud, violencia política y la 'unidad obrera'" en la Segunda República española", en *Hispania Nova*, núm. 2, 2001-2002, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/016/art016.htm>

STONE, L. *El pasado y el presente*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

SUÁREZ, L. *La guerra y la paz: Cincuenta años después*, Madrid, Rialp, 1990.

SUÁREZ CORTINA, M. *El gorro frigio: liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva/Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.

SUÁREZ CORTINA, M. "Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 73-99.

SUÁREZ CORTINA, M. (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, Santander, 2001.

SUÁREZ PERTIERRA, G. "El laicismo de la constitución republicana", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, pp. 57-84.

TAMAMES, R. *La República, La era de Franco*, Madrid, Alianza, 1973.

TAMAMES, R. *La guerra civil española. Una reflexión moral 50 años después*, Barcelona, Planeta, 1986.

TARTAROLO, E. *Il laicismo*, Roma/Bari, Laterza, 1998.

THOMPSON, E. P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1984.

THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000.

TILLY, Ch. *From Mobilization to Revolution*, N. York, Random House, 1978.

TILLY, Ch. "Collective violence in european perspective", en F. I. Genstein y N. Polsby (eds.), *Handbook of political science*, Reading, Addison-Wesley, 1974, pp. 342-351.

TILLY, Ch. *The Politics of collective Violence*, Cambridge, CUP, 2003.

TILLY, Ch. *Contencion and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge, CUP, 2004.

TILLY, Ch., TILLY, L. y TILLY, R. *El siglo rebelde, 1830-1930*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.

TODOROV, T. *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

TORTELLA, G. *El desarrollo económico de la España contemporánea: historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid, 1994.

TOWNSON, N. *La República que no pudo ser: la política de centro en España (1931-1936)*, Madrid, Taurus, 2001.

TRANIELLO, F. "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicità. Problema e prospettive*, Milano, Vita e pensiero, 1977, pp. 133-140.

TRAVERSO, E. *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.

TREMLETT, G. *España ante sus fantasmas. Un recorrido por un país en transición*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

TUÑÓN DE LARA, M. *La Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

TUÑÓN DE LARA, M. "Política eclesiástica durante la segunda república española", en *Revista de Fomento Social*, 1977, pp. 261-278.

TUÑÓN DE LARA, M. *Tres claves de la Segunda República: la cuestión agraria, los aparatos del estado, Frente Popular*, Madrid, Alianza, 1985.

TUÑÓN DE LARA, M. (dir.) *La guerra civil española 50 años después*, Barcelona, Labor, 1985.

TUÑÓN DE LARA, M. (coord.) *La guerra civil, v. 13. La Iglesia durante la guerra*, Barcelona, Folio, 1997.

TUSELL GÓMEZ, J. *Las elecciones del Frente Popular en España*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1969.

TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931: unas elecciones de transición*, Madrid, C.I.S., 1982.

TUSELL GÓMEZ, J. "La Iglesia y la guerra civil", en *La guerra civil, v. 13. La Iglesia durante la guerra*, Madrid, Historia 16, 1986, pp. 6-47.

TUSELL GÓMEZ, J. *Los hijos de la sangre*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.

TUSELL GÓMEZ, J. y PAYNE, S. (coords.) *La guerra civil. Una nueva visión del conflicto que dividió España*, Madrid, Temas de Hoy, 1996

UCELAY-DA CAL, E. "Buscando el levantamiento plebiscitario: insurreccionalismo y elecciones", en S. Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 49-80.

UCELAY-DA CAL, E. "El recuerdo imaginario como peso del pasado: las transiciones políticas en España", en C. Waisman, R. Rein, A. Gurrutxaga Abad (eds.), *Transiciones de la dictadura a la democracia: los casos de España y América Latina*, Zarautz, UPV, 2005, pp. 37-83.

UGARTE TELLERÍA, J. *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

UGARTE TELLERÍA, J. "Un episodio de 'estilización' de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona", en L. Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999, pp. 159-182.

ULLMAN, J. C. *La Semana Trágica: estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972.

VALCUENDE DEL RÍO, J. M. y NAROTZKY MOLLEDA, S. (coords.) *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*, Sevilla, Fundación El Monte, 2005.

VALERO MOSCARDÓ, E. "La Semana Santa de Cuenca en 1932", en *Cuenca Nazarena, Publicación oficial de la Junta de Cofradías*, Cuenca, 2006, p. 117.

VARGAS, B. *Rodolfo Llopis (1895-1983). Una biografía política*, Barcelona, Planeta, 1999.

VÁZQUEZ GARCÍA PEÑUELA, J. M. *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999.

VEGA, E. *Anarquistas y sindicalistas durante la Segunda República: la CNT y los sindicatos de oposición en el País Valenciano*, Valencia, Instituto Alfons el Magnanim, 1987.

VEGA ALMAGRO, V. de la, *Tesoro artístico y Guerra Civil. El caso de Cuenca*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha/CECLM, 2007.

VELASCO, D. "La construcción histórico-ideológica de la laicidad", en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, núm. 221, 2005, pp. 7-28.

VERDOY, A. *Los bienes de los jesuitas: disolución e incantación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995.

VIDAL, C. *Paracuellos-Katyn: un ensayo sobre el genocidio de la izquierda*, Madrid, Libroslibres, 2005.

VIDAL, C. *Brigadas Internacionales*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

VIDAL, C. *La guerra que ganó Franco*, Barcelona, Planeta, 2006.

VIDAL-NAQUET, P. *Les Assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987.

VILANOVA, M. *Atlas electoral de Catalunya durant la Segona República: orientació del vot, participació i abstenció*, Barcelona, Anagrama, 1986.

VILAR, J. B. "Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, núm. 21, 1985, pp. 213-230.

VILAR, J. B. "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en *Historia 16*, núm. 138, 1987, p. 11-18.

VILAR, P. *La guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 1986.

VILLALAIM, P. *Las elecciones municipales de 1931 en Madrid*, Madrid, Ayuntamiento, 1987.

VINCENT, M. *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, University, 1996.

VINCENT, M. "The keys for the kingdom": religious violence in the Spanish Civil War, July-August 1936", en Ch. Ealham, M. Richards (eds.), *The splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, CUP, 2005, pp. 68-89.

VINYES, R. *El daño y la memoria: las prisiones de María Salvo*, Barcelona, Plaza & Janés, 2004.

VIÑAS, Á. *La Alemania nazi y el 18 de julio. Antecedentes de la intervención alemana en la guerra civil española*, Madrid, Alianza, 1977.

VIÑAS, Á. *El oro de Moscú. Alfa y omega de un mito franquista*, Barcelona, Grijalbo, 1979.

VIOLA GONZÁLEZ, R. *El martirio de una Iglesia. Lérida, 1936-1939*, Lérida, 1981.

VINYES, R. *Irredentas: las presas políticas y sus hijos en las cárceles de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

VINYES, R., ARMENGOL, M.y BELIS, R. *Los niños perdidos del franquismo*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

VOVELLE, M. *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême*, París, Complexe, 1988.

VV.AA. *Los nacionalismos en la España de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

WATANABE, C. *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003.

WOODCOCK, G. *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Barcelona,

Ariel, 1979.

ZABALZA BAS, I. "Influencia de la constitución de Weimar en el proyecto de constitución de la Segunda República", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, BOE y Universidad Carlos III, 2001, pp. 119-139.

ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

ÍNDICE

Introducción	7
PRIMERA PARTE	
1. REVISANDO EL REVISIONISMO	19
1.1. La historia contemporánea de España, entre la excepcionalidad y la modernidad. Las interferencias entre historia y política.	19
1.2. Historia y Memoria. La memoria de la República y de la Guerra Civil	27
1.3. La Segunda República y la Guerra Civil en el discurso historiográfico	36
1.4. La política laicizadora republicana como coartada del revisionismo	52
2. EL MARCO CONCEPTUAL	63
2.1. Clericalismo y anticlericalismo	63
2.2. Secularización, laicismo, laicidad	76
2.3. Deschristianización y persecución religiosa	94
2.4. La construcción del conflicto	113
SEGUNDA PARTE	
3. El CONFLICTO "DESDE ARRIBA". CALENDARIO DE LA INTERACCIÓN ENTRE ANTICLERICALISMO Y CLERICALISMO	127
3.1. Cronología	127
3.2. El posicionamiento de la jerarquía y los católicos ante el nuevo régimen	128
3.3. La primavera de 1931: provocaciones y actitudes extemporáneas	134
3.4. La imposibilidad del diálogo y la polarización de posturas	143
3.5. De la coexistencia a la ruptura	151
3.6. El paréntesis rectificador	163
3.7. Vientos de guerra	168
4. EL CONFLICTO "DESDE ABAJO". DIVERSIDAD Y CONTRASTES TERRITORIALES	180
4.1. Precedentes y balance historiográfico territorial	180
4.2. La violencia iconoclasta para presionar al Gobierno Provisional	190
4.3. La aplicación de la legislación laicista en el ámbito municipal y la secularización de la vida local	203
4.3.1. La desacralización de las calles y los espacios públicos	204
4.3.2. La secularización de la beneficencia y la educación	206
4.3.3. Las limitaciones gubernativas: enterramientos, procesiones y toque de campanas	211
4.4. La movilización católica contra el laicismo	218

4.5. El fomento de las actividades de culto, la violencia clerical y la subversión de las prácticas religiosas tradicionales	229
4.6. La acción colectiva anticlerical para frenar a los enemigos de la República	234
4.7. El terror caliente. La violencia antieclesial como estrategia revolucionaria	246
4.7.1. ¿Ruptura o continuidad?	246
4.7.2. El recuento de las víctimas	250
4.7.3. Cronología y prácticas represivas contra el clero	269
4.7.4. Los victimarios	274
4.7.5. El "martirio de las cosas" y la labor de salvaguarda republicana	281
4.7.6. ¿Cómo explicar tamañas atrocidades?	287
4.8. Católicos antifranquistas, católicos clandestinos, católicos cruzados y cristianos acatólicos	290
4.8.1. Los católicos republicanos y su uso propagandístico	290
4.8.2. El oasis vasco y el dilema del nacionalismo católico catalán	292
4.8.3. La clandestinidad de los católicos	298
4.8.4. La adhesión fervorosa a la Cruzada	302
4.8.5. Las otras confesiones cristianas: los protestantes, entre dos frentes	309

TERCERA PARTE

5. EPÍLOGO	315
5.1. La democracia republicana	316
5.2. El choque de culturas	327
5.3. Aumentando la lente	341
6. ANEXOS	348
Anexo 1. Mapa de la distribución geográfica del analfabetismo en 1920	348
Anexo 2. Datos sobre la situación del clero diocesano (1936-1939)	349
Anexo 3. Mapa de los términos municipales afectados por los motines iconoclastas de mayo de 1931	351
Anexo 4. Cronología y extensión de los motines anticlericales, 1931-1936	352
Anexo 5. Acción Católica Española antes de 1936	356
Anexo 6. Mapa de los sacerdotes diocesanos asesinados durante la Guerra Civil (porcentaje sobre el clero incardinado)	358
7. NOTAS	359
ABREVIATURAS	430
8. BIBLIOGRAFÍA	432

