

Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910

Julio de la Cueva Merino

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Y, ciertamente, el sistema restauracionista daba señales de resquebrajamiento tras la pérdida de los restos del imperio colonial en 1898 y esas señales eran interpretadas por políticos e «intelectuales» -usando el vocablo introducido por esas fechas- en términos de decadencia y regeneración. No es éste el lugar de discutir las características y alcance de la crisis de la conciencia nacional provocada por la derrota en ultramar; baste recordar cómo bastantes de los mencionados «intelectuales» creyeron identificar en la Iglesia católica una de las principales causas del lastimoso estado -político, social, económico, cultural- de la nación³. De hecho, ya en pleno desarrollo de las guerras coloniales, se había señalado a la Iglesia -y más concretamente a las órdenes religiosas- como máxima responsable de la sublevación tagala, dado su papel de virtual administradora de las Islas Filipinas. Ahora se la declaraba causa, o al menos concausa, del declive general de España.

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

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

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

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

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

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

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

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

Una vez iniciada la acción colectiva gracias, entre otros factores, a las oportunidades creadas desde el campo de la política institucional, el desarrollo del movimiento anticlerical seguiría condicionado por sus relaciones con el resto de los participantes en el juego político. Pero tal relación sería a partir de estos momentos esencialmente interactiva, pues entorno político y movimiento entraban ahora en una dinámica continua de influencia mutua⁶. Ya hemos señalado que, entre 1900 y 1901, el anticlericalismo pasó de la calle al Parlamento y al Gobierno: cuán evidente sería el peso de las movilizaciones antecedentes sobre la constitución e intenciones del gabinete Sagasta de 1901, que éste fue apodado «ministerio *Electra*» por sus contemporáneos⁷. A partir de entonces todas las iniciativas de gobierno que en sentido secularizador adoptasen los liberales durante sus estancias en el ejecutivo darían pie a movilizaciones anticlericales en todo el país: la regulación del matrimonio civil y el Proyecto de Ley de Asociaciones en 1906, la ley del Candado en 1910 y --en menor medida- el decreto Romanones de exención de enseñanza del catecismo de los hijos de padres no católicos en 1913.

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

⁵ *La Publicidad* (Barcelona), 21 de junio de 1902.

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

⁷ I. ANDRÉS-GALLFGO, *La política religiosa...*, p. 196.

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

En las relaciones del movimiento anticlerical con otros agentes sociales no sólo importa su estrecha vinculación con la política de los partidos turnantes, sobre la cual dejó aquél su impronta de una manera determinante, sino también el impacto que causó su aparición y rápido desarrollo sobre la realidad contra la que se dirigía: el clericalismo encamado en la Iglesia católica española. En este sentido, si el anticlericalismo redivivo en 1900 fue, al menos en parte, una respuesta al enorme avance experimentado por la Iglesia católica desde el inicio de la Restauración, el movimiento católico que surgió con fuerza en estos años, se afianzó y adquirió sus características más relevantes bajo la presión anticlerical. Es decir, el clericalismo se configuró, en gran medida, como contramovimiento del movimiento anticlerical y éste, a su vez, no pudo dejar de reaccionar a las diversas manifestaciones del movimiento católico. Así, el conflicto clerical-anticlerical también se alimentó de su propia dinámica interna de enfrentamiento⁹.

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

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

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

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

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

3. Movilización anticlerical: agentes y fórmulas

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

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

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

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

3.1. *Los agentes movilizadores*

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

No insistiremos aquí sobre el lugar crucial ocupado por el anticlericalismo dentro del discurso populista republicano¹⁴. Tan sólo se hace preciso, quizá, resaltar dos aspectos pertinentes al mismo. En primer lugar, uno relativo -*todavía*- a la «oportunidad política» de la adopción de un discurso populista en estos momentos. Tras la implantación del sufragio universal en 1890 y más aún a medida que se acentuase la crisis del sistema, se revelaría la incapacidad de las redes clientelares para integrar políticamente a todos los grupos sociales, especialmente los urbanos. El vacío fue aprovechado por las fuerzas republicanas para extender su ascendiente sobre las masas populares a

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ I. CULLA I CLARA, *El republicanisme lerrouxista ...*, pp. 449-450.

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

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

²¹ *El País*, 16, 20 Y 22 de abril de 1901, 17 Y 18 de noviembre de 1906, 30 de julio de 1907 y 29 de julio de 1908; *La Palabra Libre* (Madrid), 16 de julio y 10 de diciembre de 1911.

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

Las acciones colectivas que sirvieron de vehículo de expresión al fenómeno anticlerical no diferían, en principio, en exceso de las empleadas por otros grupos, con otros fines, a lo largo del mismo período. Dentro de este repertorio familiar se irían produciendo las innovaciones (o reinventones de antiguas formas de actuar) que mejor se adecuaban a las necesidades específicas del movimiento²². Aunque limitado, tal repertorio era lo suficientemente amplio como para que no pueda tratarse aquí con la extensión precisa. No obstante, intentaremos dejar apuntadas algunas de sus fórmulas más comunes y ejemplos de las mismas. Agruparemos tales fórmulas en cuatro clases distintas de acción colectiva: reuniones, manifestaciones, boicots y motines, bien entendido que las cuatro formarían parte de un *continuum*, en el que las reuniones muchas veces irían seguidas de marchas de protesta, ambas fórmulas serían en ocasiones también maneras de boicot, y reuniones, manifestaciones y boicots podían perfectamente terminar por resolverse en desórdenes generalizados. Sin embargo, las dos primeras categorías de acción colectiva señaladas responderían a un perfil de tipo «convencional», mientras que las dos segundas se situarían más bien dentro de unas coordenadas de confrontación (el boicot) o violencia (el motín)²³.

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

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

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

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

tecimientos de los primeros meses de 1901, la protesta contra el nombramiento de Nozaleda para la sede arzobispal de Valencia, el apoyo al proyecto de ley de Asociaciones de Dávila en noviembre y diciembre de 1906 o el proyecto de ley del Candado de Canalejas en junio y julio de 1910. Otras veces, la actualidad local originaba las convocatorias, como en las protestas valencianas de 24 de junio de 1900 contra una resolución del rector de aquella Universidad o de 3 de junio de 1903 contra el «encierro» de una joven (un enésimo «caso Uba») en un convento de la ciudad o del 7 de octubre de 1906 contra el arzobispo Guisasola –**un** asunto, este último, del que nos ocuparemos someramente un poco más **abajo**–²⁴. Podía ocurrir, asimismo, que el motivo de los actos no se hallase –**nominalmente**– en la actualidad, sino en hechos ocurridos en un pasado más o menos cercano: así, el «Jubileo de la Libertad» que tenía lugar en Madrid y en otras localidades el 29 de julio, todos los años a partir de 1901, fue en su origen una contramanifestación del «Jubileo de Cristo Hedentor» que otorgaba la Iglesia aquel año, pero oficialmente conmemoraba la disolución de comunidades religiosas llevada a cabo por Mendizábal²⁵. En fin, muchas veces no se precisaba de razón inmediata para convocar un mitin anticlerical: en el caldeado ambiente de aquellos años bastaba anunciarlo y celebrarlo.

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

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

²⁵ Explicado en *El País*, 29 de julio de 1908.

y el Trágala entre vítores y mueras; las ovaciones, los gritos y los cánticos que se redoblaban al terminar la obra, y las manifestaciones que se formaban a la salida del teatro. Y, por supuesto, la prensa del día siguiente, que siempre destacaba la asistencia de señoras a la función²⁶. Esta presencia femenina sería, sin falta, subrayada por los cronistas de los actos anticlericales, convencidos de la necesidad de aflojar la que juzgaban tenaza clerical sobre la mujer. Precisamente para demostrar la emancipación cada vez mayor de determinados sectores femeninos, frente al sometimiento de las damas aristocráticas a los manejos contrasecularizadores, tuvieron lugar en Madrid entre el 15 y el 23 de diciembre de 1906, nueve mítines anticlericales exclusivamente «de mujeres»²⁷. A un fin parecido respondieron, igualmente, las organizaciones de «Damas Rojas» (frente a las «damas negras») y «Damas Radicales» que florecieron en el entorno lerrouxista de Barcelona.

La otra forma de acción colectiva que hemos definido como «convencional» es la representada por las *manifestaciones*. Para éstas valdría mucho de lo dicho para los mítines, de los que, de hecho, era muchas veces secuela inmediata. En efecto, ya el simbólico estreno de *Electra* en Madrid, el 30 de enero de 1901, tuvo continuación en una manifestación por las calles de la capital hasta la casa de Galdós y, a lo largo del mes siguiente, con o sin mitin previo, en toda España «surg[iero]n las manifestaciones a granel», en palabras de *El Liberal*, que se rendía a la imposibilidad de seguir el curso de todas ellas²⁸. Estas manifestaciones continuaron hasta el verano, por lo menos, y no fueron pocas las que terminaron en disturbios, de mayor o menor gravedad. De hecho, el carácter deliberadamente provocador de muchas de las manifestaciones que se produjeron a lo largo de esta década las alejaría de su categorización como acción colectiva «convencional» para aproximarlas a las fórmulas «confrontacionales», y cuando iban acompañadas de o degeneraban en disturbios, adoptarían con harta frecuencia el carácter de puro motín.

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

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

²⁷ Véase *El País*, del 16 al 24 de diciembre de 1906.

²⁸ *El Liberal* (Madrid), 12 de febrero de 1901.

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

El *boicot*, por tanto, fue otro modo de actuar colectivamente en sentido anticlerical. Se podía hacer boicot en dos direcciones: de forma directa, «reventando» las reuniones, procesiones, manifestaciones y otras demostraciones católicas, o de manera indirecta y simbólica, negándose a participar en los ritos más significados de la Iglesia católica e infringiendo públicamente algunos de sus mandamientos más caracterizados. Un terreno fértil para el boicot simbólico del catolicismo fue el de los ritos de paso. En la sociedad española de principios de siglo, la ausencia de bautizo, boda o sepultura eclesiástica no constituía, la mayoría de las veces, una mera prueba de indiferencia religiosa, sino una declaración tajante de principios anticlericales. El rito civil más extendido fue el del entierro. En otro lugar me he ocupado ya de cómo el entierro civil se convirtió de acto privado o fórmula eclesiástica de exclusión de impíos en acto público (y conflictivo) de afirmación anticlerical²⁹. Algo semejante ocurrió con el matrimonio civil, aunque fuera este acto menos frecuente y más problemático, tanto por las trabas legales cuanto por la dificultad de que ambos contrayentes aceptaran prescindir del rito católico.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«rosarios de la aurora» y nuevas intervenciones anticlericales para disolverlos, pero hubo, sobre todo, enfrentamientos provocados por jóvenes republicanos determinados a impedir que los católicos asistentes al mitin anticanalejista del 2 de octubre marcharan en manifestación a la salida de éste³³.

Como se ha señalado, muchos de los mítines, manifestaciones y acciones de boicot acabaron en *motines* declarados, no sólo en Valencia, sino en otros muchos puntos de España. Expresando violentamente su descontento, los amotinados no se salían del repertorio habitual de la acción colectiva durante la Restauración que había estado y seguiría estando plagada de comportamientos tumultuarios de todo tipo. Encauzando la agresión contra objetos o personas relacionados con la religión católica, tampoco inventaban nada nuevo, aunque, en esto, los antecedentes se hallaran algo más alejados en el tiempo. Si, como hemos indicado, los primeros desórdenes anticlericales tuvieron lugar en 1899, habría de esperarse a 1901 para que los tumultos se generalizaran. En febrero de 1901, como asimismo hemos mencionado, las manifestaciones contrarias a la boda de la princesa de Asturias con el hijo de Caserta o de celebración del triunfo político-literario de Galdós acabaron, mayoritariamente, en desórdenes. En toda España, hubo palos y carreras y se apedrearon redacciones de periódicos neocatólicos, conventos e, indefectiblemente, iglesias y residencias jesuíticas. El 12 de febrero cupo a Santander la primacía en el asalto de un establecimiento religioso: tras una concentración anticlerical como las que se desarrollaban en el resto del país, y al igual que en otros sitios, un grupo de manifestantes se dirigió a la residencia de los jesuitas, contra la que no pudieron atentar al estar protegida por fuerzas policiales; en su lugar apedrearon el Círculo Católico de Obreros, la redacción del órgano católico *La Atalaya*, el palacio episcopal y las escuelas salesianas; finalmente, asaltaron e incendiaron diversos enseres de un convento de frailes carmelitas, los cuales hubieron de huir por las ventanas del edificio, vestidos con ropas seglares³⁴. Los desórdenes continuaron y en junio se redoblaron con motivo de la respuesta anticlerical a las procesiones jubilaires. Los incidentes reseñados para Valencia no fueron, en absoluto, únicos en su género: en Zaragoza, ocurrieron los días 17

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

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

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

Todavía en enero de 1902 se hacían sentir las consecuencias del motín, y con motivo del traslado del gobernador civil actuante durante los conflictos, quien se había ganado en ellos las simpatías anticlericales, se desataron el día 9 nuevos ataques contra personas y edificios religiosos en la capital aragonesa³⁵. Aún se extendería este ciclo de violencia callejera al año 1903 y, tal vez, los desórdenes más serios del año fueron los acontecidos en Bilbao el día 11 de octubre. Aquella jornada coincidían en Bilbao un mitin socialista de mineros, un acto de confraternización de republicanos de Santander y Vizcaya y una peregrinación al santuario de la Virgen de Begoña, integrada principalmente –o así lo entendieron los elementos anticlericales– por carlistas y nacionalistas. Ya por la mañana de aquel día, integrantes de la manifestación formada a la salida del mitin rompieron los cristales del periódico *La Gaceta del Norte* y de la residencia de los jesuitas. Por la tarde, tenía lugar la procesión mariana desde el Arenal bilbaíno a Begoña, y desde el mismo punto de partida comenzaron las escaramuzas entre peregrinos y anticlericales, los enfrentamientos a tiros entre ambos bandos, los apedreamientos e intentos de asalto e incendio de iglesias y conventos, y el destrozo de todas las imágenes de santos presentes en las vías públicas, algunas de las cuales acabaron en la ría. Atrás quedaban, además de los efectos destructivos de los tumultos sobre bienes muebles e inmuebles, tres muertos y cuarenta heridos³⁶.

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

³⁵ *El Liberal*, 18 y 19 de junio de 1901 y 10 de enero de 1902.

³⁶ *El Liberal*, 12 y 13 de octubre de 1903.

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

Los ataques se centraron en la propiedad de la Iglesia y no en las personas de los eclesiásticos, entre los cuales «sólo» se registraron tres muertos. Junto a los incendios, se produjeron algunas escenas de iconoclastia y la morbosa exhumación de cadáveres de monjas, a la búsqueda probable de evidencias de las supuestas torturas que se practicaban en los conventos y de las bacanales a las que se entregaban sus moradores. Desde que comenzó el incendiario, los rebeldes parecieron en muchos momentos más interesados en quemar iglesias que en entregarse a otras actividades revolucionarias. Así, el viernes, cuando ya sólo resistía el núcleo de San Andrés de Palomar al avance del ejército, los insurrectos se retiraron y dejaron el campo libre a las tropas sólo una vez que hubieron terminado su labor inoendaria³⁷. La responsabilidad directa de esta quema de conventos se ha atribuido, principalmente, a la labor directora de militantes lerrouxistas, apoyados en otros elementos radicales, y es, con toda probabilidad, cierto. Sin embargo, la magnitud de lo acontecido y la participación de un número elevado de personas en los ataques apunta hacia un dato más: la penetración y operatividad en la conciencia popular de los mitos y ritos anticlericales.

4. Cultura popular, discurso político e identidad colectiva

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

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

a la acción colectiva, de la que es precedente y consecuente, y se resuelve en la emergencia de una identidad colectiva³⁸. Nos planteamos, en definitiva, en este punto el problema de cómo se articulan ideas, ideología y discurso político con acción colectiva.

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

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

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

castigo por sus pecados³⁹. Integrado en la cultura popular y perfectamente perceptible en canciones, cuentecillos y refranes, este anticlericalismo primitivo pervivió durante siglos hasta solaparse con el anticlericalismo moderno a lo largo de los siglos XIX y XX Y prestarle muchos de sus argumentos, o, al menos, los más populares.

En efecto, aquí encontraría el anticlericalismo contemporáneo una de las fuentes esenciales de su potencial movilizador. La utilización de las categorías morales propias de la tradición anticlerical popular facilitarían ese proceso que Snow y sus colegas han llamado de «alineación de marcos de referencia»: la utilización en el discurso político de temas provistos de fuertes «resonancias culturales» para los receptores facilitarían la respuesta por parte de éstos y la continuidad de la movilización⁴⁰. Es decir, la representación de una Iglesia pecadora, que había de pagar por sus faltas y así posibilitar la regeneración social, de otra manera imposible, no podía resultar en absoluto ajena a una sociedad que hacía siglos escuchaba argumentos parecidos. La inclusión y reelaboración de elementos culturales pertenecientes a esta tradición dentro del discurso populista republicano contribuyeron a multiplicar la capacidad movilizadora de éste. Además, a principios del siglo XX, tampoco era preciso realizar una labor de arqueología cultural a la búsqueda de las raíces del anticlericalismo popular: la acción colectiva de carácter anticlerical no era nueva en España y el siglo XIX había asistido a episodios de la misma de especial trascendencia. Éstos habrían contribuido seguramente también a crear una determinada identidad, basada en elementos culturales anteriores. Por tanto, no sólo existía una cultura popular de siglos de antigüedad, sino también una «subcultura activista» más reciente de donde extraer referencias semánticas útiles⁴¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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