

SEMINARIO DE HISTORIA

Dpto. de Historia Social y del Pensamiento Político, UNED
Dpto. de H^a del Pensamiento y de los Movs. Sociales y Políticos, UCM
Fundación José Ortega y Gasset

Curso 2008-2009

DELENDA EST ECCLESIA. **DE LA VIOLENCIA ANTICLERICAL Y LA GUERRA CIVIL DE 1936**

JOSÉ LUIS LEDESMA

Profesor Ayudante

Dpto. de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza

SESIÓN: JUEVES, 25 DE JUNIO DE 2009, 19 H.

Lugar: Anexo de la biblioteca

Instituto Universitario José Ortega y Gasset

c/ Fortuny 53, 28010 Madrid

Contacto: seminariodehistoria@gmail.com

Delenda est Ecclesia.

De la violencia anticlerical y la Guerra Civil de 1936

José Luis LEDESMA

Es probable que hace tres o incluso dos lustros no le faltara razón. Con toda seguridad, no iba desencaminado un conocido antropólogo cuando escribía en la última década del siglo pasado que la violencia iconoclasta y anticlerical, sobre todo la desatada durante la Guerra Civil de 1936-1939, había sufrido relatos históricos que se limitaban a remitir a relatos estereotipados basados en desquiciamientos e insensatez colectivos. E incluso no parece que fuera del todo desmesurado cuando concluía que todo ello hacía de este tema un “punto ciego”, una “zona oscura”, una “zona oscura epistémica” de las disciplinas sociales en general, y de la historiografía política en particular que lo había conducido a una suerte de “*cul-de-sac*”. Ahora bien, lo que podía ser certero a principios e incluso finales de los años noventa, sólo puede seguir manteniéndose hoy si no se presta atención a lo bastante y bueno que esa cuestión de nuestro pasado bélico ha venido generando en este tiempo en la literatura histórica.¹ Es mucho lo que se ha avanzado a lo largo de las dos últimas décadas de la mano de historiadores que, con obras colectivas y monográficos de revista, con estudios locales y con recorridos amplios, con tesis doctorales y con balances interpretativos, aportan una literatura variada y sólida que arroja sobre el tema abundante luz, de la que estas páginas no podrán ser sino un pálido reflejo, y que desde luego ha rasgado pasadas nieblas y oscuridades.

Sin embargo, no es menos cierto que el balance de esa literatura no es tampoco enteramente satisfactorio. El lector interesado cuenta, en primer lugar, con una serie de trabajos y monografías especializadas sobre el anticlericalismo y su conflicto con el

¹ Manuel Delgado, “*Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939*”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 149-180 (entrecorillados en pp. 149-151); *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Barcelona, 2001 (pp. 13, 27-30); pero también en “Violencia anticlerical e iconoclasta en la España contemporánea”, en Javier Muñoz, José L. Ledesma, Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Siete Mares, Madrid, 2005, pp. 75-100 (75, 90); y “Las instituciones atroces. Turbas rituales y violencia iconoclasta en la España contemporánea”, en Patxi Lanceros, Francisco Díez De Velasco (eds.), *Religión y violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 179-211 (182).

clericalismo, la “cuestión religiosa” e incluso la iconoclastia. Dispone también de estudios de las violencias que tuvieron por escenario la zona republicana durante la guerra de 1936, en los que lógicamente se dedica atención a las que tuvieron como blancos a la Iglesia y sus representantes. Tiene de igual modo a su alcance, como se apuntaba, lúcidos ensayos interpretativos que marcaron las líneas maestras por las que previsiblemente ha de avanzar la investigación histórica. Y cuenta asimismo con un ingente número de textos dedicados expresamente a esa violencia anticlerical, denominada en muchos de ellos “persecución religiosa”. No obstante, los primeros no abarcan tanto el periodo de 1936-1939 cuanto distintas latitudes del siglo XIX hispano, las primeras tres décadas del XX e incluso la II República; los segundos no son demasiado numerosos, y tienden por lo general a no abordar la específica problemática e interrogantes que suscita la violencia clerófoba; los terceros fueron habituales alrededor del cambio de siglo pero no parecen haber tenido continuidad; y los cuartos, salvo alguna voluntariosa excepción, tienen mucho menos de trabajo historiográfico que de productos editoriales de una publicística mal llamada revisionista y de una inagotable literatura hagiográfica y martirial en plena segunda juventud al calor de las masivas beatificaciones de religiosos o seglares asesinados entre 1934 y 1939.²

Así las cosas, es no poco lo que resta por hacer. Por de pronto, carecemos de monografías históricas rigurosas sobre la violencia anticlerical y/o iconoclasta producida durante el preciso contexto de la Guerra Civil, con o sin relación con los periodos previos. Falta una más problemática inserción de esta cuestión en el estudio del conjunto de prácticas violentas que se produjeron en la zona republicana y, por qué no, en el otro bando en lucha. Convendría asimismo problematizar también los trabajos sobre el tema mediante los hallazgos

² Véase a modo de ejemplo, entre un aluvión de títulos venidos y por venir, M^a Encarnación González Rodríguez (ed.), *Quiénes son y de dónde vienen. 498 mártires del siglo XX en España*, EDICE, Madrid, 2007. Entre las aludidas excepciones, Jordi Albertí, *La Iglesia en llamas. La persecución religiosa en España durante la Guerra Civil*, Destino, Barcelona, 2008, con una similar edición previa en catalán. Y entre los balances, cabe destacar los de Julio de la Cueva, entre ellos “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en Emilio La Parra, Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pp. 211-301, y “Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña: un ensayo de interpretación”, Working Paper, Instituto Universitario Ortega, Madrid, 2000, pp. 1-25; así como Gabriele Ranzato, “Dies irae: la persecuzione religiosa nella zona republicana durante la Guerra civile spagnola (1936-1939)”, *Movimento Operaio e Socialista*, 2, 11 (1988), pp. 195-220 [reproducido en *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*, Dell’Orso, Alessandria, 1997, pp. 147-187]; Julián Casanova, ““Los hijos de Caín””, en *La Iglesia de Franco*, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 171-235; y Mary Vincent, ““The Keys of the kingdom’: Religious violence in the Spanish Civil War, July-August 1936””, en Chris Ealham, Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge U.P., Cambridge, 2005, pp. 68-89.

y debates conceptuales ensayados con excelentes resultados al estudiar periodos previos.³ Y desde luego, es otro reto pendiente integrar en el estudio del fenómeno tanto la perspectiva histórica comparada como los debates pluridisciplinarios sobre la violencia política en general, y en contextos revolucionarios y bélicos en particular. Pero a todo se añade el peligro, y el desafío de tratar de conjurarlo, al que abocan la relativa dimisión de los historiadores ante esta cuestión y el alud de publicaciones procedentes de registros ajenos a la historiografía: el de que la violencia anticlerical del conflicto de 1936-1939 se perpetúe como una especie de campo minado en el que no germinen las investigaciones históricas y que se convierta en patrimonio de variopintos registros ensayísticos que, ellos sí, cubrirían de oscuras sombras un territorio que, conflictos de “memoria” al margen, tantas posibilidades y retos parece encerrar.

Desde ese punto de vista, y considerando que podría no ser impropio si sirviera para estimular su estudio, lo que aquí se ofrece es un balance general de la violencia sufrida por la Iglesia y sus representantes durante la Guerra Civil del 36. En primer lugar, se aporta una breve descripción del fenómeno, subrayando el carácter particularmente intenso de esa violencia en comparación con la sufrida por otras instituciones y grupos sociales. A continuación se hace una lectura crítica de las distintas interpretaciones que tratan de dar cuenta de esa particular intensidad, sobre todo desde la antropología y la historia. Y finalmente aportamos una propuesta interpretativa que hace hincapié en la confluencia de tres elementos principales: la presencia de una enraizada cultura política anticlerical, que presentaba al clero como “enemigo” por antonomasia; el contexto de guerra civil “total” que llevó al anticlericalismo al terreno de una lucha a muerte; y la situación del poder en la retaguardia republicana, cuyas diferencias determinan las variaciones temporales y geográficas en la violencia anticlerical.

Una violencia obsesiva y víctimas diferentes a las demás

Aquel verano, el de 1936, se había convertido en lo más cercano a un infierno sobre la tierra para los miembros de la Iglesia que estaban en esa mitad del país donde no se había

³ Caso, por poner apenas un botón de muestra, de Gregorio Alonso, “La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España, 1793-1874”, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, y “Ciudadanía católica: identidad, exclusión y conflicto en la experiencia liberal”, en Fernando Molina Aparicio (ed.) *Extranjeros en el Pasado. La nueva Historiografía en España*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009 (en prensa).

producido o no había triunfado la sublevación. Dondequiera que dirijamos la mirada, aparecen fogonazos de sangre y muerte tan comunes en aquellas primeras semanas de guerra. En Cercedilla, una pequeña localidad de la sierra cercana a Madrid, llegaba el 5 de agosto un grupo de milicianos preguntando si se había “depurado” ya a los elementos “fascistas” y, como no era el caso, acometía la sucia tarea de la “limpieza”. Como en cientos de lugares a todo lo ancho de la zona republicana, los primeros buscados eran los miembros de la Iglesia, de modo que esa misma tarde eran ejecutados dos sacerdotes. Se convertían así en las primeras de las 25 víctimas que serían allí asesinadas. Pero no sólo eran las primeras, sino que las circunstancias que acompañaron a su muerte las hacían víctimas diferentes. Al contrario que los demás ejecutados, los sacerdotes no eran fusilados de noche y en algún paraje oscuro, sino a plena luz del día en la Plaza Mayor. Y también a diferencia de las otras víctimas, inmediatamente se prendía fuego a ambos cadáveres. Pero además, como las llamas no prendían, los ejecutores iban a buscar la gasolina necesaria para completar la tarea que la prensa revolucionaria denominaba entonces “purificadora”, y que hoy no parece exagerado calificar como auténtica caza.⁴

Ese mismo día, la sangre escribía las primeras líneas de otras luctuosas historias de persecución. En Vich, después de dos semanas escondido por una familia amiga, y sabedor de que se le buscaba afanosamente, se entregaba al comité el prelado doméstico del obispo, deán de la catedral y vicario general del Obispado desde hacía varias décadas. Lo hacía como mal menor, pero no fue una buena idea. Tras ocho días en la cárcel, la noche del 13 de agosto era fusilado en el kilómetro 7 de la carretera de Sant Hilari Sacalm. La víctima contaba entonces 89 años.⁵ Y más al oeste, el día 5 era también sangriento en tierras aragonesas. Aconsejados por clérigos y derechistas que pasaban camino de Zaragoza, el medio centenar de padres, hermanos y novicios mercedarios que vivían en el Monasterio del Olivar, en Estercuel (Teruel), decidía huir de la inminente llegada de “los catalanes”. Dos expediciones, salidas entre los días 2 y 3, llegaban pocos días después a la capital aragonesa y sus miembros se salvaban así de un previsible trágico desenlace. Pero la tercera, sin criados ni caballerías, no tendría tanto éxito. Tras deambular escondidos por unos pinares de la zona, el 5 caían las dos primeras piezas, tres unos días después cerca de Muniesa, otro en Alcorisa e incluso otras dos a comienzos de septiembre en Híjar. Ahora bien, la caza no acababa ahí. Por ser oriundo del cercano pueblo de Dos Torres, uno de los novicios había dirigido sus pasos hacia allí. Pero, en

⁴ Archivo Histórico Nacional, Causa General (AHN, CG), leg. 1510, ramo nº 120; testimonio del testigo directo Manuel Martín (Cercedilla, 23/8/2004).

⁵ AHN, CG, leg. 1675/2, exp. 3 [Pieza nº 10], f. 3289.

primer lugar, a pesar de sus ropas de seglar, sus maneras delataban su condición de eclesiástico en un control al pasar por Molinos, trance del que saldría con vida huyendo, arrastrándose y escondiéndose por entre hondonadas y choperas, “como si fuera un animal”, y entre el eco de los disparos y de las imprecaciones de “ya te cogemos, frailucho”. En segundo lugar, y ya en su casa, superaba gracias a la protección del comité local el trago de las repetidas venidas de milicianos y grupos de investigación de dos localidades cercanas en su busca. Y por último, sabedor de que su nombre estaba en una lista negra en la comisaría de orden público de la zona, decide en enero siguiente unirse al grupo de derechistas de la zona que, temiendo por sus vidas, se esconden en una cueva próxima situada en un casi inaccesible peñasco y en la que llegarían a juntarse, “viviendo como puras alimañas”, hasta una veintena de hombres antes de huir nueve meses después a la zona franquista.⁶

Pero, como bien se sabe, no todas las cacerías acabaron tuvieron final feliz. Para regresar a esos primeros días de agosto, era entonces cuando, expulsadas de su casa general en Madrid, la superiora de la Congregación de las Adoratrices alquiló un piso en la madrileña calle Costanilla de los Ángeles para albergar a las hermanas que no tenían refugio familiar, y a las que venían expulsadas de las casas de Alcalá, Guadalajara e incluso Almería. Lo cierto es que la marea clerical no alcanzaba a las religiosas en la mayor parte del país. Pero en la capital, los rigores revolucionarios del verano y, sobre todo, el terrible otoño de bombardeos, asedio y previsible entrada por parte de las tropas franquistas derribaron los diques de género que las protegían de la muerte en otras partes. Protegidas por las paredes del piso y el encierro habrían de quedar las 23 inquilinas durante tres meses. Pero el “largo noviembre” madrileño se las llevó, como a tantos otros, por delante. Tras un duro bombardeo en la no lejana calle Preciados, los milicianos de un radio comunista vinieron a buscarlas, y tras la estación de paso de la checa de Fomento, la madrugada del día 10 eran ejecutadas en el Cementerio del Este. Una suerte a la que no escapaban ni las aquejadas por enfermedades ni aquellas de más

⁶ Una historia tan desmesurada como real que está narrada en José Giménez Corbatón, José L. Ledesma (textos de –), Pedro Pérez (fotografías de –), *Cambriles*, Grupo de Estudios Masinos, Mas de las Matas (Teruel), 2006, y que también aparece en Pedro J. Bel, *La casa del Sabinet. Historia de una familia de derechas*, ed. Autor, Barcelona, 2007. Ver para lo demás AHN, CG, leg. 1417, ramo nº 30 y 1422, pieza 10ª; Isidro Miguel García (coord.), *Testigos de nuestra fe. La persecución religiosa en la Archidiócesis de Zaragoza (1936-1939)*, Arzobispado de Zaragoza-Fundación ‘Teresa de Jesús’, Zaragoza, 2008, pp. 207-215; y sobre todo el testimonio del entonces novicio y hoy último superviviente de la huida del convento y del encierro en la citada cueva: Manuel López Aguilar, Valencia, 12/4/2006, de donde proceden los entrecorillados.

avanzada edad.⁷ ¿Qué era y cómo se había iniciado semejante, si podemos usar provisionalmente tal término, persecución?

Apenas es preciso detenerse en el relato de unos hechos sobradamente conocidos. El 17 de julio de 1936, tropas del ejército se sublevaron contra el Estado de la II República española. A primera vista, parecía uno más de los muchos *pronunciamientos* que los militares españoles habían protagonizado a lo largo del siglo XIX y primer tercio del XX. Sin embargo, esta vez todo fue muy diferente por dos razones: la gran movilización de masas que acompañó tanto a la sublevación como a la resistencia a la misma; y la división del ejército, una parte del cual permaneció fiel al gobierno republicano y se enfrentó a los sublevados con la ayuda de las organizaciones políticas y sindicales de izquierdas que rápidamente se lanzaron a la resistencia. Como resultado, la rebelión militar fracasó en más de la mitad del país y produjo un colapso de los mecanismos de coerción del Estado sin precedentes. Según la conocida paradoja, un golpe de Estado contra-revolucionario acabó desencadenando una intensa revolución, y el empate técnico militar entre uno y otra derivó en guerra civil.⁸ Antes de que ésta fuera tal, no obstante, la más inmediata manifestación de la ruptura que aquello supuso para el país fue el inicio de una orgía de sangre. Los sublevados dieron rienda suelta desde el principio a una implacable estrategia de eliminación del contrario que se llevaría por delante unas 100.000 vidas durante la contienda y alrededor de 50.000 durante la posguerra. Por su parte, allí donde la sublevación fue derrotada, o simplemente no llegaba a producirse, estallaba un proceso revolucionario súbito y violento que acometió también sin dilaciones el intento de destruir las posiciones de los grupos sociales y políticos privilegiados y que dejó tras de sí unas 55.000 víctimas.⁹ Y entre esos grupos, el primero y más intensamente perseguido fue la Iglesia católica y sus representantes.

⁷ Gregorio Rodríguez Fernández, *El hábito y la cruz. Religiosas asesinadas en la Guerra Civil española*, Edibesa, Madrid, 2006, pp. 88-98; Pilar Solís, *Los Ángeles de Costanilla, Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad*, Madrid, 2007; M^a E. González Rodríguez (ed.), *Quiénes son y de dónde vienen*, pp. 161-173, ya que las 23 figuran entre los beatificados por el Papa Benedicto XVI; y diversos testimonios de la familia de una de ellas, Purificación Martínez Vera, a la sazón tía-abuela de quien firma este trabajo.

⁸ Como resultaría fútil tratar de consignar en una breve nota la amplia literatura disponible, cabe quizá contentarse con una serie de textos recientes que se refieren además a la citada “paradoja”, caso de Helen Graham, *La República Española en guerra (1936-1939)*, Debate, Barcelona, 2006 [2002]; Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Siglo XXI, Madrid, 2006; Julio Aróstegui, *Por qué el 18 de julio... y después*, Flor del Viento, Barcelona, 2006; Julián Casanova, *República y guerra civil*, Crítica-Marcial Pons, Barcelona, 2007.

⁹ Santos Juliá (ed.), *Víctimas de la guerra civil*, Temas de Hoy, Madrid 1999, en particular J. Casanova, “Rebelión y revolución”, pp. 55-116; Julián Casanova (coord.), *Morir, matar, sobrevivir. La*

En efecto, lo primero que los milicianos, miembros y simpatizantes de partidos y sindicatos de izquierda hacían cuando dominaban la rebelión en alguna ciudad, o cuando entraban en un pueblo, era buscar a los sacerdotes y las llaves de los edificios religiosos. Desde las primeras horas tras el fracaso de la rebelión, grupos de milicianos revolucionarios y militantes de las organizaciones del Frente Popular se dirigieron a iglesias y conventos. Dos eran sus objetivos principales. El primero revestía un profundo significado simbólico. Se trataba de incendiar, de “purificar” mediante el fuego los espacios, imágenes, altares y ornamentos sagrados. Un sinnúmero de barrios urbanos y pueblos repartidos por toda la geografía republicana presenciaron similares asaltos a los edificios religiosos y concentración de la imagería en una plaza próxima para prenderle fuego. Quienes llevaban a cabo tal labor eran izquierdistas locales o, de modo más habitual, si hemos de creer a las fuentes de la posguerra, “forasteros desconocidos” que, como en el caso de Castellbisbal, llegaban de fuera y que “obligaron a muchas personas, algunas muy religiosas y casi todas ellas de derechas, a que arrancaran los altares e imágenes y les obligaron a sacarlo todo de la Iglesia haciendo un montón en la Plaza”.¹⁰ Después, esos mismos espacios eran secularizados mediante su conversión en lugares de tan prosaicos usos como garajes, talleres, salas de baile, albergues de milicianos, cárceles o incluso almacenes y establos.¹¹ En ocasiones, los asaltos a las iglesias y los actos iconoclastas venían acompañados de contra-rituales sarcásticos y carnalescos con las ropas e imágenes sacerdotales. Y en algunos casos, los grupos revolucionarios exhumaron cadáveres de sacerdotes, monjes y monjas enterrados en las iglesias y conventos, como en el célebre caso de los cadáveres de 19 religiosas salesianas exhumados y mostrados en la calle en Barcelona los días 23 a 25 de julio de 1936.¹² Los incendios o destrucciones simbólicas fueron sólo ocasionales en edificios y objetos no religiosos, y ni los contra-rituales satíricos, ni las

violencia en la dictadura de Franco, Crítica, Barcelona, 2002; Paul Preston, *La Guerra Civil española*, Debate, Barcelona, 2006, pp. 113-145 y 208-236; Javier Rodrigo, *Hasta la raíz. La violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista*, Alianza, Madrid, 2008; Mirta Núñez Díaz-Balart (coord.), *La gran represión. Los años de plomo del franquismo*, Flor del Viento, Madrid, 2009.

¹⁰ AHN, CG, leg. 1677, exp. 3 [pieza nº 10], f. 5682 y vto.

¹¹ De acuerdo con *Solidaridad Obrera*, menos de un mes después de iniciada la guerra, “la Iglesia ha de desaparecer para siempre. Los templos no servirán más para favorecer las alcahueterías más inmundas. No se quemarán más blandones en aras de un costal de prejuicios. Se han terminado las pilas de agua bendita [...] No existen covachuelas católicas. Las antorchas del pueblo las han pulverizado. En su lugar renacerá el espíritu libre que no tendrá nada de común con el masoquismo que se incubaba en las naves de las catedrales”: *Solidaridad Obrera*, 15/8/1936, p. 1.

¹² Antonio Pérez de Olaguer, *El terror rojo en Cataluña*, Ediciones Antisectarias, Burgos, 1937, p. 18-21; Bruce Lincoln, “Exhumaciones revolucionarias en España, Julio 1936”, *Historia Social*, 35 (1999), pp. 101-118 [1985].

exhumaciones se produjeron en el caso de ningún otro tipo de espacios, instituciones o grupos sociales o políticos.

El segundo objetivo era la búsqueda del personal eclesiástico. Durante los primeros meses de la guerra, se produjo una auténtica caza en ciudades, pueblos y campos de media España. Los cazadores eran patrullas de milicianos, grupos aislados y fuerzas para-policiales ligadas a partidos y sindicatos revolucionarios. Y las presas eran sacerdotes, monjes y, en menor medida, religiosas. La caza implicaba, casi huelga decirlo, la ejecución sin formación de causa. El resultado fue tan devastador que ni siquiera su sobreuso propagandístico por parte de una inacabable literatura memorística y martirial debería ser óbice para describir el fenómeno con calificativos cercanos al tremendismo. De proporciones tan bíblicas, valga aquí la expresión, que convierte a la España republicana en guerra de 1936 en escenario de la mayor matanza de eclesiásticos de la historia contemporánea. De dimensiones tan contundentes que las cifras hablan por sí solas: hasta unas 6.770 vidas fueron segadas por aquella violencia clerófoba, la mayor parte de ellas durante los primeros tres meses de la guerra, un volumen de víctimas que supone una parte importante (12,3%) del conjunto de las en torno a 55.000 personas ejecutadas en la zona republicana a lo largo de la contienda.¹³

Qué duda cabe que esa violencia ejercida contra los eclesiásticos está plenamente integrada en el conjunto de las prácticas represivas que se desencadenaron también contra otros grupos. Sin embargo, hay una serie de características que la convierten en

¹³ La cifra que utilizamos es más imprecisa y baja que la tradicionalmente tomada por definitiva, la de 6.832 propuesta hace casi medio siglo por Antonio Montero Moreno (*Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, B.A.C., Madrid, 1998 [1961]) y procede de la purga que estamos llevando a cabo del listado aportado en esa obra a partir de las repeticiones e imprecisiones que en él se encuentran, de su cotejo con los datos fragmentarios aportados en otros trabajos y de su contraste con aquellos elaborados por nosotros en el caso de Aragón, Toledo y Euzkadi. No pasa por tanto de ser un balance inacabado, pero, aunque ya se sabe que lo fundamental no es esta macabra labor contable, reduce de modo apreciable la cifra clásica y, al revisarla a la baja, coincide con los cálculos también provisionales que maneja otro autor como Ángel D. Martín Rubio: su última incursión en el tema, *La cruz, el perdón y la gloria: persecución religiosa en España durante la II República y la Guerra Civil*, Ciudadela Libros, Madrid, 2007, además de “La persecución religiosa en España (1931-1939): una aportación sobre las cifras”, *Hispania Sacra*, 53 (2001), pp. 63-89.. Como se sabe, para Montero Moreno el obituario lo formaban 4.184 sacerdotes, 2.365 monjes y 283 monjas. Como ejemplo de la necesaria revisión de esas cifras, la de religiosas podría subir de 283 a 296 (G. Rodríguez, *El hábito y la cruz*), e incluso la de trece obispos se quedaría en doce, habida cuenta que se plantean algo más que dudas sobre la muerte en 1936 del de Barcelona, Manuel Irurita: Entrevista con Josep Maria Soria, “El enigma del obispo mártir”, *La Vanguardia*, 28-30/11/2006; entrevista a Hilari Ragner, *El País - Catalunya*, 2/2/2007; Miquel Mir, *Diario de un pistolero anarquista*, Destino, Barcelona, 2007, pp. 107-109 y 185-186.

particularmente furibunda e intensa. Ninguna otra institución o grupo social, ni siquiera el Ejército sublevado o la Falange, sufrieron una violencia tan rápida y metódica. Como muestran la mayor parte de los testimonios y fuentes primarias, los miembros de la Iglesia no eran para los ejecutores víctimas ordinarias. En primer lugar, se trató de una persecución que casi cabría denominar sistemática. En un sinfín de localidades a lo ancho del país, entre ellas siete en Toledo y hasta medio centenar en Aragón (sobre todo 44 en Huesca) la única o únicas víctimas de la violencia izquierdista pertenecían al clero, aunque el caso más espectacular es el de Els Ports, en Castellón, donde 27 de sus 28 víctimas vestían ropas talares.¹⁴ Buena parte de las matanzas colectivas de miembros de la Iglesia corresponden al clero regular, objeto predilecto de los dardos de la crítica moral de los anticlericales. En el imaginario de éstos, se trataba tradicionalmente de un grupo social oscurantista y parasitario que no hacía ningún servicio a la sociedad, aunque se hacía a la vez merecedor de reproches de manipulación y competencia desleal cuando se trataba de órdenes dedicadas a funciones como la enseñanza. Para su desgracia, se trataba además de “presas” susceptibles de ser capturadas en grupo con cierta facilidad. Son así numerosos los casos, en Madrid y Barcelona, en Valencia y Castellón, en los que todos los miembros encontrados de una comunidad monástica fueron ejecutados, sin considerar aspectos como su edad, salud o condición. Pero episodios similares aparecen también diseminados por otras regiones, como en Cantabria, donde los trapenses de Cóbrecos y los dominicos de Las Caldas y de Montesclaros, entre otras órdenes, aportaron a los martirologios de posguerra casi una veintena de nombres cada uno. O como en Aragón, donde sobresale el brutal caso de Barbastro, donde fueron asesinados 18 benedictinos, nueve escolapios y nada menos que 51 de los 59 claretianos instalados en la ciudad oscense.¹⁵ Ahora

¹⁴ Vicent Gabarda, *La represión en la retaguardia republicana. País Valenciano, 1936-1939*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 38. Los datos sobre Toledo y Aragón son elaboración propia a partir de las piezas 1ª y 10ª relativas a esas provincias en AHN, CG (buena parte de ellos consultables ya en línea) y, en el caso de la diócesis zaragozana, la “Relación de los hechos ocurridos con motivo de la guerra...”, Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ), aunque también se han tenido en cuenta obras como A. Montero Moreno, *La persecución religiosa*; I. Miguel García (coord.), *Testigos de nuestra fe*; José Manuel, “La represión en Toledo: 1936-1950”, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992-1993; Ester Casanova, “Violencia anticlerical y memoria de los mártires (1936-1945)”, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2004. A las 44 localidades oscenses, muchas de ellas pequeños núcleos rurales, se unen seis turolenses y una zaragozana.

¹⁵ Testimonio del último superviviente de aquellos hechos, uno de los cuatro benedictinos liberados de la muerte por su corta edad: P. Plácido M^a (Miguel) Gil, Monasterio de Leyre, Yesa (Navarra), 3/3/2007; P. José Pascual Benabarre, *Murieron cual vivieron. Apuntes biográficos de los 18 monjes benedictinos del Pueyo de Barbastro sacrificados en 1936*, s.n. [Impr. Gorfisa], Aler (Huesca), 1991; Gabriel Campo Villegas, *Esta es nuestra sangre. 51 claretianos mártires. Barbastro, agosto 1936*,

bien, y eso supondría una diferencia sustancial con los episodios clerófobos del anticlericalismo decimonónico –e incluso de 1934–, todavía más sañudamente perseguido que el clero regular lo fue en el verano de 1936 el secular. Los datos, muchas veces repetidos, siguen delineando con contundencia las dimensiones de la masacre: el 39,9% de los sacerdotes de la diócesis de Ciudad Real, 47,6% en la primada de Toledo, 47,9% en Málaga, 48,7% en Menorca, 55,4% en Segorbe, 61,9% en Tortosa, 65,8% en Lleida, e incluso el 87,8% en Barbastro (123 de un total de 140) fueron ejecutados.¹⁶

Pero se añadían a ello otras cuestiones que separaban a los eclesiásticos del resto de las víctimas. La segunda se refiere al hecho de que la persecución se realizaba contra la figura del religioso en sí mismo, no contra un sacerdote o monje en particular o a causa de su actividad o identidad política concretas, como ocurría con los otros blancos de la violencia. Era suficiente vestir una sotana para ser el objetivo de lo que el discurso revolucionario denominaba durante el verano de 1936 “ira popular”. Por eso, si descendemos al nivel de estudio local, encontramos víctimas religiosas cuyos perfiles y condiciones les habrían salvado con toda seguridad de la muerte si no hubieran formado parte de la Iglesia. Presentar como credenciales haber “trabajado para los pobres” o ser defendido por el comité local, no ser apenas conocido por llevar poco tiempo ejerciendo el sacerdocio en el lugar, haberse entregado voluntariamente, padecer alguna enfermedad o incluso ser apenas un adolescente o un octogenario anciano no eran defensas suficientes

En tercer lugar, los religiosos eran casi siempre las primeras víctimas. Las fuentes indican que en centenares de pueblos y ciudades los sacerdotes y monjes estaban, solos o acompañados de seglares, entre las víctimas de los primeros actos represivos. Casi un millar de los eclesiásticos asesinados y habían caído durante las dos primeras semanas de guerra (julio de 1936) y otros dos millares lo hacían en agosto, lo que equivale a decir que casi la mitad de los religiosos ejecutados a lo largo de una guerra de 33 meses cuya fecha de muerte es conocida murieron durante sus primeras seis semanas. Con en torno a otro millar de víctimas en septiembre, los meses de verano de 1936 acumulan casi dos tercios de todos los óbitos violentos, el porcentaje acaba frizando el 90% si contabilizamos las ejecuciones

Publicaciones Claretianas, Madrid, 1992; Pere Godinachs, *El holocausto claretiano de Barbastro (1930-1936). Los hechos y sus causas*, Fundación Cristianismo y Testimonio, Badalona, 1997; E. Casanova, “Violencia anticlerical”, donde se dedica una atención especial a lo ocurrido en esta ciudad oscense: pp. 93-185.

¹⁶ Seguimos aquí los datos A. Montero Moreno, *Historia de la persecución*, pp. 763-764. En términos absolutos, las diócesis que sufrieron en mayor grado esta violencia fueron Madrid (334 sacerdotes ejecutados), Valencia (327), Tortosa (316), Toledo (286) y Barcelona (279).

acaecidas hasta finales de ese año. En algunas áreas, entre ellas aquellas donde el clericio fue más intenso como Madrid o Huesca, bastaba con compatibilizar julio y agosto de ese año para alcanzar semejante ratio de 9 de cada 10. Tampoco en este aspecto ocurrió nada parecido con otras instituciones o grupos sociales.¹⁷

Esas dos cuestiones revelan que, para los grupos armados encargados de la “limpieza” de la retaguardia, y para muchos comités y actores políticos locales, se podía en determinadas circunstancias dejar salir con vida o perdonar a otros “enemigos”, pero no a los clérigos. La derrota de los insurgentes y el triunfo de la revolución debía tener en su sangre uno de sus principales elementos fundadores. Los ejemplos locales podrían ser numerosísimos. Es conocido el de Calella (Barcelona), donde la matanza de quince sacerdotes había venido precedida de las presiones de quienes amenazaban con que, “si sigue lo de no matar a curas, Calella será la Roma de Cataluña”. Entre otros muchos, en la turolense localidad de Alcañiz, ninguno de los veinte sacerdotes y religiosos allí presentes se salvaron de un persecución que se extendió incluso al lecho donde yacía uno de ellos enfermo. A un entonces joven testigo se le quedaría grabado para siempre lo que uno de los recién llegados milicianos añadió al preguntarle un día de julio si era cura un convecino que iba por la calle vestido de negro y con “buen porte”: si no es, ya veremos lo que se hace con él, pero, “*como sea cura, le daremos lo que se merecen estos cuervos negros*”. No lejos de allí, y siguiendo una pauta de actuación que se repite por doquier, en las localidades zaragozanas de Mequinenza y Fayón, los milicianos amenazaron a los respectivos comités locales de modo inequívoco: “si no querían matar a sus fascistas, allá ellos, pero que al menos se matara al cura o vendrían ellos mismos a hacer justicia y sería peor”. Ambos comités hubieron de aceptar y ejecutaron o “entregaron” a sus respectivos sacerdotes. Entre las 19 víctimas eclesiásticas ejecutadas en la zona republicana de esa provincia, diez murieron durante la primera semana de dominio republicano, y ya se habían alcanzado las 17 en octubre de 1936. Once de ellas contaban más de 50 años de edad y precisamente la de Mequinenza había cumplido los 83. Sólo dos de los sacerdotes que no lograron huir de la zona cuando llegaron los milicianos salvaron su vida gracias a los esfuerzos de las autoridades locales.¹⁸

¹⁷ Agosto y septiembre de 1936 serán los meses que más víctimas eclesiásticas registren en la gran mayoría de las provincias de la retaguardia republicana, aunque se verán superados por octubre en Murcia y por diciembre en Cantabria y Guadalajara, como consecuencia de las matanzas masivas que tuvieron lugar allí como represalias tras bombardeos. Esa es por lo demás una observación que hace también A.D. Martín Rubio, *La cruz, el perdón*, pp. 83-84.

¹⁸ AHN, CG, legs. 1424, exps. 87 y 89 y 1429/2, pieza 10ª, y José Luis Ledesma, *Los días de llamas de la revolución. Violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra*

Y en cuarto lugar, la última gran particularidad se refiere a que los religiosos eran también los protagonistas de los casos documentados en los que las ejecuciones estaban precedidas o acompañadas por prácticas sádicas. Con la excepción de muy pocos seculares, eran eclesiásticos varones la inmensa mayoría de las víctimas que sufrieron torturas, amputaciones y lentas agonías; y del mismo modo, eran también sacerdotes o monjes la inmensa mayoría de las víctimas que no fueron ejecutadas por disparos de arma de fuego, sino ahorcados, asesinados con arma blanca o incluso quemados. El caso más conocido es el del obispo de Barbastro, al que según varias fuentes le fueron amputados los testículos y murió desangrado tras dos horas de agonía el 9 de agosto de 1936.¹⁹ No fue, sin embargo, el único episodio parecido. Aunque las fuentes franquistas tienden en términos generales a exagerar y los episodios más truculentos no siempre pueden ser contrastados con otros testimonios y fuentes fiables, aquéllas recogen decenas de casos en los que las víctimas sufrían escarnios como ser desnudadas en público, obligadas a practicar sexo, crucificadas, despellejadas, violadas con fusiles o con objetos de culto o incendiadas con gasolina. En el término de Fogás de Tordera (Barcelona), por ejemplo, un sacerdote habría sido arrastrado varios kilómetros hasta llegar al lugar del “martirio”, en plena sierra, donde le cortarían los testículos y quemarían vivo atado a un árbol. El Almería, el cuerpo de otro párroco era arrastrado por las calles antes de ser llevado al campanario de su parroquia y quemado junto con el edificio. E incluso a la católica Vizcaya del “oasis vasco” llegaron tales desafueros, cuando varios sacerdotes fueron apaleados en Ubidea y después colgados en el matadero y muertos como reses. Cualquier cálculo aproximado lleva a concluir que cuando menos tres de cada cuatro de tales casos tienen a los clérigos como víctimas.²⁰

civil, IFC, Zaragoza, 2004. Para lo de Calella, Jordi Amat i Teixidó, *República i guerra civil a Calella (1931-1939)*, Caixa d’Estalvis Laietana, Mataró, 1994, pp. 157-159, y para lo de Alcañiz, Testimonio de Vicente Pueyo, Alcañiz, 4/3/2006 y AHN, CG, leg. 1417, exp. 1, así como el testimonio del entonces joven militante libertario Ramón Moles (Alcañiz, 10/7/2004), para quien se tenía claro durante aquel verano de 1936 la de acabar con los curas era una decisión que no se discutía y simplemente se cumplía. Los testimonios orales son además reveladores cuando, al referirse a las víctimas de la violencia revolucionaria, utilizan a menudo expresiones que denota que incluir a los clérigos se daba por descontado, caso de “... y, *por supuesto*, también el cura.”

¹⁹ AHN, CG, legs. 1409, exp. 1 (pieza 1ª, Barbastro) y 1415 (pieza 10ª); A. Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa*, pp. 379-386; G. Campo Villegas, *Esta es nuestra sangre*, pp. 201-209.

²⁰ AHN, CG, legs. 1587, exp. 7; 1751/3; 1472, pieza 10ª; 1164, pieza 10ª, tomo I; 1332, exp. 58 y 1333/2, pieza 10ª.

Orígenes lejanos: lo sagrado y cultural en la violencia clerófoba

La pregunta es obvia: ¿por qué la violencia contra los miembros de la Iglesia fue tan particularmente feroz? Se trata de una cuestión compleja, y con toda probabilidad no existe una única respuesta. Tal vez por eso mismo, las explicaciones que han dominado durante décadas han sido los argumentos simplistas esgrimidos ya durante la Guerra Civil española. Por un lado, los republicanos presentaron la violencia contra los religiosos en términos de “reacción defensiva” del “pueblo” frente a la “traición” de la Iglesia, frente a los excesos del bando franquista apoyado por el clero, e incluso frente a los disparos efectuados contra los republicanos supuestamente desde iglesias y conventos.²¹ Y por otro lado, encontramos los argumentos utilizados durante la guerra y la dictadura franquista por el bando rebelde y luego franquista y por la jerarquía eclesiástica, según los cuales el ataque contra la Iglesia era una *persecución religiosa*. En otras palabras, se trataba de una violencia premeditada, animada únicamente por el odio a la religión que tenían los ateos “rojos”, y sin ninguna relación con la política.²²

Frente a esas explicaciones tradicionales, la historiografía se limitó durante varias décadas a reflejar algunos de los tópicos de la propaganda de guerra y posguerra y, sobre todo, tendió a soslayar el problema o a ofrecer simples relatos descriptivos.²³ Las primeras

²¹ Véase por ejemplo periódicos revolucionarios como *Solidaridad Obrera*, 12/8/1936, o *Tierra y Libertad*, 11/9/1936. La imagen de los eclesiásticos disparando a los republicanos tuvo un largo eco en la propaganda y en la literatura política y memorialística, y llegó a un medio como el cine en la célebre cinta de Ken Loach: *Tierra y Libertad* (1995). Sin embargo, son a lo sumo anecdóticas y nunca exentas de dudas las evidencias de semejantes episodios.

²² A. Montero Moreno, *Historia de la persecución*. Véase también la literatura propagandística de guerra y posguerra, entre otros muchos títulos Antonio Castro Albarrán, *La gran víctima. La Iglesia española mártir de la revolución roja*, Editora Nacional, Salamanca, 1940, así como los trabajos históricos de actuales autores eclesiásticos como Vicente Cárcel Ortí, *La gran persecución. España 1931-1939*, Planeta, Barcelona, 2000 y *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Espasa, Barcelona, 2008; César Alcalá, *Persecución en la retaguardia. Cataluña 1936-1939*, Actas Editorial, Madrid, 2001; Ángel D. Martín Rubio, *Los mitos de la represión en la guerra civil*, Grafite, Madrid, 2005; M^a E. González (ed.), *Quiénes són y de dónde vienen*. Me permito remitir para esto, y para lo que viene, al riguroso balance de Manuel Pérez Ledesma, “Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain”, *International Review of Social History*, 46 (2001), pp. 227-255.

²³ Esto no quiere decir que el anticlericalismo, e incluso su rostro violento, no fueran estudiados, pero eso sucedía más bien con otros momentos previos de la historia hispana, como sucedía en Joan Connolly Ullman, *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Ariel, Barcelona, 1972. En un artículo que pronto se convirtió en trabajo de referencia, José Álvarez Junco aportó una interpretación general del fenómeno anticlerical que incluía sugerentes reflexiones sobre su violencia: “El anticlericalismo en el movimiento obrero”, en Gabriel Jackson *et al.*, *Octubre 1934*, Siglo XXI, Madrid, 1985, pp. 283-300.

propuestas innovadoras hubieron de venir así de otras disciplinas. Vinieron, en primer lugar, de un cierto cruce de caminos entre la psicología social y la historia que situó en el centro del análisis el rechazo popular del comportamiento sexual del clero. De acuerdo con esta veta interpretativa, los principales nutrientes del anticlericalismo eran reproches que se referían a la supuesta voluptuosidad de los clérigos, a sus prácticas inmorales con mujeres y niños y al hecho de que todo ello contradecía abiertamente la represión sexual que dictaba el clero al resto de la sociedad. Más aun, se sugería también que el anticlericalismo estaba estrechamente emparentado con una amplia confrontación entre quienes proponían la libertad sexual y un clero deseoso de preservar a toda costa la tradicional sexualidad “autoritaria”.²⁴

La otra disciplina que proporcionó nuevas sendas analíticas fue la antropología, desde la cual se subraya también la dimensión “religiosa” de esa violencia, aunque en un sentido del término más complejo y que privilegia los elementos rituales y culturales. En primer lugar, esa rama científica ha estado tradicionalmente menos influida por las querellas políticas y de la memoria que la literatura histórica. En segundo término, los antropólogos parecían estar mejor preparados para ofrecer nuevos marcos interpretativos para comportamientos supuestamente irracionales pero ligados a lo sagrado. Y para finalizar, no es menos cierto que determinados enfoques de la antropología clásica han subrayado a menudo la estrecha relación que existe entre la violencia y lo sagrado, así como el hecho de que la religión podría ser definida precisamente como el mantenimiento de la violencia fuera de la comunidad, o incluso como su trascendentalización.²⁵

²⁴ De hecho, un autor relaciona el anticlericalismo con un supuesto intento de liberación individual y colectiva de la “fantasía de Edipo”, en la medida que “el contradiscurso anticlerical incluía una lucha por desmarcarse identitariamente no sólo de la figura materna sino también de sus creencias religiosas: Timothy Mitchell, *Betrayal of the Innocents: Desire, Power, and the Catholic Church in Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, p. 43.

²⁵ En la línea argumental desarrollada por René Girard, la religión es el control de la violencia y su apartamiento de la comunidad, mediante su sacralización, para hacer posible la fundación de la *cité* . El momento principal de esa “trascendentalización” sería la “violencia fundadora”: la comunidad supera la primitiva lucha de todos contra todos y lo que Girard llama “crisis de la diferencia” mediante el sacrificio de un chivo expiatorio sacrificial y mediante una suerte de “ilusión persecutoria”, que implican la unión de todos contra uno solo y que permitirían así resolver la crisis en términos culturales y normativos. De acuerdo con Girard, toda identidad, orden y conflicto social tienen en sus orígenes una crisis de ese tipo: René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995 [1972], y *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986 [1982].

Aunque algunos antropólogos habían estudiado ya antes tanto el anticlericalismo como la piedad católica,²⁶ los pioneros en la aplicación de esos enfoques a la violencia clerófoba en España serían David Gilmore y Bruce Lincoln. El primero destacaría que los ataques contra el clero demostraban antes que nada el rechazo de la posición social y política de la Iglesia católica, cuyos vínculos con los sectores ricos y poderosos de la sociedad española la habrían convertido a ojos del proletariado rural andaluz en “el brazo espiritual de la coerción”.²⁷ Por su parte, Lincoln propuso encontrar una explicación a las exhumaciones de cadáveres que tuvieron lugar en la zona republicana en verano de 1936, y que define como “rituales de obscenidad colectiva” mediante los cuales los participantes tratan de “transformarse ellos mismos y a los demás a través de estos actos inauditos”. En su argumentación, esas exhumaciones en particular, y el conjunto de la violencia anticlerical de la guerra en general, no eran un mero asalto a la religión. Eran, por un lado, un feroz asalto a una específica institución eclesiástica cerradamente alineada con los grupos más poderosos del país. Y, por otro, representaban de alguna manera una especie de ritual fundacional, horrendo pero pleno de significados, de una nueva religión, de un credo milenarista que sentía emerger un nuevo mundo sobre las cenizas del viejo. En suma, las exhumaciones serían por tanto al mismo tiempo un acto de iconoclastia, profanación e iniciación, de revelación y liberación, de destrucción y de una cierta creación.²⁸

Los análisis más sistemáticos proceden, no obstante, de Manuel Delgado. En su argumentación, el origen profundo de la violencia anticlerical se encontraría en el particular espacio que la Iglesia ocupaba en el universo simbólico de España. Desde una perspectiva neo-durkheimiana, este autor sostiene que el blanco profundo de las agresiones anticlericales no era la Iglesia. El objetivo era “la institución religiosa de la cultura” y el orden ritual que la Iglesia administraba y reproducía; es decir, el conjunto de códigos y elementos simbólicos y litúrgicos que configuran el entramado sagrado y alegórico de las tradicionales formas de control social. Librar a la sociedad de esos elementos sería una de las tareas de la modernidad. En el contexto de la guerra y la revolución de 1936, la Iglesia era vista por los revolucionarios como encarnación del mal, del atraso y del oscurantismo. Desde ese punto de vista, la violencia anticlerical e iconoclasta no era sólo un ataque a una institución vista como

²⁶ Julian Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago, 1961; Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Istmo, Madrid, 1980.

²⁷ David Gilmore, *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*, Columbia U.P., Nueva York, 1980.

²⁸ B. Lincoln, “Exhumaciones revolucionarias”.

encarnación del mal, el atraso y el oscurantismo. Reflejaba también una lucha ligada al proceso de modernización en la sociedad española, que consistía en tratar de homogeneizar y de-sacralizar el espacio simbólico.²⁹ Eso explicaría que los actos anticlericales se extendieran hasta la más pequeña ermita y símbolo de la Iglesia, aunque fueran perfectamente inútiles en términos bélicos o para la implantación de la revolución.³⁰

Ahora bien, en la lectura de Delgado, no se trataba de una batalla “política”. Tenía lugar en el nivel religioso, en la medida que la iconoclastia era un ritual que imitaba los rituales religiosos previos y que el anticlericalismo proporcionaba un cierto contrapunto al catolicismo español, al modo como el protestantismo lo habría hecho durante las guerras de religión en el siglo XVI. Y tenía lugar en el terreno de lo “cultural”, porque era la preeminencia de la Iglesia en lo cultural lo que la había convertido en enemigo, y porque el carácter marcadamente anti-ritual de la violencia remitía a la esfera de la cultura. Esa batalla “cultural” se habría convertido en baño de sangre al coincidir con otros dos fenómenos: en primer lugar, el contexto de guerra civil y armas invadiendo la esfera pública. Y en segundo lugar, la abundante disponibilidad de recursos, espacios y rituales agresivos en los repertorios sacro-festivos de la cultura ibérica. Por un lado, la religiosidad popular católica contaba con rituales –procesiones con imágenes mutiladas de Cristo, recreación espantosa de entierros, etc.– que incluían aspectos tan extravagantes como los de los actos anticlericales.³¹ Y por otro lado, las tradiciones festivas incorporaban rituales sacrificiales en torno a animales –toros– o a figuras caracterizados por su potencia sexual y que durante el ritual son castrados simbólicamente por la comunidad, lo cual podría tener alguna relación con la crítica moral del discurso anticlerical, que está lleno de referencias a la insana e hiperactiva vida sexual del clero. Desde ese punto de vista, la muerte del sacerdote resulta así interpretada como una especie de venganza ritual de los hombres contra el varón que podía acceder a todas las

²⁹ M. Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Humanidades, Barcelona, 1992; *Luces iconoclastas*; y “Las instituciones atroces”.

³⁰ Ahora bien, no hay evidencia empírica de que ello formara parte de ningún tipo de esfuerzo planificado y dirigido políticamente con el objetivo de crear un “nuevo ciudadano”, tal como ha sido sugerido para la Francia revolucionaria o el México de los años 1930: Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1984; Adrian A. Bantjes, “Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civil Ritual, and the Failed Cultural Revolution”, en W.H. Beezley, W.E. Fresh (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Delaware, 1994, pp. 261-284.

³¹ David D. Gilmore, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, Yale U.P., New Haven, 1987; Timothy Mitchell, *Violence and Piety in Spanish Folklore*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988; Carlos Álvarez Santaló, et al. (eds.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989; M. Delgado M., *La ira sagrada*.

mujeres mediante el confesionario y los ritos sacramentales; y podría así explicarse que las amputaciones genitales producidas en la zona republicana durante la guerra civil tuvieron como víctimas casi exclusivamente a los clérigos.³²

Las obras de los antropólogos han tenido un papel de primer orden en el salto cualitativo experimentado en los últimos años por la literatura sobre el anticlericalismo español y la violencia anticlerical. En primer lugar, sus sofisticadas hipótesis proponen vías de estudio alternativas, mucho más ricas y fructíferas que los argumentos clásicos de la propaganda y las descripciones en términos de “aberración”. Es sugerente su uso de una noción más rica de la dimensión “religiosa” de la violencia, así como interpretar ésta como un cruce de caminos entre actos rituales y luchas políticas por el control del espacio. Y no lo es menos su insistencia en que, bajo su apariencia espasmódica, voluble y ciega, las acciones iconoclastas y de violencia anticlerical representaban algo más profundo. Las conformaban agrupaciones espontáneas que conocían y aplicaban repertorios previos. Y estaban gobernadas por racionalidades otras de las explícitas, “racionalidades secretas”, que remiten a la producción de profundos vínculos sociales, de sentidos de un mundo que impugnan y de nuevas reglas y fronteras culturales.³³

En segundo término, los argumentos antropológicos recuerdan lo sugerido por los historiadores de otros fenómenos revolucionarios, en el sentido de que, como en el caso del decapitado Luis XVI en el París de 1793, la sangre no corría tanto -o no sólo- por la realidad de su portador cuanto por su posición respecto al poder y al orden que sustentaba, y su derramamiento representaba la más vigorosa manifestación de la ruptura con el pasado que se estaba llevando a cabo e incluso, por lo mismo, “el acta de fundación del nuevo régimen”. Y sugieren un marco conceptual para lo que algunos testigos habían percibido en 1936: el hecho de que las quemaduras de edificios e imágenes religiosas y la muerte de los religiosos tenían sin ninguna duda una “profunda significación como símbolo de liquidación del viejo orden”.³⁴ De

³² Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik, Barcelona, 1993.

³³ M. Delgado, “Violencia anticlerical” y “Las instituciones atroces”.

³⁴ Hans E. Kaminski, *Ceux de Barcelone*, Demoël, París, 1937, p. 192 (existen ediciones en castellano y catalán); Franz Borkenau, *El reñidero español*, Ruedo Ibérico, París, 1971 [1937], p. 81. Véanse también las expresiones de eso mismo en periódicos revolucionarios como *CNT*, 5/8/1936, y *Solidaridad Obrera*, 15/8/1936. La referencia al simbolismo de la muerte en la Francia revolucionaria está extraída de Albert Soboul, “Violence collective et rapports sociaux. Les foules révolutionnaires (1789-1795)”, *La révolution française*, Éd. Sociales, París, 1982., esp. pp. 576-577; Ferenc Fehér, *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo, Siglo XXI*, Madrid, 1989, p. 136; y Michael Walzer, *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XVI*, Payot, París, 1989 [1974].

acuerdo con los análisis procedentes de la sociología del comportamiento colectivo, los símbolos resultan particularmente relevantes y efectivos en situaciones de improvisación, inesperadas y “no estructuradas”, como era precisamente la de las primeras semanas de la Guerra Civil española.³⁵ En la medida que el inicio de la guerra y la revolución había barrenado los anteriores canales y mecanismos de representación política, el nuevo e inédito contexto requería echar mano de símbolos y formas de participación presentes en las tradiciones de protesta popular para otorgar algún tipo de significados a los hechos y acciones que se improvisaban. En ese contexto, los episodios violentos, por ejemplo las quemadas de iglesias, tenían la función de marcar de modo inmediatamente reconocible por todos una cesura parcial pero irrevocable con el pasado mediante la destrucción de los elementos materiales y los fundamentos simbólicos de la cultura religiosa y, de este modo, podían “clarificar el específico carácter del presente”.³⁶ Es decir, podían convertirse en una vía simbólica de fundación y formación del nuevo orden y la nueva sociedad por los que las fuerzas revolucionarias parecían estar luchando. Y lo era todavía más en el caso de la violencia que se dirigía contra los bienes y representantes del clero, habida cuenta que la Iglesia simbolizaba mejor que nada o nadie al viejo orden y a los enemigos de la guerra.

Y por último, esas propuestas han provocado que los historiadores deban revisar sus propias interpretaciones. En muchos casos eso ha supuesto para ellos pulir y mejorar sus análisis anteriores, e incluso complementarlos con miradas comparadas y atendiendo a otras ciencias sociales. En otros casos, les ha llevado a concluir que la violencia anticlerical era en efecto una “inversión” no sólo política y social sino también “metafísica”, y que “las formas que adquirió y las pautas que siguió eran a menudo religiosas”.³⁷ Y por último, ha supuesto en otros casos recuperar una cierta definición de la violencia anticlerical como “persecución religiosa”, según la cual la “caza del cura” presentaba rasgos que no pertenecían al campo de lo político puesto que en ciertos aspectos de la misma –su carácter “indiscriminado”, el

³⁵ Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Routledge & Paul, Londres, 1962. Cf. también Alain Brossat, *Libération, fête folle. 6 juin 44-8 mai 45: mythes et rites ou le grand théâtre des passions populaires*, Autrement, París, 1994. Sobre la función fundadora de la violencia, resulta sugerente el planteamiento de Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Librairie des Méridiens, París, 1984.

³⁶ Richard Maddox, “Revolutionary anticlericalism and hegemonic processes in an Andalusian town, August 1936”, *American Ethnologist*, 22, 1 (1995), pp. 125-143 (cita en p. 139).

³⁷ M. Vincent, “The Keys of the kingdom” (entrecorillados en pp. 79 y 89) y “The Spanish Civil War as a War of Religion”, en Martin Baumeister, Stefanie Schüler-Springorum (eds.), *If You Tolerate This... The Spanish Civil War in the Age of Total War*, Campus, Frankfurt-Nueva York, 2008, pp. 74-89.

carácter ambiguo de las destrucciones iconoclastas— “el sentido político desaparece”: era una “persecución” puesto que resultó una “violencia sistemática”, y era “religiosa” porque “la sola pertenencia a la Iglesia era condición suficiente para ser perseguido”.³⁸

Orígenes próximos: el anticlericalismo

Ahora bien, no es menos cierto que el intento de superar las interpretaciones políticas tradicionales puede conllevar dos problemas. Por un lado, implica el peligro de desterrar del análisis el papel de lo *événementiel* y de las actitudes, decisiones, razones explícitas de los propios actores, algo que habitualmente es considerado como perteneciente a la esfera política. Y por otro lado, la comprensión histórica de la violencia anticlerical necesita que se incorpore la perspectiva diacrónica. En caso contrario, se puede incurrir en los excesos de la *très longue durée*³⁹ y se pierden aspectos cruciales de este fenómeno como su desencadenamiento, formas, protagonistas, ritmos, geografía, justificaciones ideológicas y su relación con el concreto marco de la Guerra Civil de 1936-1939. Dicho de modo más concreto, subrayar la naturaleza “religiosa” de la violencia anticlerical sugiere una marcada cesura, que no está exenta de debate, entre el terreno de lo político y lo religioso por lo que hace al contexto de la España de los años treinta del siglo pasado. Pero la fractura social entre creyentes y no creyentes coincidía en realidad en buena medida con la fractura política entre apoyos y enemigos del régimen republicano, y de hecho el reto para los estudiosos es precisamente identificar las relaciones entre esos distintos ámbitos. Por añadidura, apostar por esa interpretación puede conllevar asimismo aislar la violencia anticlerical de su matriz general, que no es otra que el conjunto de las prácticas represivas desencadenadas durante la Guerra Civil española en general, y en la zona republicana en particular.

³⁸ Gabriele Ranzato, “Dies irae: la persecuzione religiosa” (citas en pp. 196, 201), y “Ambiguité de la violence politique: la persécution religieuse durant la guerre civile espagnole (1936-1939)”, en Philippe Braud (dir.), *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, L’Harmattan, París, 1993, pp. 99-112 (citas en pp. 99, 104 y 108); Julio De la Cueva, “‘Si los curas y frailes supieran...’ La violencia anticlerical”, Santos Juliá (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 191-233, y “Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña”. Ver también M. Delgado, *La ira sagrada*, pp. 51ss.

³⁹ Por ejemplo, considerar que hay una continuidad directa entre las disidencias heréticas medievales, los ritos sociales violentos presentes en el folclore español y una supuesta “base cultural latente”, por un lado, y el anticlericalismo contemporáneo por otro. Véase el debate que mantuvieron hace dos décadas Gabriele Ranzato (“Dies irae: la persecuzione”) y Enric Ucelay (“Gabriele Ranzato: ‘Ira di Dio’, ma rabbia di chi?”), *Movimento Operaio e Socialista*, XII (1989), pp. 163-171).

En ese sentido, las tensiones rituales, el simbolismo violento de las prácticas festivas y sagradas y la posición dominante del clero en el centro del universo cultural existían desde tiempo atrás en España, como en otros países católicos. Estaba presente también una cierta animosidad hacia la Iglesia a causa de sus privilegios sociales y de su control de los comportamientos individuales. Sin embargo, hubo que esperar a que otros elementos se combinaran con todo eso para que las masacres se hicieran reales y se asomaran así entre los pliegues del curso histórico. La violencia anticlerical de 1936 sólo sería inteligible a nuestro juicio en un marco histórico preciso caracterizado por la confluencia de, al menos, dos elementos principales. En primer lugar, la articulación histórica y persistencia a lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX de una identidad política y de un movimiento social que conocemos como *anticlericalismo*. En segundo término, una situación muy precisa donde se dan cita un vasto enfrentamiento político, en el que la Iglesia estaba firmemente implicada, y una violencia política inexpiable puesta al servicio de la lucha por la definición del orden social: el inicio de la Guerra Civil.

El primero de esos fenómenos era por su parte fruto de una doble filiación histórica. Por un lado, un *anticlericalismo tradicional* de longeva raigambre que, a su vez, se nutría al mismo tiempo de una amplia tradición popular anticlerical y de un “anticlericalismo culto” escrito, obra de intelectuales y propagandistas, que divulgaba, articulaba y alimentaba los repertorios populares. Ambas versiones de esa tradición anticlerical hundían sus orígenes en la sociedad del antiguo régimen. Las dos se basaban en argumentos y críticas con evidentes componentes morales y que apuntaban insistentemente a las proverbiales “flaquezas” que llevaban al clero a traicionar su labor pastoral: su avaricia y opulencia, su cerril oscurantismo opuesto a todo progreso y, acaso sobre todo, su supuesta lujuria y desenfrenada vida sexual. Y ambas se limitaban a un reproche ético que no cuestionaba el papel de la Iglesia ni el dogma religioso, y carecían tanto de una articulación política como de repertorios de acción colectiva violenta.⁴⁰ A ése se sumó en el siglo XIX un nuevo anticlericalismo *político* que aportaba la ligazón con la acción política y su carácter coyunturalmente violento. Una genealogía detallada de ese fenómeno llevaría a detenerse en la revolución liberal del siglo XIX –cuando el clero se decantó por la causa absolutista y participó en su defensa armada durante las

⁴⁰ Demetrio Castro Alfín, “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en Rafael Cruz, Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 69-97; José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XX, 1976, pp. 204-214, y la fuente de inspiración que sigue siendo su *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 397-418.

guerras carlistas—, la Restauración (1875-1923) y la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), durante las cuales la Iglesia se fue reconstruyendo y reinventando como apoyo orgánico de las opciones políticas más conservadoras.⁴¹ Más en concreto, en ese recorrido histórico deberían aparecer los grandes momentos o “ciclos” en los que se reactivaba el anticlericalismo: el Trienio Liberal (1820-1823), los primeros pasos del sistema liberal desde 1834 y, sobre todo, la primera década del siglo XX, cuando el anticlericalismo se situó en el centro del espacio público, se convirtió en un punto de referencia fundamental para la protesta popular y para la vida política del país y se asoció definitivamente a la cultura política del republicanismo como un rasgo permanente de la misma.⁴²

Pero para lo que aquí nos interesa, bastará con subrayar que, a lo largo de los más de cien años anteriores a la guerra de 1936, se fue articulando y consolidando a partir de esos ciclos y movilizaciones un nuevo anticlericalismo. Era un fenómeno ligado dialécticamente, como la otra cara de una misma moneda, al clericalismo y al antiliberalismo de los sectores eclesiásticos españoles. No consistía únicamente en un movimiento “anti” o “negativo”, sino que hundía sus raíces en la tradición de los programas ilustrados y liberales de los siglos XVIII y XIX y se vinculaba estrechamente con las propuestas secularizadoras de las formaciones políticas progresistas, republicanas y obreristas de la Europa occidental. Su emergencia y éxito se inscriben en el marco de la nueva política de masas y la movilización social que define la Europa del primer tercio del siglo XX. Y, por último, se trataba de un movimiento de signo fundamentalmente *político* en sentido amplio, en el sentido de que estaba integrado en la esfera pública y participaba de los conflictos, acciones colectivas y cauces normativos relacionados con el reparto y gestión del poder y con la configuración del orden social y político. Dicho de otro modo, el anticlericalismo era una suerte de “subcultura” política, en el sentido que ofrecía un repertorio de conductas, símbolos, rituales, significados y

⁴¹ William J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona, 2003 [2000] y, para el periodo anterior, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989 [1984]; Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza, Madrid, 1992.

⁴² Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 188-190. Véase también E. La Parra, M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, pp. 17-68, 69-125 et 127-210; Juan S. Pérez Garzón, “Curas y liberales en la revolución burguesa”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 67-100; J.C. Ullman, *La semana trágica*; M^a Pilar Salomón, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, P.U.Z., Zaragoza, 2002.

definiciones históricamente articulados, aprendidos y reformulados.⁴³ Como subrayan los estudiosos de la acción colectiva, los movimientos sociales contemporáneos están articulados no sólo por condiciones y oportunidades “objetivas”. En tanto que fruto de procesos de construcción social, su urdimbre se compone también de diversos “recursos culturales” como repertorios de formas de acción, representaciones simbólicas o definiciones compartidas. Dicho de otro modo, se sirven de redes, rituales, símbolos, llamamientos emocionales y mitos compartidos; su efectividad depende de su adecuación a las experiencias colectivas y a los códigos culturales preexistentes; y pueden plasmarse en la articulación de una identidad política que se basa en la construcción de una serie de significados –sobre todo un “nosotros” y unos obstáculos o enemigos a superar– y que se refuerza progresivamente con la propia acción.⁴⁴

⁴³ D. Castro Alfín, “Cultura, política y cultura política”; J. De la Cueva, “ ‘Si los curas y frailes’”, pp. 210-211. Véase también Joan C. Ullman, “The Warp and the Woof of Parliamentary Politics in Spain, 1808-1939: Anticlericalism versus Neo-catholicism”, *European Studies Review*, 13, 2 (1983), pp. 145-176. La naturaleza política del anticlericalismo es también subrayada por Rafael Cruz, “Introducción”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 11-13, y Manuel Pérez Ledesma, “Teoría e historia. Los estudios sobre anticlericalismo en la España contemporánea”, en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Soc. Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pp. 341-368.

⁴⁴ Es mucho lo que ha avanzado la literatura especializada desde el pionero Alberto Melucci, *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, Temple U.P., Londres, 1989. Se ha usado aquí como referencias básicas Doug McAdam, John McCarthy, Margaret Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Istmo, Madrid, 1999 [1996], esp. introducción y caps. 11-12; David S. Meyer, “Opportunities and Identities: Bridge-building in the Study of Social Movements”, en David S. Meyer, Nancy Whittier, Belinda Robnett (eds.), *Social Movements. Identity, Culture, and the State*, Oxford U.P., Oxford, 2001, pp. 3-23; David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Blackwell, Oxford, 2004, caps. 5 y 15-19 (pp. 91-115 y 339-457); Hank Johnston, John A. Noakes (eds.), *Frames of Protest. Social Movements and the Framing Perspective*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, esp. pp. 1-31 y 185-260; y Donatella Della Porta y Mario Diani, *Social movements: an introduction*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 64-134, aunque se ha completado con Jeff M. Goodwin, James M. Jasper, Francesca Polletta (eds.), *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001; Mario Diani, Doug McAdam (eds.), *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*, Oxford U.P., Oxford, 2003 para el valor de las “redes” en los movimientos sociales (véase pp. 1-18, 281-298 y 299-319); y el reciente Jo Reger, Daniel J. Myers, Rachel Einwohner (eds.) *Identity Work in Social Movements*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008. La necesidad de incorporar los elementos “culturales”, de modo más o menos central, ha llegado incluso a quienes más énfasis han puesto en recursos “objetivos” y organizativos, como Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly, *Dinámica de la contienda política*, Hacer, Madrid, 2005 [2001].

En ese sentido, el anticlericalismo era en la España de 1936 una de las identidades colectivas más nítidas y que mejor mostraban el potencial movilizador de esos esquemas culturales. Era una subcultura política firmemente asentada y compartida entre las organizaciones e ideologías políticas tanto obreras como republicano-burguesas, para las cuales la cuestión clerical era “la llave de la situación política, el obstáculo principal cuando no único que la política republicana tenía que vencer para transformar España”, e incluso el criterio principal a la hora de definirse políticamente.⁴⁵ Y como tal, disfrutaba sin discusión, y eso lo hacía tan eficaz y movilizador, de un notable éxito entre amplios sectores sociales. Había surgido de la acción recíproca de los anticlericalismos tradicional y político en el marco de la nueva política de masas. Sus columnas vertebrales eran, por un lado, la identificación del clero como “enemigo” especialmente hostil y peligroso para alcanzar el bienestar social y, por otro, la movilización contra ese “obstáculo” clerical y en pos de medidas secularizadoras. Una movilización, además, que reforzaba y fortalecía a su vez esa identidad anticlerical. Así había ocurrido durante los ciclos anticlericales del siglo XIX. Así sucedió también durante la primera década del siglo XX, cuando una nueva oleada de protesta popular anticlerical coincidió con el discurso populista del republicanismo radical, que convirtió el anticlericalismo en componente esencial de su identidad política y de la lucha por las clientelas electorales.⁴⁶

Y así ocurrió, en fin, durante la II República (1931-1936). Con el régimen republicano parecía haber llegado la ocasión de saldar de una vez por todas la “cuestión religiosa”. Pero lo que llegó fue la reactivación del anticlericalismo a causa del crecimiento y frustración de esas expectativas, y del duro pulso político que se estableció entre los gobiernos republicanos de izquierdas –que dispusieron amplias medidas secularizadoras– y la alianza antirrepublicana que sellaron la derecha política y la Iglesia. Inextricablemente ligada con los sectores conservadores, la Iglesia les suministró una cobertura ideológica completa y asoció de forma explícita los valores religiosos a la defensa del viejo orden social. La religión entraba así más que nunca en el terreno de la política y la política era de este modo llevada a los dominios de la religión, aunque las fronteras entre una y otra son más lábiles de lo a menudo aceptado. Pero aquella no era una historia de buenos y malos ni de hostilidades en una sola dirección.

⁴⁵ Demetrio Castro, “Palabras de fuego. El anticlericalismo republicano”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6, 2 (2005), pp. 205-226 (p. 208).

⁴⁶ J. Álvarez Junco, *El Emperador del Paralelo*; Julio De la Cueva, “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 101-125; Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1986.

No se trata aquí de llevar al estrado a los gobernantes republicanos, a cuyo programa laicizador se ha reprochado con frecuencia, al igual que a su sectaria aplicación por parte de no pocos poderes locales, una radicalidad errónea y nefasta para la convivencia y legitimidad políticas del régimen. Hay buenas razones para concluir que la enraizada y radical cultura política anticlerical que definía a los republicanos y las presiones de unas bases sociales a las que esa misma cultura había hecho identificar República con inmediata resolución del problema-Iglesia, y que no en vano acabaron “desbordando” la legislación laicista, determinaron de modo insoslayable sus opciones políticas y estrategias legislativas.⁴⁷ Sea como fuere, lo cierto es que ese programa legislativo y las resistencias con que topó ahondaron el foso político y la batalla cultural que se fueron construyendo entre una “comunidad popular” pro-republicana y otra “comunidad católica” y añadieron más leña al fuego de la extensión de lenguajes de exclusión que se impusieron durante el quinquenio republicano. Los contemporáneos lo tenían muy claro. La identificación entre la Iglesia y la derecha era percibida por muchos como total. En Barcelona, en octubre de 1934, el entonces joven historiador francés Pierre Vilar dejaba anotado cómo una chica resumía la derrota de los revolucionarios de Asturias frente el Ejército: “se dice que han ganado los curas”. Y, comentando precisamente el anticlericalismo desplegado en esa región, el canónigo Maximiliano Arboleya encontraba que “el odio feroz a la Iglesia es muy superior que el que inspira el capitalismo”, y que tal vez sus miembros tenían en ello alguna responsabilidad.⁴⁸ La

⁴⁷ La determinación de las culturas políticas anticlericales en las que estarían insertos y su atención a la presión desde debajo de sus bases son los argumentos fuertes de Julio de la Cueva, “Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta”, en Javier Drona, Emilio Majuelo (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Univ. Pública Navarra, Pamplona, 2008, pp. 41-68, y también es sugerido por M^a Pilar Salomón, “Ante la cuestión religiosa: laicismo y cultura republicana”, en Manuel Ballarín, José L. Ledesma (eds.), *Avenida de la República*, Cortes de Aragón, Zaragoza, 2007, pp. 123-140. Lo de la legislación “desbordada” procede de Juan M. Barrios Rozúa, *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la Modernidad*, Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 208-249, mientras que las fronteras entre religión y política es de Michael Burleigh, *Earthly Powers. Religion and Politics from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, Londres, 2005.

⁴⁸ Pierre Vilar, *La guerre d'Espagne*, P.U.F., París, 1986, p. 34, y J. Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 28 y 41. Para el periodo republicano, véase Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Alianza, Madrid, 1987; W.J. Callahan, *La Iglesia católica en España*; A. Botti, *Cielo y dinero*; H. Ragner, *La pólvora y el incienso*, pp. 39-64 y, del mismo autor, “La ‘cuestión religiosa’ en la Segunda República”, en J. Drona, E. Majuelo (eds.), *Cuestión religiosa y democracia* pp. 15-40; Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, donde se defiende la tesis del erróneo radicalismo gubernamental.

posición hacia el clero era para una gran parte de la población más importante desde el punto de vista de sus identidades políticas que su posición de clase o su militancia concreta. Y los proyectos emancipadores quedaban asociados a la lucha contra el enemigo clerical y, al menos en la dimensión discursiva, a su eliminación.⁴⁹

En efecto, la intensidad de la identidad anticlerical facilitó la última característica de la cultura política anticlerical: su eventual carácter violento. Los principales ciclos y jalones anticlericales contaron con episodios de agresiones físicas directas contra los símbolos, bienes y miembros de la Iglesia. Los ataques y boicots a la imaginería, edificios y actos ceremoniales religiosos habían estado presentes en esas situaciones de amplia movilización a lo largo del siglo XIX y hasta la primavera de 1936. Los incendios de iglesias y conventos, en particular, habían acompañado a los momentos álgidos de los motines y conflictos anticlericales, como mostrando simbólicamente el poder de la protesta. Y la sangre del clero había corrido en algunas de esas coyunturas. Corrió en el asesinato de 95 eclesiásticos entre 1821 y 1822. Volvió a hacerlo en 138 ocasiones durante los motines y agresiones anti-absolutistas de 1834-35. Corrió en los motines de principios del siglo XX, durante la “Semana Trágica” en la Barcelona de 1909 (80 edificios religiosos incendiados y tres religiosos muertos). Y volvió a hacerlo con graves consecuencias durante la insurrección de Asturias en octubre de 1934, con hasta 34 víctimas del clero. Aunque puede ser objeto de debate inferir de ello que la violencia fuera un elemento definitorio o un “rasgo de cultura estable” del anticlericalismo,⁵⁰ de lo que no cabe duda es que los ataques violentos contra el clero y la Iglesia eran un recurso que,

⁴⁹ D. Castro, “Palabras de fuego”, pp. 216-221, donde se pone énfasis en hasta qué punto las (sub)culturas políticas republicanas incluían un muy agresivo lenguaje contra el clero, por ejemplo en los meses previos a la Guerra Civil, un lenguaje que auguraba lo que podría ocurrir cuando y si el conflicto estallara. Desde una perspectiva más amplia y enfoques diferentes, los discursos y prácticas violentas de esos meses prebélicos son repasados en Eduardo González Calleja, “La dialéctica de las pistolas. La violencia y la fragmentación del poder político durante la Segunda República”, en J. Muñoz, *et al.* (coords.), *Culturas y políticas de la violencia*, pp. 101-146; Fernando del Rey, “Reflexiones sobre la violencia política en la II República”, en Mercedes Gutiérrez, Diego Palacios (eds.), *Conflicto político, democracia y dictadura. Portugal y España en la década de 1930*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 17-97; y R. Cruz, *En el nombre del pueblo*, de donde procede lo de comunidades popular y católica.

⁵⁰ Interpretación que es de autores como José María Sánchez, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, Notre Dame U.P., Indiana, 1987, pp. 47-49, y V. Cárcel Ortí, *La gran persecución*. Para los episodios violentos, véase G. Alonso, “La ciudadanía católica y sus enemigos”, *passim*; J. S. Pérez Garzón. “Curas y liberales”; J.C. Ullman, *La semana trágica*; Eduardo González Calleja, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, CSIC, Madrid, 1998, pp. 324-346.

como realidad o como amenaza, formaba parte ineludible del repertorio de actuaciones de ese movimiento social.

Eso sí, resulta preciso añadir, por un lado, que el anticlericalismo alternó periodos de gran movilización con otros, más longevos, en los que la acción colectiva –y la violencia– dejaban su lugar a la letra impresa, la crítica moral y los cauces políticos normativos. Cabe encontrar así que, en aquellos periodos en los que el clero no aparecía directamente envuelto en las luchas políticas y sociales, la hostilidad contra el mismo no solía traspasar el umbral de la crítica oral y escrita, mientras que adquiría cuerpo de ataques físicos contra bienes y representantes de la Iglesia cuando ésta apostaba por una activa y explícita participación en la cosa pública.⁵¹ Por otro lado, los episodios violentos difieren notablemente entre sí en sus orígenes y protagonistas, corresponden a momentos de ofensivas políticas clericales, en ocasiones también violentas. Y por último, las prácticas de clerofobia violenta surgen en contextos de amplio enfrentamiento político, protesta social e incluso guerra civil –es decir, en el marco de intensas “oportunidades políticas” para la acción colectiva– en los que la lucha y el uso de la violencia no sólo implicaban al clero y a la Iglesia sino a otros muchos actores políticos y sectores sociales.⁵² Implicando a todo tipo de actores políticos, militares y sociales, y teniendo como público y escenario todo un país movilizado por y para una guerra total, la mayor y más espectacular de esas oportunidades, la que situó definitivamente al anticlericalismo español en las páginas de la historia universal, sería la Guerra Civil de 1936-1939.

Religión y anticlericalismo en guerra

Hasta julio de 1936 el anticlericalismo ibérico no era un fenómeno enteramente “excepcional”. No era excepcional su existencia, pues había estado presente también en otros países católicos como Francia, Italia y México. De hecho, el fenómeno anticlerical puede ser definido como inherente al proceso de secularización en países que respondían a un modelo de

⁵¹ D. Castro, “Cultura, política”, p. 96.

⁵² Sobre el ya clásico concepto de *estructura de oportunidades políticas*, véase Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza, Madrid, 1997, [1995]; D. McAdam, J. McCarthy, M. Zald (eds.), *Movimientos sociales*, caps. 1-3; Hanspeter Kriesi, “Political Context and Opportunity”, en D.A. Snow, S.A. Soule, H. Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, pp. 67-90; Charles Tilly, Sidney Tarrow, *Contentious politics*, Paradigm Publishers, Boulder, 2007, cap. 3. Donatella Della Porta ha mostrado las posibilidades heurísticas de su uso en el estudio de la violencia política: *Social movements, political violence, and the state: a comparative analysis of Italy and Germany*, Cambridge U.P., Cambridge, 2007 [1995].

monopolio del catolicismo. No lo eran tampoco sus argumentos y críticas ni su carácter político. Y tampoco lo eran ni su relación con las coyunturas políticas del país ni su eventual intensidad y violencia. La diferencia, respecto a esos otros países, radicaba quizá en su persistencia hasta una década tan poco proclive a soluciones pacíficas como los años treinta del siglo XX. Pero, en tanto que fenómenos contruidos recíprocamente, esa pervivencia del anticlericalismo hispano obedecía fundamentalmente a la del clericalismo. Pospuesta hasta 1930 la crisis del sistema de la Restauración, y con ello el reto de acometer medidas de secularización similares a las conseguidas antes en otros países como Francia, Italia e incluso Portugal, la Iglesia española seguía defendiendo no sólo garantizarse una importante presencia y participación en la cosa pública sino hacerlo desde una posición de monopolio religioso y moral, y ello seguía haciendo de la “cuestión religiosa” uno de los terrenos potencialmente más ariscos de lucha política y cultural.⁵³

Lo que supuso una ruptura radical en la historia del anticlericalismo ibérico, lo que sí fue “excepcional”, fue la oportunidad –o, para ser más precisos, su intensidad– que se abrió el 17 julio de 1936: la guerra civil. Aunque puede parecer obvio, es necesario subrayarlo, en la medida que la tradición historiográfica católica sigue argumentando que el devastador clericio que se inició ese día era la lógica culminación de una supuesta persecución anticlerical anterior⁵⁴: sin la guerra, sin la intensa extensión de las prácticas violentas que provocó, y sin el proceso revolucionario y la atomización del poder que acompañaron desde el principio al conflicto en la zona republicana, esas masacres nunca se hubieran producido. Y, aunque pueda parecer evidente y menos sofisticado, es en esas coordenadas concretas de

⁵³ Manuel Pérez Ledesma, “Anticlericalismo y secularización en España”, en Antonio Morales Moya (ed.), *Las claves de la España del siglo XX: La cultura*, Soc. España Nuevo Milenio, Madrid, 2001, pp. 269-285; Gregorio Alonso, “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, 46 (2003), pp. 137-157. Para otros países, véase Hugh McLeod, *Religion and the people of Western Europe, 1789-1970*, Oxford U.P., Oxford, 1981 y *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Macmillan, Londres, 2000; Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale: XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, París, 2002; René Remond, *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Seuil, París, 1998, la comparación de cuyo modelo de cinco etapas con la España de 1931 es sobradamente significativo; Derek H. Davis (ed.), *Church-State Relations & Religious Liberty in Mexico. Historical & Contemporary Perspectives*, Baylor University, Waco (TX), 2002.

⁵⁴ Vicente Cárcel Ortí, *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 1995, pp. 43-82, además de sus obras ya citadas *La gran persecución* y *Caídos, víctimas y mártires*. La guerra como cesura, en Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Ediciones Rubeo, Valencia, 2008, pp. 246-247, 258.

guerra y revolución, más que en el largo plazo, lo religioso y lo ritual, donde conviene buscar las claves axiales de la violencia anticlerical de 1936 en tanto que fenómeno histórico.

Existe, en primer lugar, un amplio acuerdo entre los historiadores sobre qué inició la oleada homicida que sacudió España entre 1936 y 1939, e incluso después. La cuarteada convivencia de la frágil democracia republicana fue conformando con el paso del tiempo un escenario en el que una guerra distaba de ser inevitable, pero sí más que posible. Pero la violencia masiva de 1936 fue hija de la guerra civil, y ésta fruto del fracaso relativo de la insurrección del 17 de julio. Los ejecutores del “alzamiento” yugularon mediante el mismo las reglas del juego democrático, inauguraron y sancionaron desde arriba una vía abiertamente violenta de intervención política y abocaron a que las armas invadieran sin remisión el espacio de lo público. Sobre todo porque, además, el *putsch* sublevado demostró desde la primera hora una inequívoca y premeditada voluntad aniquiladora del oponente que lo diferenciaba de tantos pronunciamientos habidos en España desde cien años atrás. El terrible cómputo de vidas segadas por el terror militar y de sus apoyos civiles al que ya se aludía más arriba, alrededor de 100.000 durante la guerra y unas 50.000 en los años de posguerra, resultan inequívoca prueba de ello. Y una vez abierta por el golpe y la guerra la caja de Pandora, las prácticas represivas se extendieron inmediatamente también por la zona que quedaba en manos de los republicanos. Sobre todo durante los primeros meses, la guerra vino también allí acompañada por una suerte de lo que, a despecho de lo que tiene de oxímoron, cabría denominar *terror improvisado* que regó de sangre la zona republicana y su no menos imprevista revolución. Ya no era tiempo de debates, luchas y cauces sociales y políticos propios de un tiempo de paz. Muy diferentes lógicas parecían definir la nueva situación desde que sonaran los primeros disparos el 17 de julio de 1936: las dinámicas de la guerra. Las armas invadieron el espacio público, los rivales se convirtieron en enemigos y los mecanismos de inhibición ante la violencia se diluyeron. Y, al igual que en el bando sublevado, las lógicas bélicas convirtieron la zona republicana en escenario de una carnicería que los conflictos y polarización previos nunca habrían generado por sí solos. En ese contexto, los casi 7.000 religiosos asesinados hacen del clero la institución y segmento poblacional más intensamente hostigado. Sin embargo, no puede tampoco soslayarse que casi otras 50.000 personas fueron asimismo ejecutadas en la zona republicana, a menudo junto a sacerdotes, seminaristas y monjes.⁵⁵ Dicho de otro modo, la ira anticlerical no era una formar aislada de violencia. Los

⁵⁵ En el caso de las mayores matanzas que tuvieron lugar en la zona republicana, las de Paracuellos y Torrejón, alrededor de 222 clérigos fueron fusilados hombro con hombro con un mínimo de dos millares de seglares entre noviembre y primeros de diciembre de 1936. En Barcelona, Valencia y

miembros de la Iglesia eran un grupo particularmente perseguido, pero lo eran en el marco de una oleada de violencia que, sumando la sangre que corrió en ambas retaguardias, implicó durante la guerra casi 150.000 víctimas no religiosas y cuyas muertes no parecían responder o remitir a la dimensión religiosa del enfrentamiento.

En segundo lugar, algunas descripciones y análisis de la violencia anticlerical en clave “religiosa” pueden conducir a la conclusión de que el clericio fue un fenómeno protagonizado por masas espontáneas y grupos “incontrolados”, y que se desarrolló de modo uniforme en toda la zona republicana y a lo largo de toda la guerra –o al menos esos análisis no son capaces de interpretar las variaciones temporales y regionales. Sin embargo, a pesar de su intensidad, esa violencia clericida no fue homogénea en el tiempo ni en el espacio, y tanto su cronología como su geografía revelan de hecho su estrecha relación con su contexto bélico y político. Como se apuntaba más arriba, la persecución se concentró principalmente en las primeras semanas de la guerra, y fue más intensa en regiones como Aragón y Cataluña. A menudo, esto ha sido interpretado como una prueba del protagonismo que habrían tenido en la violencia anticlerical los anarquistas, puesto que fue en esos primeros meses de la guerra y en concreto en esas dos regiones cuando y donde mayor fue la presencia de las organizaciones anarcosindicalistas CNT y FAI. De igual modo, la concentración cronológica en las primeras semanas ha servido también para aplicar de modo particular a la violencia anticlerical la imagen impresionista, incluso romántica y a nuestro juicio insostenible que se sitúa en el núcleo narrativo último de buena parte de los relatos sobre el conjunto de las formas de violencia que tuvieron por escenario la zona republicana: la imagen de una violencia surgida de modo “espontáneo” y ejercida sea por unas masas que obedecerían a sus instintos y pasiones, sea por unos oscuros y poco menos que fantasmagóricos “incontrolados”.⁵⁶

Lo menos que se puede decir al respecto de ese cuadro es que, también en lo relativo al clericio, simplifica notablemente una realidad mucho más compleja. Por una parte, eran muchos los que apoyaban, aplaudían e incluso demandaban quemar las iglesias y acabar con

tantos otros lugares, los milicianos “cazaban” a religiosos y “burgueses” al mismo tiempo. Son centenares los casos en las áreas rurales donde las primeras víctimas eran los considerados “símbolos” del viejo orden: sacerdotes, propietarios ricos y, cuando los había, militares y guardias civiles sublevados.

⁵⁶ Véase, para un primer análisis crítico de ese esquema, José L. Ledesma, “El 1936 más opaco: las violencias en la zona republicana durante la guerra civil y sus narrativas”, *Historia Social*, 58 (2007), pp. 151-168, y Eduardo González Calleja, José L. Ledesma, “Conflictividad y violencia sociopolítica en la España de la primera mitad del siglo XX”, en Encarna Nicolás, Carmen González (eds.), *Ayeres en discusión. Temas clave de Historia Contemporánea Hoy*, Editum, Murcia, 2009 (en prensa).

los curas, sobre todo en los primeros momentos de la revolución. Pero una lectura crítica de las fuentes muestra que, en la inmensa mayoría de los casos, quienes incendiaban las iglesias y disparaban contra el clero no eran multitudes incontroladas y anónimas. Eran más bien grupos reducidos compuestos por miembros de los nuevos poderes revolucionarios, militantes locales de las organizaciones sindicales y políticas y, sobre todo, milicianos voluntarios relacionados con esas mismas organizaciones y a los que por tanto cabe suponer al menos una mínima conciencia política. E incluso, aunque conviene no convertir en norma lo que más bien parece excepción, en algunos casos seguían en sus actuaciones órdenes concretas y decisiones tomadas previamente, como la que según una fuente reunió a una veintena de “capitostes” del anarquismo barcelonés y decidió que, si estallaba el golpe militar, sería prioritario asaltar las iglesias y matar si fuera preciso a los clérigos.⁵⁷ Por otra parte, el protagonismo de los anarquistas en la “caza del cura” requiere asimismo alguna matización. Resultaría casi ridículo negar que un rotundo anticlericalismo formaba parte del ideario anarquista desde el siglo XIX, que su crítica de la Iglesia era quizá más feroz que en otros grupos revolucionarios, y que en los escritos y prensa del mundo libertario español –antes de y durante la guerra– se encuentran buena parte de los más implacables mensajes sobre la necesidad de acabar con el clero. En consecuencia, la persecución del clero fue implacable en las regiones donde las armas y el poder estaban en manos de las milicias de la CNT y FAI, y sus militantes y milicianos se distinguieron a menudo por la demanda de “limpieza” anticlerical allí donde competían por el poder con otras organizaciones, caso entre otros de Vizcaya. Sin embargo, eso no significaba que ese anticlericalismo procediera del supuesto carácter idealista, milenarista y “religioso” que tradicionalmente se ha otorgado a los anarquistas españoles. Tópicos al margen, el anarquismo ibérico era a la altura de 1936 un movimiento social moderno cuyo principal baluarte era un poderoso sindicato anarcosindicalista y que tenía sus principales bases sociales no tanto en las zonas agrarias latifundistas cuanto precisamente en las áreas más industrializadas del país, en particular Cataluña.⁵⁸ Y tampoco significa que los libertarios estuvieran solos en ese furibundo anticlericalismo. Como ya se ha sugerido, éste era

⁵⁷ M. Mir, *Diario de un pistolero*, pp. 56-57 y 174-176.

⁵⁸ Chris Ealham, *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Alianza, Madrid, 2005 [2005]; Susanna Tavera, “La historia del anarquismo español: una encrucijada interpretativa nueva”, *Ayer*, 45 (2002), pp. 13-37; Javier Paniagua, “Otra vuelta de tuerca: Las interpretaciones sobre el arraigo del anarquismo en España. ¿Sigue la polémica?”, *Germinal*, 1 (2006), pp. 5-21. Como se sabe, la naturaleza milenarista y mesiánica del anarquismo español fue un argumento caro a testigos contemporáneos e historiadores extranjeros, caso de los célebres Gerald Brenan o Eric J. Hobsbawm. Véase Martha G. Duncan, “Spanish Anarchism Refracted: Theme and Image in the Millenarian and Revisionist Literature”, *Journal of Contemporary History*, 23, 3 (1988), pp. 323-346.

ampliamente compartido por el resto de “familias” obreristas y republicanas de España, hasta el punto de que era uno de los más evidentes rasgos de identidad de las organizaciones y culturas políticas de la izquierda política y sindical. Llegada la guerra, fue por eso mismo también uno de los principales signos de lo que fue siendo denominado “antifascismo”. No en vano, la evidencia empírica aporta la prueba final: la violencia contra el clero fue también intensa en otras regiones donde el movimiento anarcosindicalista competía con otras fuerzas antifascistas –como Valencia y Madrid– y también allí donde la hegemonía correspondía a socialistas, comunistas y republicanos –Castilla La Mancha y en buena medida Cantabria–.⁵⁹

La explicación para las variaciones geográficas y temporales debería buscarse por tanto en otro lugar. De acuerdo con nuestro análisis, y de nuevo eso nos desvía de lo religioso-cultural, se encuentra en la situación del poder en la retaguardia republicana. Lo que hizo posible que estallara la violencia fue la situación de fragmentación del poder y del uso de las armas que se abrió con el inicio de la Guerra Civil. Y como esa situación tampoco fue homogénea ni temporal ni especialmente, tampoco lo fue el uso de la violencia. Existe una significativa relación entre la explosión centrífuga del poder y la intensidad que adquirieron las prácticas represivas, algo que es coherente con el argumento, de largo recorrido en la teoría política y el Derecho, según el cual una de las funciones nucleares del poder es la gestión y administración de la justicia y la violencia. La información disponible muestra que es el grado de la dispersión del poder al inicio de la guerra, primero, y después el progresivo proceso de su centralización –en ambos casos con sus variantes regionales y locales– lo que definió en realidad las distintas fases y diferencias regionales de la violencia “roja”. Es por ello por lo que la parte del león de la violencia se produjo en verano y primer tramo del otoño de 1936, que es cuando, a partir de la sublevación, el colapso del Estado y la consiguiente atomización del poder eran mayores e incluso, en algunas áreas, casi totales. Lo que se denominaba entonces “limpieza” era casi universalmente dirigida por poderes locales armados, y el elevado número de los mismos tendía a originar situaciones de arbitrariedad y competencia por la gestión de la violencia entre poderes locales y supra-locales, militares y civiles, políticos y sindicales, republicanos y revolucionarios. El resultado de esas situaciones, dirimidas en un contexto de guerra, omnipresencia de las armas y difuminación de los tradicionales mecanismos de representación política, sería el incremento de los episodios represivos. Episodios que para los diferentes poderes eran no sólo un modo de controlar

⁵⁹ Un similar argumento, en M. Delgado, *La ira sagrada*, pp. 34-35, y uno contrario, en J. Albertí, *La Iglesia en llamas*, pp. 237-254.

territorios y poblaciones, sino también actos fundacionales que les otorgaban una difusa legitimidad y una manera de establecer espacios de poder y de participar en la naciente revolución.⁶⁰ Por la misma razón, los actos represivos tendieron a decrecer por doquier a medida que el Estado republicano, o antes que él algunos organismos regionales, fueron unificando los instrumentos del poder y recuperando el monopolio de la coerción.⁶¹ Ese mismo argumento sería determinante para entender el alcance regional de la violencia revolucionaria. Si la aparición de ésta a escala nacional había sido posible por la fragmentación del Estado, su distribución en las distintas áreas de la retaguardia republicana obedecía al grado y duración de esa misma situación en cada una de ellas.⁶²

Para lo que aquí interesa, lo relevante es que las mismas coordenadas que explican la variación temporal y geográfica del conjunto de las violencias desatadas en la zona republicana son las que determinan ese capítulo particular que es la persecución del clero, puesto que ambas guardan notables similitudes en términos tanto temporales como espaciales. Como ya viéramos antes, las masacres de religiosos se concentrarían de modo abrumador en el verano de 1936, de modo que aproximadamente la mitad de las víctimas religiosas fueron asesinadas durante las primeras seis semanas de la guerra; su número se reduce drásticamente en otoño, con la notable excepción de Madrid, lo mismo que en el caso de otros grupos sociales, a causa de las “sacas” masivas de Paracuellos. Y después de 1936, y en particular tras el último asalto a los barcos-prisión de Bilbao, a comienzos de enero de 1937, pasan a ser únicamente episódicas.

⁶⁰ José L. Ledesma, “La ‘santa ira popular’ del 36: la violencia en guerra civil y revolución, entre cultura y política”, en J. Muñoz, J.L. Ledesma, J. Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia*, pp. 147-192. Cabe encontrar pistas para algunos de esos argumentos, aplicadas a otros contextos, en Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringheri, Turín, 1991 y Alain Brossat, *Libération, fête folle. 6 juin 44 – 8 mai 45: mythes et rites ou le grand théâtre des passions populaires*, Autrement, París, 1994.

⁶¹ Los datos revelan que julio, agosto y septiembre de 1936 fueron en casi todas las regiones republicanas los meses más sangrientos de toda la guerra, que más de la mitad de las ejecuciones tuvieron lugar durante los primeros tres meses de la contienda, y que el porcentaje de las mismas supera el 80% si contabilizamos hasta finales de ese mismo año.

⁶² Un muy similar esquema interpretativo de la cuestión aparece en el interesante texto de Francisco Herreros, Henar Criado, “Pre-emptive or Arbitrary: Two Forms of Lethal Violence in a Civil War”, *Journal of Conflict Resolution*, 53 (2009), pp. 419-445, por más que no sea ajeno a esa costumbre de una parte de la politología que consiste en utilizar los estudios históricos como meros proveedores de datos en bruto y en no detenerse ni a citar las hipótesis, análisis y conclusiones con que los historiadores acompañan esos sus datos.

Algo similar ocurre con la geografía del clericidio. La equivalencia no puede ser en este aspecto sino tentativa y desde luego en absoluto perfecta, pero si parece resultar lo suficientemente significativa como para abrir una posible línea de análisis. En términos absolutos, las regiones donde hay un mayor número de víctimas religiosas son también aquellas donde, por ser las más pobladas, la violencia en general se llevó por delante más vidas: Madrid, Cataluña y Valencia. Pero si prestamos atención a la violencia en términos relativos –la relación entre víctimas y población total–, el panorama es revelador. La mitad oriental de Aragón, que es la zona de la retaguardia republicana donde la desaparición del Estado y la atomización del poder fueron más intensas, es la que registró una violencia “antifascista” más intensa, que alcanzó en algunas comarcas a más del 10 % de la población.⁶³ Sólo algunas áreas del occidente y sur de Cataluña, y el tercio sudoriental de Toledo muestran cotas de intensidad represiva similares e incluso en alguna ocasión superiores. Y niveles menores, pero también altos, cabe encontrar en otras áreas de Castilla La Mancha y en Málaga. Significativamente, la diócesis más castigada por la violencia anticlerical se encuentra en Aragón (Barbastro); la segunda y tercera se encuentran en la Cataluña occidental y meridional (Lleida y Tortosa); y de las otras cinco más castigadas, tres están en Castilla La Mancha –incluida Toledo– y otra es la de Málaga. Algo similar cabría decir en el otro extremo de las estadísticas. El menor impacto del conjunto de la violencia practicada por los republicanos se encuentra en áreas del sudeste peninsular como Almería y Murcia, donde las autoridades republicanas habían logrado salvar los muebles y evitar el colapso del poder estatal, y en Vizcaya, donde a ello se sumaba la sustitución del Estado por un gobierno autónomo. Ambas áreas están asimismo entre las que presentan los menores porcentajes de clero asesinado.

Y finalmente, en tercer lugar, hay razones para considerar que tampoco lo que convirtió a los religiosos en blancos particularmente perseguidos remitía en última instancia de modo principal a la esfera de lo sagrado. En realidad, la clave última tampoco procedía del propio contexto de guerra civil y de las dinámicas y lógicas de violencia que estos conflictos generan. En este caso se impone atender antes que nada al rol público que los eclesiásticos desempeñaban, o más exactamente al que se consideraba que desempeñaban, en tanto que representantes de la Iglesia. Hoy resulta evidente que las víctimas eclesiásticas fueron chivos expiatorios y sujetos pacientes de una salvaje persecución a todas luces desproporcionada en

⁶³ José L. Ledesma, *Los días de llamas de la revolución. Violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra civil*, I.F.C., Zaragoza, 2004; Ester Casanova, *La violencia en la retaguardia republicana de Teruel durante la guerra civil*, I.E.T., Teruel, 2007.

relación con el peligro directo que podían representar en términos militares y políticos. Pero, y sin que ello suponga acercarse siquiera a contemplar con la menor simpatía aquellos convencimientos, no puede ser sino empobrecedor para el análisis soslayar hasta qué punto estaba extendida entre quienes apoyaban al bando republicano la idea que vomita un texto reproducido más de una vez: “ellos se lo buscaron”. El clero había sido “promotor decisivo de la exhibición fascista” y “no sólo provocó la erupción de los galones, sino que los pagó, la bendijo y la difundió”. Habían caído “en la baja política, y por eso no pueden salvarse de la ira popular”.⁶⁴

Se hace por tanto necesario atender a la dimensión social y política de esta historia. Con ello no se defiende aquí que haya que regresar a interpretaciones simplistas desde un concepto estrecho de la historia política, ni que la violencia anticlerical deba ser entendida como el inmediato y automático resultado de la secular asociación de la Iglesia católica con las clases dominantes y el conservadurismo político. Del mismo modo, no parece adecuado concluir que la guerra civil fuera un mero decorado de fondo. La contienda aportó las armas, la universalización de la categoría de “enemigo” y la banalización de la muerte sin las cuales el anticlericalismo –o, más exactamente, el conflicto entre clericalismo y anticlericales– habría seguido siendo únicamente una más de las líneas de fractura de la sociedad española de las primeras décadas del siglo XX. Ahora bien, tampoco es aconsejable soslayar el hecho de que la función que desempeñaba la muerte de un sacerdote o un religioso en términos militares y de control armado de un territorio resulta cuando menos discutible. Y tampoco parece posible interpretar esas muertes, al contrario que la represión sufrida por otros sectores sociales, a partir de algunas de las lógicas que generan las guerras fratricidas, como la privatización de la violencia y la resolución de querellas y conflictos locales y personales.⁶⁵ Al contrario que en el caso de otros grupos de víctimas, la muerte de los eclesiásticos no dependía de “negociaciones” y del macabro mecanismo de las denuncias entre actores locales y grupos

⁶⁴ *Tierra y Libertad*, 2/8/1936.

⁶⁵ Algunos trabajos proponen prestar mayor atención al papel desempeñado por las dimensiones individuales y “menos visibles” a la hora de estudiar la Guerra Civil española y sus violencias: Michael Seidman, *A ras de suelo. Historia social de la República durante la guerra civil*, Alianza, Madrid, 2003 [2002]; Gabriele Ranzato, “La guerra civile spagnola nella storia contemporanea della violenza”, en *id.* (dir.), *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boringheri, Turín, 1994, pp. 269-303. Desde un punto de vista general, la apuesta más sólida y sugerente es la de Stathis Kalyvas, *The Logic of Violence in Civil War*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006, cuyos argumentos son aplicados de modo provisional al caso español en Laia Balcells, “Rivalry and Revenge: Violence against Civilians in Conventional Civil Wars”, *International Studies Quarterly*, 53, 3 (2009) (en prensa).

armados foráneos. Se producía por el mero hecho de ser religiosos, y era una especie de exigencia de los grupos armados que parecía obedecer a una “lógica” supra-local y en cierto modo uniformizadora del espacio –en el sentido territorial, político y simbólico del término– de la retaguardia.

De lo que se trata así es de prestar atención, para empezar, a la dimensión simbólica de los ataques iconoclastas y de la muerte de los religiosos. En la zona republicana, la guerra civil se inició indisociablemente unida a un radical proceso revolucionario, que a su vez nació imbuido de sueños igualitarios y de aspiraciones de hacer *tabula rasa* con el orden social anterior. Y como por su intensidad se trataba de una situación absolutamente improvisada, inédita y desconocida, los actores políticos y contemporáneos hubieron de recurrir a símbolos y a sus arsenales culturales para dar sentidos y reconocerse en lo que sucedía y hacían. Aunque es necesario matizar que esos sueños y aspiraciones perdían intensidad a medida que nos alejamos de las minorías más comprometidas en las organizaciones revolucionarias, los albores de la guerra parecían definirse por la necesidad de fundamentar el nuevo orden revolucionario sobre la destrucción del anterior. Desde una lógica que se adentraba en las representaciones de la política en el imaginario colectivo, hay razones para considerar que eso requería unas víctimas propiciatorias con cuya muerte representar y sancionar de un modo inmediato la necesaria “purificación” de la comunidad y del cuerpo social. Y en aquel contexto, ninguna otra institución o grupo social parecía ser simbólicamente tan efectivo como la Iglesia y el clero. Dicho en los términos de la prensa libertaria, y aunque conviene recordar lo que tiene de fuente propagandística que no sólo reflejaba sino que también “construía” la realidad política, la nueva sociedad requería “que inexorablemente desaparezca [...] todo lo viejo que hasta ayer fue eternidad pasada. Nada ha de salvarse”. Y, como el clero era uno de esos lastres del pasado, era necesario “no dejar en pie a ningún *escarabajo* ensotariado” y “arrancar de cuajo todo *germen* incubado por ellos; hay que destruir sin titubeos”. Por eso, se escribía en *Solidaridad Obrera*, “hemos recorrido las zonas rurales *purificándolas* de la *peste* religiosa”.⁶⁶ A falta de otros elementos más sólidos, el ataque directo contra los bienes y representantes de la Iglesia parecía ser una especie de fórmula mágica, el paso conocido más evidente hacia la revolución, la mejor prueba simbólica, o al menos la más inmediata, de que se había comenzado a caminar hacia ella y que no había ya marcha atrás.

⁶⁶ *Boletín del Consejo de Aragón*, 4/12/1936; *Solidaridad Obrera*, 18/10/1936 y 20/8/1936. Las cursivas son nuestras.

Ese protagonismo y eficacia simbólicas tenían que ver con varios factores. Uno de ellos es, huelga decirlo, el papel central que jugaba la Iglesia en el universo cultural de la sociedad ibérica y en la legitimación y reproducción del orden social. Presentes física y simbólicamente en el centro de cada comunidad y en cada festividad, cada rito y cada evento importante de la vida individual y colectiva, atacar a la Iglesia y sus representantes parecía ser un blanco simbólico lógico e incluso necesario al tratar de derribar ese orden. Otro factor era la fácil e inmediata identificación de los espacios e individuos religiosos. Todos, incluso los “forasteros desconocidos” que encendían las teas y disparaban a menudo los gatillos, sabían sin tener que preguntarlo dónde estaban las iglesias y conventos. E igualmente sencillo era buscar e identificar por sus ropas, gestos e incluso modo de hablar a los clérigos y religiosos, sin que fueran necesarias denuncias previas. Se trataba, además, de víctimas particularmente vulnerables: no solían ofrecer ninguna resistencia, y mucho menos armada, tenían dificultades incluso para huir y esconderse y a menudo no procedían de los barrios y pueblos donde ejercían su labor y por tanto no solía haber lazos familiares o afectivos que indujeran a las poblaciones locales a intervenir en su defensa.

Sin embargo, en nuestra interpretación, el principal factor al que hay que prestar atención es a pesar de todo la radical reactivación de la cultura política anticlerical que se produjo en el marco de lucha a muerte abierto por una guerra. La implicación de la propia Iglesia en esa guerra era de primer orden. Desde el principio del conflicto, la mayor parte de la jerarquía eclesiástica española se puso abiertamente del lado de los militares sublevados. Menos de un mes después de estallar la lucha, obispos y otros miembros de la Iglesia aparecían en ceremonias públicas junto a los dirigentes sublevados, empezaban a calificar la guerra como “Cruzada” y sentenciaban que la violencia de los insurrectos se hacía “en beneficio del Orden, la Patria y la Religión”. Y un año después, la mayor parte de los obispos firmaban una “Carta Colectiva” dirigida al “mundo católico” en la que justificaban su apoyo al bando de Franco y pedían lo mismo a los católicos y gobiernos de otros países.⁶⁷

Semejante implicación no ayudó, todo lo contrario, a enfriar los ánimos justicieros de los anticlericales españoles. Ahora bien, la persecución de sacerdotes y religiosos se produjo desde el primer día de la guerra, y por tanto comenzó antes de que la Iglesia apoyara oficialmente el “Alzamiento” y se decantara por el bando “nacional”. A lo que parece, no hacía falta esperar. Por un lado, la actitud de la Iglesia en los meses y años anteriores, reacción a su vez ante las medidas laicizadoras de los gobiernos republicanos, hacía muy evidente para

⁶⁷ Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso*; J. Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 47-170.

todos a qué bando apoyaría. Por otro lado, siendo el litigio social, cultural y político entre clericales y anticlericales uno de los conflictos más recurrentes y centrales a la hora de forjar las líneas de fractura e identidades colectivas durante los años de la Segunda República, a pocos sorprendió que, con las armas de la guerra en la mano, los revolucionarios trataran de resolver de una vez por todas la sempiterna “cuestión religiosa” y que la Iglesia sufriera un castigo rotundo y definitivo. Y por último, aunque no menos importante, todo eso reproducía y a su vez alimentaba la cultura política anticlerical. Durante décadas, el anticlericalismo había señalado a la Iglesia como principal obstáculo para el progreso y la regeneración social, y la había convertido en el rival e incluso enemigo por excelencia. Y, como tales, sus miembros eran depositarios en el imaginario político obrerista y republicano de todo tipo de “faltas”, “traiciones” e incluso elementos deshumanizadores que facilitarían la relativización y desinhibición respecto de su muerte.⁶⁸ Por eso, cuando estalló la guerra y ésta vino acompañada de una revolución cuya intensidad sorprendía a sus propios protagonistas, la Iglesia y sus representantes se convirtieron en la más inmediata representación y baluarte del bando derechista. De ahí que fueran abatidos de forma más inmediata y sistemática que ningún otro grupo político o social, en la medida que ningún otro blanco como el clero suscitaba tanto consenso y menos reparos morales a la hora de ser perseguido.

En realidad, con ello se repetía un patrón presente en innumerables fenómenos de movilización social y política, tanto en tiempos de guerra como de paz, por más que todo contexto bélico no sólo dinamita las relaciones sociales, lógicas e identidades previas, sino que fuerza a improvisar y crea otras de tipo “endógeno” en las que la violencia juega precisamente un papel nuclear.⁶⁹ Por un lado, como indican los estudiosos “culturales” de los movimientos sociales desde una óptica constructivista y vinculada al interaccionismo simbólico, la movilización social se ve determinada y favorecida por la existencia de arraigadas identidades colectivas, que entre otras cosas están conformadas por definiciones comunes del “nosotros” y del rival o enemigo. Y a su vez, la propia movilización puede generar o/y afianzar esa identidad, algo que es particularmente aplicable a un periodo como el

⁶⁸ Entre las imágenes y términos más comunes y recurrentes presentes en el discurso y prensa anticlericales para describir a los sacerdotes y religiosos, estaban los de “traidores” a la Biblia, “miserables”, “hipócritas”, “vagos” y un largo etcétera, pero también otros que implicaban un proceso discursivo de animalización como “cuervos negros”, “ratas” o “escarabajos ensotnados”. Cf. M. Vincent, “The Keys of the kingdom”, pp. 77-79, y D. Castro, “Palabras de fuego”, p. 214.

⁶⁹ S. Kalyvas, *The Logic of Violence*, pp. 22-23, mientras que subrayan las continuidades entre las dinámicas violentas de preguerra y guerra autores como Charles Tilly, *Violencia colectiva*, Hacer, Barcelona, 2007 [2003] y Sidney Tarrow, “Inside Insurgencias: Politics and Violence in an Age of Civil War”, *Perspectives on Politics*, 5, 3 (2007), pp. 587-600.

de la Europa de entreguerras, cuando cabe encontrar una estrecha relación entre las guerras, los asesinatos de poblaciones civiles, y la definición de las identidades políticas.⁷⁰ Y por otro lado, la experiencia histórica de las guerras del siglo XX permite concluir que todas las guerras generan identidades maniqueas y dinámicas de diabolización del enemigo. Sin embargo, eso resulta particularmente acusado cuando la construcción cultural y política del “enemigo” se sirve de arraigadas identidades previas y de significados y estereotipos anteriores sobre un grupo social o humano, máxime si ese grupo es definido en términos de radical alteridad social, política, racial, religiosa y si es incluso “deshumanizado”. En esos casos, los códigos éticos se relajan aún más y dejan de inhibir respecto de la muerte, las identidades pasan a ser “asesinas” y los “odios de guerra” provocan “crímenes de guerra”.⁷¹

Eso es precisamente lo que parece poder encontrarse en el caso del clero en la zona republicana durante Guerra Civil española. Las categorías de “fascista”, “contrarrevolucionario” o incluso “burgués” no estaban definidas de modo suficiente ni su significado era igualmente aceptado por el conjunto de los sectores republicanos. Pero existía un depositario de agravios históricos, un sujeto de mitos negativos y retóricas agresivas, un blanco recurrente en las tradiciones y repertorios de protesta popular. Había un “enemigo” por antonomasia perfectamente “construido” e identificable como tal: la Iglesia y el clero. Porque, si entre los republicanos había una arraigada identidad y una subcultura política comúnmente compartidas, ésa era la del anticlericalismo. Se explica así que la mayor parte de los proyectos emancipadores quedaran asociados a la lucha contra el enemigo clerical y, al menos en la dimensión discursiva, a su eliminación. Y se entendería así que, traída por la guerra la mayor de las coyunturas de enfrentamiento en las que la Iglesia estaba implicada, sus representantes sufrieran la más sistemática persecución. Una persecución que, por su integración en los repertorios de protesta y “guiones” previos de revolucionarios y republicanos, suscitaba

⁷⁰ Una relación de la que el Holocausto sería el ejemplo más extremo, pero no el único: Omer Bartov *Mirrors of Destruction. War, Genocide, and Modern Identity*, Oxford U.P., Oxford, 2000. Para lo anterior, véase D.A. Snow, S.A. Soule, H. Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, esp. caps. 15-19 (pp. 337-457); Jesús Casquette, *Política, cultura y movimientos sociales*, Bakeaz, Bilbao, 1998; Daniel Cefaï, Danny Trom (dirs.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Éd. EHESS, París, 2002.

⁷¹ Philippe Braud, “Violence symbolique, violence physique. Éléments de problématisation”, en Jean Hannoyer (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Karthla/Cermoc, París/Beirut, 1999, pp. 33-45. Cf. asimismo John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, Pantheon Books, Nueva York, 1986; Alexander B. Rossino, *Hitler Strikes Poland: Blitzkrieg, Ideology, and Atrocity*, U.P. of Kansas, Lawrence, 2003. Una visión menos conforme con el rol de la deshumanización racial previa, en Joanna Bourke, “War and violence”, *Thesis Eleven*, 86 (2006), pp. 23-38.

menores reparos éticos y aun mayores consensos. De hecho, parecía representar, al menos en esos albores de la guerra, el más congruente e inmediato signo de afirmación identitaria, un modo radical pero inmediato de participar en la naciente revolución y acaso la más diáfana fuente de legitimidad para los muchos actores políticos violentos que se disputaban la retaguardia. Como sentenciaba una mujer ante el comité local refiriéndose a los clérigos, según lo recogiera una publicación de la posguerra que fue mucho más que un mero martirologio, “pues, ¿qué significa revolución? ¿No habíamos quedado que había que matarlos a todos?”⁷²

La sublevación y el inicio de la guerra implicaron una “explosión” de los márgenes de la política, el cuestionamiento radical de los criterios convencionales de legitimidad y representatividad y la improvisación de una cierta “política sin mediaciones”, o al menos la búsqueda de nuevos tipos de mediación y representación. En ese marco, “el terreno sin duda más sensible” de la política del momento, el que se convirtió en escenario privilegiado de competencia y participación políticas por parte de distintos actores estatales, milicianos, revolucionarios y locales, no era otro que, en palabras del militante del POUM Juan Andrade, el “referente al orden público, es decir, a la estructuración de los organismos de vigilancia, control y represión”.⁷³ No se trataba por tanto únicamente de un recurso tan importante en tiempos de guerra como la gestión de la violencia. Se trataba también de una disputa entre distintos organismos y actores políticos, incluido el Estado republicano, por generar, mantener y consolidar espacios de poder, en la medida que la gestión de aquélla o la respuesta ante la misma eran una fuente fundamental de control y de autoridad políticos.

Y se trataba, asimismo, de una pugna política y discursiva por la definición y contenido que dar al nuevo cuerpo político que habría de surgir de la guerra. Frente a lo que sugirió durante décadas la propaganda franquista, es evidente que el proyecto revolucionario no se reducía a su mera dimensión destructiva. No obstante, la superación de esos mitos no puede hacer soslayar el hecho de que la violencia distaba de ser un elemento marginal o epifenoménico de la vida política en la retaguardia. Que las prácticas violentas –su alcance, objetivos, control y dirección– estaban a menudo integradas en formulaciones ideológicas

⁷² E. A., *Los jesuitas en el Levante rojo. Cataluña y Valencia 1936-1939*, Imprenta-Revista Ibérica, Barcelona, s.d., p. 67.

⁷³ *La Batalla*, 20/2/1937, mientras que la otra cita es de Jaume Barrull, *Violència popular i justícia revolucionaria. El Tribunal Popular de Lleida (1936-1937)*, Pagès, Lleida, 1995, p. 88. El libro que más profundamente ha reflexionado sobre esta cuestión, de hecho casi el único, es François Godicheau, *La Guerre d'Espagne. République et révolution en Catalogne (1936-1939)*, Odile Jacob, París, 2004.

previas, en los debates políticos de la propia guerra e incluso en discursos sobre la naturaleza de la “justicia” republicana o revolucionaria. Surgida en un marco de guerra a muerte y una revolución investida de tonos taumatúrgicos, la violencia era por un lado, para algunos de sus actores y testigos, un compañero de viaje aceptable que no sólo tenía posibles funcionalidades estratégicas, sino que revestía también una cierta “moralidad” y se inscribía en determinados “horizontes de legitimidad”. Y, por otro lado, el alcance y control de esa violencia devino en un elemento central a la hora de definir entre muy distintos proyectos políticos los márgenes del “orden revolucionario” y de la sociedad que se trataba de edificar entre el sonido de los combates y las ruinas de lo anterior. Mientras para algunos actores políticos la violencia era algo que debía ser puesto bajo control estatal, su uso tenía para otros un muy diferente contenido político. Para quienes construyeron más o menos precarios espacios de poder entre las ruinas de lo que el inicio de la guerra había dejado del Estado y la legalidad republicanas, las prácticas violentas representaban una manera directa de desafiar a ese mismo poder central, una fuente alternativa de poder y de representación. Una vía inmediata, incluso, de creación de Derecho, en la medida que podría plantearse como hipótesis si, bajo su apariencia a veces anómica y en todo caso extrajudicial, una violencia como aquella no estaba impugnando precisamente la anterior legalidad y proponiendo la fundación de una justicia, de una codificación legal y de una *política* diferentes.⁷⁴

Y acaso ningún otro caso refleje mejor esa situación que la violencia anticlerical. Durante la primera fase de la guerra, las únicas voces e iniciativas que cuestionaron y se alzaron contra el clerocidio procederían de determinados sectores del Estado republicano, de los gobiernos vasco y catalán y de las organizaciones políticas que los sustentaban. Frente a la práctica ausencia de similares iniciativas al otro lado de las trincheras, es notorio que varios ministros se mostraron abiertamente contrariados por esa oleada clerófoba, así como por el uso propagandístico que los sublevados harían de ella. Lo es también que algunas autoridades,

⁷⁴ Aunque tampoco la que hubo en la España en guerra acabara de corresponder con lo que Walter Benjamin definiera como “violencia divina” o revolucionaria, creadora de un tiempo “mesiánico” en el que se suspende todo derecho y todo poder, resuenan en esta hipótesis los ecos de su “Para una crítica de la violencia”, recogido en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991, así como, entre otros, de las lecturas que de él hacen Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 2002 o Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003. Los conceptos de “moralidad” y “horizontes de legitimidad” proceden de C. Pavone, *Una guerra civil*; Guido Crainz, “La giustizia sommaria in Italia dopo la Seconda guerra mondiale”, en Marcello Flores (dir.), *Storia, verità, giustizia: I crimini nel XX secolo*, Mondadori, Milán, 2001, pp. 162-170, e *id.*, *L'ombra della guerra. Il 1945, l'Italia*, Donzelli, Roma, 2007 (p. 113), donde propone una línea de lectura parecida a la aquí asumida.

tanto del gobierno central como del catalán y el vasco, realizaron ímprobos esfuerzos que alejaron de un escenario cuando menos peligroso a cientos de eclesiásticos, y también de seculares, que podrían haber engrosado las placas de caídos y mártires que inundaron la España de la posguerra. Y lo es, asimismo, que bastante antes de la llegada de Manuel Irujo al Ministerio de Justicia, y todavía más después, la violencia anticlerical estaba prácticamente ausente de la retaguardia y que la Iglesia pudo empezar a reanudar poco a poco sus actividades litúrgicas.

Sin embargo, lo que les movía en esa dirección, acaso con la excepción de los nacionalistas vascos y una parte de los catalanes, parecía no ser sola ni tal vez primeramente convicciones de tipo religioso o humanitario. Por lo que a los demás implicados y a los primeros meses de la contienda se refiere, el valor que hoy merecen tales iniciativas no puede esconder su carácter timorato, o cuando menos palmariamente insuficiente, ante las dimensiones de la masacre clerófoba que se desarrollaba antes sus ojos. De hecho, no faltan argumentos para concluir a posteriori que todo ello delata la gravísima dimisión del gobierno republicano, por acción o por omisión, a la hora de tratar de imponer su autoridad y frenar la matanza, y que esto último no parecía ser para las autoridades la más acuciante de las prioridades de esa primera hora bélica.⁷⁵ Eso sí, y sin que tampoco ello apunte en ninguna dirección exculpatoria ni difumine la autonomía de los individuos respecto de sus marcos políticos y culturales, convendría completar esa reflexión preguntándose hasta qué punto podría ser esperable de los integrantes y resortes de ese gobierno haber actuado de otro modo habida cuenta del lastre que para ello suponían la propia cultura política marcadamente anticlerical de los gobernantes republicanos, las exangües bases de su autoridad a la altura de verano de 1936 y el temor a que la misma se esfumara aún más si, al tratar de poner freno al clericidio, se enajenaban a sus propias bases, ponían en su contra a la calle armada y entregaban del todo el banderín de enganche político que era el anticlericalismo a los poderes y organizaciones revolucionarias que se la disputaban. En realidad, lo que parecía guiar esas escasas y tibias iniciativas, y aquello en lo que coincidían el gobierno central y las autoridades

⁷⁵ Véase el juicio crítico de Alfonso Botti, “Le beatificazioni di oggi e le violenze anticlericali della guerra civile spagnola”, *Il Manifesto*, 28/10/2007. La salvación de cientos de clérigos, a los que se facilitó escondites o pasajes para salir del país, puede seguirse en obras como Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona, 2001; Ruben Doll-Petit, *Els “catalans de Genova”. Història de l'exode i l'adhesió d'una classe dirigent en temps de guerra*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003; o A. Lizarra [Andrés de Irujo], *Los vascos y la República española. Contribución a la historia de la Guerra Civil 1936-1939*, Txalaparta, Pamplona, 2005 [1944].

nacionalistas, era sobre todo el intento de construir espacios de autoridad frente a todos esos contrapoderes mediante la recuperación, control e institucionalización de la violencia de cuya gestión éstos se habían arrogado desde que estallara la guerra.

Mientras tanto, para el resto de los actores estatales, organizaciones políticas, contrapoderes revolucionarios y milicias, se diría que los clérigos no generaban ningún tipo de debate. Al menos durante las primeras semanas, se daba para muchos por sobreentendido que la Iglesia no tenía lugar alguno en el nuevo cuerpo social. Erigidos en supuestos intérpretes de la voluntad popular, agentes políticos de todo el arco político frentepopulista actuaron según un guión, el del anticlericalismo, que en tiempos de guerra se teñía inevitablemente de sangre. Un guión que, por beber de las prácticas del arsenal ritual ibérico y por estar profundamente enraizado en los repertorios de la protesta popular y en las culturas políticas republicanas y obreristas, resultaba perfectamente conocido y aceptado de y por todos y parecía proporcionar no sólo significados inmediatos a la coyuntura bélica, sino también dosis y espacios de autoridad. De hecho, los datos y testimonios que legan aquella primera fase de la guerra sugieren que acabar con la Iglesia y “cazar” a los representantes era, más que la de cualquier otro, una fuente radical pero inmediata de capital político para los muchos actores políticos que se habían hecho visibles en el contexto de “flotación de poder” del inicio de la contienda. Que era, incluso, todo un “acto de moralidad”.⁷⁶

Paradójicamente, una similar lógica política en sentido amplio explicaría que, pasadas las semanas del estío revolucionario, se templaran los ardores clericidas. Con la progresiva conversión de la sublevación de julio y la inicial guerra de columnas en larga guerra civil, las prioridades, estrategias e incluso identidades de la primera hora debieron actualizarse. Por un lado, el reto de la nueva situación supuso para los agentes políticos ligados al “orden republicano” del Estado que brotaran cada vez más sólidas iniciativas encaminadas a frenar la matanza antieclesiástica. Ni que decir tiene que influía en ello la voluntad de combatir la lamentable y desastrosa imagen de una España roja enfangada en sangre cristiana que se estaba difundiendo en cancillerías y redacciones de todo el mundo. Pero influía al menos tanto el hecho de que las dinámicas de la reconstrucción estatal y el necesario afrontar el esfuerzo bélico condujeron a que la maquinaria del Estado central, los gobiernos regionales y los partidos que les apoyaban se lanzaran decididamente a la tarea de ganar y consolidar espacios de autoridad frente al anterior “hervidero” de contrapoderes nacidos del inicial colapso estatal.

⁷⁶ Expresiones, respectivamente, de Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo*, p. 263 y D. Castro, “Cultura, política”, p. 96.

Y como esa política tenía entre sus vectores principales la referida tarea de control e institucionalización de la violencia, se construyó un discurso y una estrategia de control republicano de la violencia frente al anterior reino de los “incontrolados” que acabaron incluyendo incluso a los ataques clericidas. Y por otro lado, el desafío de la nueva situación implicaría cambios asimismo para los actores que defendían la construcción de un “orden revolucionario”, cualesquiera que fueran sus perfiles y contenido. A medida que se alejaba el verano y se perfilaba con todas sus aristas y retos la retaguardia, el urgente y extraordinario poder simbólico y expresivo que tenía la violencia contra el clero se fue difuminando; y paralelamente, así en términos generales como en lo referido a las prácticas violentas, fueron dibujándose en el horizonte otras lógicas y sentidos que se nutrían de la propia experiencia de la guerra y de las luchas de poder entre las distintas familias antifascistas, y en los que el anticlericalismo y la identificación del clero como enemigo a batir desempeñaban un papel cada vez menos protagonista.

Conclusiones

En el marco de las prácticas violentas desencadenadas durante la Guerra Civil española de 1936-1939, la persecución sufrida por la Iglesia y el clero es un fenómeno harto particular. Ninguna otra institución o grupo social sufrió una violencia tan sistemática, que en algunas áreas concretas adquirió características de auténtico exterminio. Investigar las razones de esa particular intensidad desafía los enfoques más descriptivos y de la historia política tradicional, y tanto esa intensidad como la aparente falta de sentido de la persecución en términos bélicos obliga a incorporar a la explicación otras dimensiones de estudio.

En ese marco, a partir de la mirada antropológica se han propuesto vías de análisis que inciden particularmente en la dimensión religiosa y que tienen el mérito de introducir enfoques simbólicos, culturales y del largo plazo para abordar el fenómeno. Sin embargo, la apuesta interpretativa aquí defendida subraya que lo que explica en última instancia la intensidad de la violencia clerófoba no apuntaba a la esfera de lo religioso, o al menos no desde un concepto estrecho del término. Lo que lo explica es la confluencia de un contexto de guerra civil “total”, por un lado, y por otro el hecho de que el anticlericalismo español persistía como subcultura política mayoritaria entre las fuerzas revolucionarias y republicanas y ofrecía una nítida y enraizada concepción del clero como enemigo por antonomasia. La intensidad de la construcción discursiva de ese enemigo clerical posibilitó que el clero se

convirtiera en símbolo y en el primer blanco de la violencia que inauguraron los revolucionarios en respuesta a la desplegada por los sublevados.

Esta apuesta implica, por una parte, que, al margen de su carácter aberrante, brutal y desde luego desproporcionado, la violencia anticlerical era de algún modo una manifestación tristemente congruente tanto con la intensidad de la crisis social de 1936, como con la identidad política anticlerical y los repertorios de protesta existentes en la España de los años treinta del siglo pasado. Acaso ningún testigo de aquellos hechos lo dijera de modo tan contundente como un periodista polaco que, a pesar de ser católico y conservador, sentenciaba que “la revolución popular hacía bien en dejarse guiar por sus instintos cuando dirigió toda su fuerza contra la Iglesia [...], porque al atacar a la Iglesia la revolución estaba haciendo frente a la principal baza moral que se interponía en su camino”.⁷⁷ Desde ese punto de vista, la cruel persecución del clero no era enteramente ciega. Como los amotinados y rebeldes de otras latitudes históricas, los anticlericales se movían a partir de determinadas tradiciones políticas y morales que hacían a sus ojos legítimo e incluso necesario el recurso a la violencia, y elegían acciones y objetivos coherentes con esas tradiciones y repertorios.⁷⁸ De hecho, seguir esas tradiciones y repertorios tenía asimismo la función de dar sentidos conocidos y ofrecer puntos de referencia para un tiempo tan inédito como el abierto por la guerra civil en verano de 1936.

Y por otra parte, la apuesta implica asimismo que, al menos en lo que se refiere a la violencia anticlerical, es insoslayable remitir a categorías políticas, o cuando menos completar con ellas las coordinadas bélicas y religiosas del fenómeno. La persecución clerófoba no se dirigía contra la religión en sí misma, sino contra la específica institución que era la Iglesia católica española, que el anticlericalismo concebía como obstáculo social y político. Desde ese punto de vista, esta violencia que tenía lugar en precisos contextos políticos como la guerra, pero no fuera de ellos, no sería una prueba del supuesto fanatismo y atraso de la sociedad española comparable al maltrato de los animales en las festividades populares, ni tampoco una mera respuesta a las presiones del ritualismo religioso o la represión sexual colectiva. Era más bien la manifestación extrema de un movimiento social y político –el anticlericalismo– que

⁷⁷ Ksawery Pruszyński, *En la España roja*, Alba, Barcelona, 2007 [1937], p. 58.

⁷⁸ George Rudé, *La multitud en la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1989 [1964]; Nathalie Z. Davis, “The Rites of Violence”, en *Society and Culture in Early Modern France*, Duckworth, Londres, 1975, pp. 152-187; E.P. Thompson, *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995 [1991], caps. 4-5; Jim C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale UP, 1985.

acompañó al proceso de secularización en parte de Europa y que incluso puede ser considerado de algún modo como “un elemento de modernización de la sociedad”.⁷⁹

Nada de ello significa minusvalorar el papel de lo religioso en la guerra civil ni en sus violencias. Una de las principales líneas de fractura que determinaron esa guerra –sus orígenes, alineamientos, e incluso dimensión internacional– fue precisamente lo que se conocía como “cuestión religiosa”. Más aún, argumentos no faltan para considerar que la implicación de lo sagrado en la guerra fue una de las razones principales que explican la extrema intensidad del conflicto y del conjunto de las violencias que tuvieron lugar en la guerra civil. La implicación política de la Iglesia antes de la guerra y su completo apoyo al bando sublevado y luego franquista durante la guerra condujeron a una representación del conflicto en términos de combate moral y maniqueo, cuando no de “guerra santa”, lo que favoreció a su vez que los republicanos emplearan parecidos términos y discursos de carácter trascendental para definir el nuevo orden revolucionario. Todo ello sacralizó de algún modo la lucha, catalizó el binomio amigo-enemigo, legitimó el uso la violencia y la revistió del inenmiendo principio de lo absoluto.⁸⁰ Los casi siete millares de eclesiásticos asesinados serían las más evidentes víctimas de ese proceso. Pero en realidad, todas las formas de violencia desplegadas en las dos retaguardias se vieron influidas, e intensificadas, por esa trascendentalización de la violencia, tanto en el bando republicano como en la zona franquista, donde los actores violentos se beneficiaron de la cobertura ideológica de la Iglesia, que otorgó al conflicto el nombre de “Cruzada”.⁸¹ Ahora bien, eso no implica necesariamente que la

⁷⁹ M. Pérez Ledesma, “Studies on Anticlericalism”, p. 251, y E. La Parra, M. Suárez Cortina, “Introducción”, en *id.* (eds.), *El anticlericalismo español*, p. 13.

⁸⁰ Para un argumento similar aplicado a las revoluciones francesa y rusa, véase Arno J. Mayer, *Le Furies: Violence, vengeance, terreur aux temps de la révolution française et de la révolution russe*, Fayard, París 2002 [2000], pp. 22-24, 125-145 y 351-408; y Jean-Clément Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Seuil, París, 2006, v.gr. pp. 103ss. Sobre la lectura en clave de “guerra santa”, cf. Mary Vincent, “The Spanish Civil War as a War of Religion”, y “The Spanish Civil War as a Religious Conflict”, en Noël Valis (ed.), *Teaching Representations of the Spanish Civil War*, The Modern Language Association of America, New York, 2007, pp. 54-62. A estas y otras cuestiones anejas se refiere una amplia literatura que se interroga desde distintos enfoques sobre el papel de los credos e instituciones de tipo religioso no sólo como causantes de los conflictos modernos, sino como detonadores de sus manifestaciones violentas. Cf., entre otros muchos títulos, J. Harold Ellens (ed.), *The Destructive Power of Religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Praeger, Westport (CT), 2003, 4 vols.; Philip Broadhead, Damien Keown (ed.), *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and the Resolution of Religious Conflicts*, I.B. Tauris, Londres, 2007; James K. Wellman, Jr. (ed.), *Belief and Bloodshed. Religion and Violence across Time and Tradition*, Rowman & Littlefield, Nueva York, 2007.

⁸¹ J. Casanova, *La Iglesia de Franco*.

religión se convirtiera en referente principal de la guerra o de la violencia. En pleno proceso de secularización social y cultural, la religión llevaba mucho tiempo siendo llevada al terreno de la política, ésta incorporó consiguientemente categorías religiosas, y el resultado de mezclar esa situación con la coyuntura de una guerra civil “total” como la desencadenada en España en el verano de 1936 fue explosivo.