

## **La cuestión religiosa en la ciudad de Toledo (1898-1913). Clericales y anticlericales ante el espejo<sup>1</sup>**

### **Religious conflict in Toledo (1898-1913). Clericals and anti-clericals before the mirror**

Enrique Ramírez Rodríguez  
Universidad de Castilla-La Mancha

Fecha de recepción: 21.11.2011  
Fecha de aceptación: 08.02.2012

#### **RESUMEN**

El objetivo de este artículo es analizar el proceso de formación de dos identidades colectivas, la clerical y la anticlerical, como factor clave de la movilización que en torno a la cuestión religiosa surgió entre 1898 y 1913. Para ello nos serviremos del caso de la ciudad de Toledo donde, de manera análoga a lo ocurrido en el resto de país, ambas identidades entraron en conflicto en este periodo.

El soporte metodológico se basa en la teoría de las identidades colectivas definida por Alberto Melucci y Sidney Tarrow. De acuerdo con ésta, el origen de todo movimiento social es la generación de una identidad colectiva en la que varios individuos generan definiciones y percepciones del mundo que les rodea. Dicha identidad se desarrolla a través de acciones colectivas, cuya forma, frecuencia e intensidad viene condicionada tanto por la coyuntura -lo que ellos llaman oportunidades políticas- como por la acción de un antagonista, una alteridad con la que interactúan, que bien puede ser otro colectivo o un poder político.

**PALABRAS CLAVE:** Clericalismo, anticlericalismo, identidad colectiva, movimientos sociales, Toledo

#### **ABSTRACT**

The aim of this article is analyzing the process of formation of the clerical and anti-clerical collective identities. Both of them were determining factors of the mobilization in religious conflict in

---

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de la investigación titulada *Clericales y anticlericales: dos identidades en conflicto. Toledo 1898-1914*, que bajo la dirección del doctor Julio de la Cueva Merino se presentó en la Universidad de Castilla-La Mancha para la obtención del DEA, en noviembre de 2011. Todos los entrecomillados que aparecen a lo largo del artículo proceden de citas textuales extraídas de las cabeceras de prensa toledanas utilizadas como fuentes.

Spain between 1898 and 1913. The city of Toledo has been researched as an example of the clash between those identities in the country.

The methodology is based on the theory of collective identities defined by Alberto Melucci and Sidney Tarrow. According to this, social movements base on collective identities in which a number of individuals construct shared definitions and perceptions of their environment. Collective identity also defines the capacity for autonomous actions within a system of opportunities and constraints. Definitions and actions are not linear but produced by the interaction and opposition of another identity or political structure.

**KEY WORDS:** Clericalism, anti-clericalism, collective identity, social movements, Toledo

El estudio del conflicto clerical-anticlerical durante el periodo intersecular en la ciudad de Toledo supone un doble desafío. En primer lugar, significa enfrentarse a la tradicional imagen que acompaña a Toledo como una ciudad dormida, considerada relicario y monumento del catolicismo español. La tradición romántica creó la imagen de una ciudad utópica, anacrónica, realidad viva de un pasado histórico idealizado. Estas visiones se vieron complementadas por la literatura realista, que transmitió la visión de una urbe decadente, atrasada y levítica, lastrada por el peso histórico de la Iglesia y dominada por la pasividad política. Es así como Pío Baroja proyectó su percepción de la ciudad a través del teniente Arévalo, personaje de su novela *Camino de perfección*, quien

(...)no veía en Toledo más que una ciudad aburrida, una de las muchas capitales de provincia española donde no se puede vivir. El pedagogo la llamaba la ciudad de la muerte: era el título que, según él, mejor cuadraba a Toledo<sup>2</sup>.

Los cronistas locales decimonónicos como Antonio Martín Gamero o Sixto Ramón Parro contribuyeron a la perpetuación y difusión de esta imagen de la ciudad, que interiorizó la idealización del tan traído y llevado esplendoroso pasado toledano, produciéndose una natural asimilación de los argumentos pesimistas en la interpretación de la situación del Toledo finisecular<sup>3</sup>.

En segundo lugar, supone abordar un tema inédito en la historiografía local, regional y nacional, pues no existen referencias al mismo en ninguna de las obras que han tratado este tema. Este vacío historiográfico se manifiesta claramente en la cartografía que del conflicto en este periodo hacen José Andrés-Gallego y Antón Pazos, donde se resalta la reducida presencia de las ciudades del interior peninsular<sup>4</sup>. La explicación habría que buscarla en la ausencia de estudios locales, lo que contribuye a presentar una imagen parcial de la cuestión, por lo que se hace necesario reivindicar la historia local como clave para un mejor conocimiento de la historia nacional.

2 P. Baroja, *Camino de perfección*, Madrid, Caro Raggio, 1993 (original de 1902), p. 175.

3 Un análisis más pormenorizado de las imágenes y visiones sobre la ciudad de Toledo en F. Martínez Gil, *La invención de Toledo. Identidad e imágenes históricas de una ciudad*, Toledo, Antonio Pareja-Editor, 2001. Esta imagen ha sido revisada en clave de normalidad en las obras de L. Crespo Jiménez, *Trato, diversión y rezo. Sociabilidad y ocio en Toledo (1887-1914)*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 2008, pp. 27-35; y R. Villena Espinosa, *Anselmo Lorenzo (1841-1914). El proletario militante*, Ciudad Real, Almud, 2009, pp. 9-37.

4 Cartografía de las "Principales algaradas anticlericales 1899-1906" en J. Andrés-Gallego y A. M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea, I. 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 293.

En el caso de Toledo, la inexistencia de graves algaradas al estilo de otras ciudades españolas quizás haya contribuido al olvido de esta cuestión por la historiografía local. Esto, sin embargo, supone una visión del conflicto reducida a sus episodios más violentos, con lo que se introduce un matiz sesgado del movimiento anticlerical. En la dialéctica entre clericalismo y anticlericalismo, cada uno de los contendientes ha presentado una imagen deformada de su adversario con el ánimo de desacreditarlo, por lo que este reduccionismo supone adoptar una perspectiva interesada. Además, no puede sin más extrapolarse el movimiento anticlerical de una ciudad a otra sin matices contextuales. En este sentido, el conflicto que se produjo en la ciudad de Toledo tuvo sus características propias, pero también generales, compartidas por las ciudades de su mismo ámbito, y en el marco del desarrollo del conflicto en España.

### **1. La perspectiva dialéctica en la construcción cultural de las identidades en conflicto**

Clericalismo y anticlericalismo son dos fenómenos dialécticamente relacionados, de tal manera que no es posible definir uno sin aludir a su contrario. Siguiendo a Julio de la Cueva, podemos englobar ambos conceptos en una única definición: el anticlericalismo es una actitud, que en determinados momentos deviene en militancia activa, de oposición y combate contra el clericalismo; entendido éste, a su vez, como la línea de actuación histórica de sectores eclesiásticos y seculares encaminada a implantar o mantener, a través de diversos instrumentos -políticos, culturales, económicos o sociales-, y desde una posición de privilegio y de intolerancia hacia otras ofertas, su control ideológico sobre una sociedad civil secular o en trance de secularización y, por tanto, basada sobre unos presupuestos no necesariamente coincidentes con los propugnados por tal iglesia<sup>5</sup>. En este último punto, el anticlericalismo hemos de entenderlo también en sentido positivo como la propuesta de un modelo de sociedad secularizada, de carácter plural, concretado en diferentes proyectos.

A pesar del carácter universal de tal definición, el anticlericalismo se circunscribe fundamentalmente al contexto de las sociedades mayoritariamente católicas, pues en ellas se ha producido una más perfecta simbiosis entre el poder político y el religioso a lo largo de la historia. La existencia de un poder eclesiástico que participa, directa o indirectamente, en el gobierno de un país, y que posee importantes instrumentos de control ideológico sobre la sociedad -en una palabra, el clericalismo-, es condición necesaria para el surgimiento del anticlericalismo como respuesta ante tal situación<sup>6</sup>.

El retroceso en la pertinencia social de la religión puede producirse bien por efecto de la propia dinámica social, bien por el resultado de un conflicto de carácter político entre fuerzas diversas en torno al papel de la religión en un contexto de cambios sociales. En este último caso, más que de secularización, hablaríamos de laicización, en tanto que aquélla adquiere un carácter conflictivo, tal y como han defendido autores como Jean Baubérot. Desde una perspectiva histórica, el proceso de secularización en España se produjo de manera conflictiva, pues la reacción de la Iglesia fue la defensa beligerante de su posición

5 J. de la Cueva Merino, "La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española", en G. Rueda (ed.), *Doce estudios de historiografía contemporánea*, Santander, Universidad de Cantabria, Servicio de Publicaciones, 1991, pp. 124-125.

6 J. Lalouette distingue tres variantes de anticlericalismo, que pueden coexistir o sucederse: una se dirige contra las instituciones, otra contra las personas, mientras que la tercera, que, a decir verdad, se podría denominar con más propiedad antirreligión, ataca a una fe, a un aparato de dogmas y de creencias. J. Lalouette, "El anticlericalismo en Francia", *Ayer*, 27 (1997), pp. 15-38.

de privilegio en el ordenamiento jurídico del Estado y en la vida pública, en el sentido de un modelo de sociedad confesional<sup>7</sup>. Por ello se ha optado por la utilización del binomio de clericales y anticlericales, antónimos etimológicamente -además de muy relevantes históricamente-, frente a otras alternativas posibles como confesionales y laicistas.

Una dificultad que surge en la investigación de los movimientos sociales es explicar los procesos de su formación, es decir, cómo surge la acción colectiva, cómo los individuos se llegan a involucrar en ella y cómo la protesta se consolida en un movimiento social. A esta cuestión responde, entre otras, la teoría de las identidades colectivas. Según esta, una identidad colectiva sería una construcción cultural que liga al individuo con un grupo y con un sistema de valores a través de una serie de símbolos y códigos culturales<sup>8</sup>.

Este proceso es una tarea fundamental de todo movimiento social que aspire al éxito de su acción y a su continuidad como tal movimiento. El resultado es el surgimiento de una identidad colectiva que precede, acompaña y sucede a la propia movilización, pues cada uno de los participantes de la misma hace propios una serie de ideales, creencias y valores, que incorporan a su identidad individual.

Las identidades colectivas se construyen sobre la simultánea afirmación de la igualdad y la diferencia. Un grupo social ha de definirse a sí mismo como tal, entendiendo los miembros del mismo el significado de *nosotros*, pero al mismo tiempo han de entender lo que significa *ellos*, los *otros*, aquellos a los que se consideran diferentes. Esta identidad a través de la diferencia es la que explica el subtítulo del artículo, en paráfrasis de la obra de Josep Fontana *Europa ante el espejo*<sup>9</sup>. En ella el autor afirma que el proceso cultural de construcción de la identidad europea se realizó a través de una sucesión de *contraimágenes* en las que se definía lo europeo por oposición a aquello que se creía ajeno. Se considera, pues, que de igual manera que un individuo se define a sí mismo mirándose en el espejo del *otro*, la conciencia colectiva de los europeos se fraguó tejiendo un relato basado en las imágenes de una serie de espejos invertidos, que le permitían definirse siempre ventajosamente frente a las imágenes negativas del *otro*.

En nuestro caso, los dos movimientos sociales en estudio, clericales y anticlericales, mantenían una relación dialéctica tan estrecha que ambos se definían mejor por reacción ante el enemigo que como afirmación positiva de la propia identidad<sup>10</sup>. Mientras los anticlericales reaccionaban frente a una situación perpetuada a lo largo de los siglos de poder clerical, reactivada durante la Restauración mediante los nuevos instrumentos y

7 Conceptualización en J. Baubérot, "Laïcité, laïcisation, secularisation", en A. Dierkens (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1994, pp. 9-17; y J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 9-22.

8 A. Melucci, "The Process of Collective Identity," en H. Johnstn y B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 44. Véase también "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", *Zona Abierta*, 69 (1994), pp. 153-180. Desde hace algunos años la cultura ha pasado a un primer plano interpretativo tanto en la historiografía como en otros ámbitos de estudio de las ciencias sociales. Es, pues, abundante la bibliografía al respecto, aunque a modo de referencia caben citar las obras de R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; J. De la Cueva Merino, "Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)", en M. Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 169-192. D. Meyer, N. Whittie y B. Robnet (eds.), *Social Movements: Identity, Culture and the State*, Oxford, Oxford University Press, 2002. S. Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y política*, Madrid, Alianza, 2004.

9 J. Fontana, *Europa ante el espejo*, Madrid, Crítica, 1994.

10 J. de la Cueva Merino y F. Montero, "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas", en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva...*, op. cit., pp. 101-119.

métodos de la sociedad liberal; los clericales trataban de contrarrestar un supuesto proceso de descristianización y secularización. Tanto unos como otros construyeron una identidad propia a partir de la confrontación recíproca con su antagonista.

El movimiento católico, entendido como movilización social, surgió en España durante el Sexenio Democrático, pero perdió impulso en el contexto de protección y privilegio otorgado por la Restauración. La llegada de los liberales al poder durante el gobierno largo de Sagasta y la propagación de las ideologías revolucionarias, socialistas y anarquistas, en las décadas de 1880 y 1890 relanzaron de nuevo el movimiento católico a través de una serie de Congresos Católicos que comenzaron a celebrarse en 1889. Sin embargo, no se desarrollaría hasta el año 1899, con las primeras movilizaciones anticlericales, y sobre todo, a partir de 1901 con la intensificación de éstas y la adopción del programa anticlerical por el liberalismo en el poder expresado por Canalejas en su intervención en el Congreso: “dar la batalla al clericalismo”.

A partir de este momento, los católicos iniciaron una movilización sin precedentes recurriendo a fórmulas de protesta laicas, hasta entonces inéditas para ellos. Este movimiento se afianzó y adquirió sus características más relevantes bajo la presión anticlerical. De esta manera se puede afirmar que el movimiento católico se configuró en *contramovimiento* del movimiento anticlerical y éste, a su vez, no pudo dejar de reaccionar a las diversas manifestaciones del movimiento católico<sup>11</sup>. Así, el conflicto clerical-anticlerical se alimentó de su propia dinámica interna de enfrentamiento.

De esta manera, para la eclosión del anticlericalismo en este periodo no bastó la creciente presencia de la Iglesia tras la Restauración, sino que ésta fuese percibida y definida como amenaza, muchas veces más allá incluso de lo que objetivamente pudiera significar. Y lo mismo se puede afirmar en sentido contrario, pues las propuestas e iniciativas secularizadoras eran magnificadas con el ánimo de movilizar a los fieles católicos. Esta atribución de significado a la realidad se enmarca dentro de ese proceso de construcción cultural generado, desarrollado y difundido a través de las distintas redes sociales de comunicación puestas en marcha por ambos movimientos sociales: prensa, casino, círculos, asociaciones, celebraciones y eventos.

## 2. Los protagonistas del conflicto en Toledo

Los anticlericales se enfrentaban a un poder clerical que había conocido una gran expansión en el último cuarto del siglo XIX. Tras los turbulentos años del Sexenio, el nuevo marco jurídico de relaciones Iglesia-Estado establecido por el sistema canovista permitió el crecimiento del número de religiosos, constituidos en la punta de lanza del *renacimiento* católico a través de la creación de centros educativos, instituciones de beneficencia, misiones y publicaciones. El objetivo que perseguían era reavivar y restaurar la doctrina, la práctica y la cultura católica, que consideraban profundamente socavadas por el liberalismo y el radicalismo de las décadas precedentes y aún más amenazadas por las nuevas ideologías seculares emergentes, socialistas y anarquistas<sup>12</sup>.

11 J. de la Cueva Merino, “Clericalismo y movilización católica durante la Restauración”, en J. de la Cueva Merino y A. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 27-50; y también “Católicos en la calle. La movilización de los católicos españoles, 1899-1923”, *Historia y política*, núm. 3, 2000, pp. 54-79.

12 W. J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002; y F. Lannon, *Privilegio*,

La articulación del clericalismo se desarrolló a través de lo que autores como Feliciano Montero definirían como movimiento católico, es decir, el conjunto de formas en que se manifiesta la acción de los católicos en una sociedad contemporánea inmersa en pleno proceso de secularización. Destacaron en este movimiento dos aspectos importantes para el objeto de nuestro trabajo: el creciente protagonismo adquirido por la mujer, que ha sido conceptualizado por diferentes autores como feminización de la religión; y la aparición de nuevos cultos como el del Corazón de Jesús, de marcado carácter de beligerancia antiliberal<sup>13</sup>.

Durante este periodo se produce un salto cualitativo configurándose el movimiento católico como un movimiento social moderno. En Toledo, bajo el episcopado del cardenal Ciriaco María Sancha, el catolicismo se dotó desde 1904 de un órgano de prensa propio *El Castellano*, de un nuevo espacio de sociabilidad al estilo de los que estaban surgiendo de carácter laico, con la creación en 1907 del Círculo Católico de Toledo, y, finalmente, como hito de este nuevo catolicismo social, se fundó el Sindicato de obreros católicos San José, en 1908.

No obstante, no se trata de un movimiento homogéneo, sino que existían divisiones políticas internas. Por un lado, entre los católicos liberales -los llamados “mestizos”-, dispuestos a actuar dentro del sistema político, y los carlistas, opuestos a cualquier connivencia con el liberalismo. Y por otro, dentro de estos últimos se escindirían los integristas, que rechazaban el giro que se iría paulatinamente produciendo en el carlismo de apuesta por una moderada revisión del ideario y el abandono del retraimiento político. La reorganización interna de este *nuevo carlismo* le llevaría a convertirse a mediados de los años noventa en el más moderno, en sentido estructural, del arco político español<sup>14</sup>.

Los carlistas toledanos mantuvieron, en un primer momento, un discurso y una acción política manifiestamente diferenciada del movimiento católico, traduciendo durante ciertos periodos en enfrentamiento dialéctico abierto a través de las cabeceras de prensa *El Castellano*, como órgano del catolicismo oficial, y el carlista *El Porvenir*. No sería hasta el año 1909 cuando los tradicionalistas cambiaron de estrategia y se fueron incorporando paulatinamente a un movimiento católico cada vez más cohesionado, organizado y estructurado en la ciudad, aunque preservando, eso sí, su identidad propia.

Si bien resultaría ya significativa historiográficamente la propia existencia de episodios, acciones y manifestaciones anticlericales en la ciudad primada, más importante es la constatación de que durante la primera década del siglo XX se desarrolló un movimiento anticlerical de carácter moderado aglutinado en torno al republicanismo. La explicación radica en su carácter preponderante como movimiento político en la ciudad, contando con un órgano de prensa, *La Idea*, un casino y apoyo social suficiente como para, cohesionados

---

*persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990. Un análisis en clave regional en A. L. López Villaverde (coord.), *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Almud Ediciones de Castilla-La Mancha, 2010.

13 Las obras pioneras sobre el movimiento católico en España son F. Montero, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993; y P. Fullana, *El moviment catòlic a Mallorca (1875-1912)*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1994. Un análisis del papel de la mujer en el movimiento católico en I. Blasco Herranz, “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 119-136. Un estudio de la conflictividad motivada por el culto al Corazón de Jesús en I. Sánchez Sánchez y R. Villena Espinosa, “Sociabilidad católica y masonería: conflictos en torno al Corazón de Jesús en el umbral del siglo XX”, en J. A. Ferrer Benimeli, *La masonería en la España del siglo XX*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Universidad de Castilla-La Mancha, Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, vol. 1, pp. 59-74.

14 J. Canal, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza, 2000, p. 243.

en torno a la Unión Republicana, vencer en las elecciones locales de 1903 y formar un nutrido grupo en el ayuntamiento toledano a lo largo de esta década.

Los republicanos unionistas mantuvieron un anticlericalismo de carácter moderado en su lenguaje verbal y gestual, doctrinalmente partidario de la separación Iglesia-Estado y de la libertad de creencias religiosas. La división del republicanismo toledano en el año 1911 con la formación del Partido Radical tuvo su repercusión en el movimiento anticlerical. Los radicales optaron por una mayor beligerancia y un discurso más agresivo y populista contra el clero, que si bien consiguió atraer a los socialistas, especialmente a partir de 1914, hizo perder parte del apoyo social ganado por los republicanos moderados a lo largo de la década de 1899-1909.

Al margen de los republicanos, liberales y socialistas también compartieron identidad anticlerical, aunque desde posiciones muy distintas. Los liberales toledanos, salvo la facción canalejista, no podían considerarse anticlericales. Los republicanos consideraban que aquéllos no eran sino “liberales vergonzantes”, “monárquicos de liberalismo híbrido”<sup>15</sup>. La defensa de los intereses católicos en los plenos municipales frente a los republicanos o el apoyo electoral recíproco, más o menos formalizado, entre católicos y liberales así lo ponía de manifiesto. Por su parte, los socialistas consideraron la cuestión anticlerical como un objetivo no prioritario en su lucha por la emancipación social. No obstante, en tanto que el nuevo catolicismo social supuso una competencia directa con ellos -en un primer momento con el proyecto de protectorado católico del cardenal Sancha en 1904 y, posteriormente, con la creación del sindicato católico- se incorporaron más decididamente a la acción anticlerical vinculados a los radicales.

Por todo ello, sería más preciso hablar de anticlericalismos que de anticlericalismo, sin que este plural nos impida afirmar que, como manifestación tanto sociopolítica como cultural e ideológica, el anticlericalismo constituyó un fenómeno unitario en el que se concentró toda la tensión que emergía del enfrentamiento entre tradición y modernidad<sup>16</sup>.

### 3. La identidad clerical

La base de la identidad clerical se situaba en la visión que los clericales tenían del mundo que les rodeaba. Éstos percibían que la religión y los católicos estaban seriamente amenazados en la España del cambio de siglo:

Hace mucho tiempo que todos los españoles, y más que otros los católicos, somos víctimas de las vociferaciones de cuatro locos y otros tantos desalmados que, poniendo por lema de su vida el librepensamiento y por consigna de sus acciones la persecución de cuanto haya justo, sano y estable en la sociedad, nos persiguen, se burlan de nosotros, desprecian nuestras santas leyes, hacen alarde público de ateísmo y, caminando por todas partes sin ley, sin Dios y sin conciencia, fomentan la anarquía, la agitación y el desorden<sup>17</sup>.

15 *La Idea*, núm. 298, 22/04/1905, pp. 2-3.

16 M. Suárez Cortina, “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”, en E. La Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 129. Un análisis en profundidad de la ideología anticlerical en M. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política, (1900-1939)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2002, pp. 81-168.

17 *El Castellano*, núm. 12, 16/04/1904, p. 1.

Esta percepción generaría uno de los rasgos más importantes de la identidad católica de este periodo: la cultura de resistencia. Los católicos percibían al *otro* anticlerical como un enemigo muy peligroso que había transformado la amenaza potencial que para la Iglesia significaban las tendencias secularizadoras propias del mundo moderno, en una amenaza real con la agitación social desarrollada en la primera década del siglo XX. Así, se creían en el punto de mira tanto de la acción gubernamental, con la aprobación de medidas secularizadoras, como de la acción social y popular, con la irrupción del movimiento anticlerical. Esta imagen de persecución introducía una dimensión martirial en la cultura del movimiento católico español, en la medida en que habrían de sentirse dispuestos al sacrificio personal en beneficio de la fe<sup>18</sup>.

Otro rasgo característico de esta identidad católica de principios de siglo sería la cultura de la movilización, pues, según consideraban, “la fe sin obras es fe muerta”<sup>19</sup>. Desde la prensa se animaba a salir de la inacción, dando muestras de valor al hacer pública demostración de catolicismo. En este contexto identitario, adquirirían renovada importancia las asociaciones confesionales, que actuaban simbólicamente como refugio para los católicos, donde generaban sus propios espacios de comunicación y sociabilidad. Así, los católicos irían teniendo su propia prensa, sus escuelas, sus sindicatos, sus partidos, sus organizaciones caritativas o sus entidades de recreo, frente a las de los *otros*.

El tercer y último rasgo era la concepción del mundo bajo una *ideología de cristiandad*, en términos de Daniele Menozzi, o un *modelo de confesionalidad*, utilizando la expresión de Julio de la Cueva<sup>20</sup>. Ambos marcos ideológicos propugnaban un modelo de sociedad confesional regida por un poder político dócil a las enseñanzas de la Iglesia, o más bien plenamente identificado con ellas, puesto que “Cristo en cuanto rey, no lo es sólo de las colectividades, lo es igualmente y con antelación de los individuos”. De manera que todo individuo está obligado a anteponer las obligaciones religiosas a la legislación política, “siendo esta obligación tan grande, que, para cumplirla, ha de desobedecer, si es preciso, las leyes impuestas por la autoridad social”<sup>21</sup>.

De este modelo de sociedad se derivaban dos importantes componentes: el antiliberalismo y el nacionalcatolicismo. El discurso antiliberal de la Iglesia española perdió fuerza tras la polémica al comienzo de la Restauración en torno al artículo 11 de la Constitución. En las décadas de 1880 y 1890, en un ambiente de paz religiosa, recuperación eclesiástica y con la política de *ralliement* lanzada por León XIII desde el Vaticano, el antiliberalismo quedó reducido al ámbito del integrismo carlista. No obstante, tras el Desastre de 1898 el antiliberalismo recobraría de nuevo actualidad en la interpretación católica de la derrota.

Este antiliberalismo enlazaría con el nacionalcatolicismo. A lo largo del siglo XIX, el clero español miraba con suspicacia al Estado liberal como representante de los valores patrióticos. Estas reservas del papel de los militares y el concepto de patriotismo del régimen se desvanecieron al estallar la rebelión cubana, pues la Iglesia apoyó sin reservas el esfuerzo bélico<sup>22</sup>. Desde la Iglesia se preconizaría un patriotismo católico que identificaba las pasadas glorias imperiales de la nación española con la religión; un patriotismo de

18 J. de la Cueva Merino, “Cultura y movilización...”, *op. cit.*, pp. 178-183. Posteriormente, ampliaría esta definición incluyendo la expresión *martirio*, en “Clericalismo y movilización católica...”, *op. cit.*, p. 47.

19 *Ibidem*. La cita en *El Castellano*, núm. 36, 24/09/1904, p. 1.

20 D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turín, 1993; y J. de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, Servicio de Publicaciones, Asamblea Regional de Cantabria, 1991, pp. 18-22.

21 Citas tomadas de R. Fernández Valbuena, “El reino de Cristo”, *El Castellano*, núm. 117, 12/04/1906, p. 1.

22 W. J. Callahan, *La Iglesia católica...*, *op. cit.*, p. 49.

inspiración religiosa que formaba parte de la tradición contemporánea de la Iglesia desde la guerra de resistencia contra Napoleón a comienzos de siglo. Por otro lado, el Desastre de 1898, si bien dio lugar a una exigencia generalizada de reforma o regeneración nacional, también fue interpretado desde una perspectiva teológica, con una marcada nota de profetismo<sup>23</sup>.

Esta nueva lectura confesional de la historia de España sería uno de los pilares de la nueva identidad nacional, que exaltaba la unidad de la nación española construida sobre una base religiosa. Para el clericalismo, todos los males sociales como “la emigración, la miseria, el pauperismo, la desmoralización y el aumento de la criminalidad, siguen al liberalismo como la sombra al cuerpo”<sup>24</sup>. Y entre todos los males destacaba, por supuesto, el anticlericalismo:

(...) el liberalismo, en cualquiera de sus manifestaciones, es altamente opuesto a la fe católica, y por consiguiente, herético; y siendo una de sus manifestaciones más principales el anticlericalismo, salta a los ojos que no sólo envuelve nota heretical, sino que es una verdadera herejía, el resumen de las herejías más radicales contra los dogmas de nuestra religión<sup>25</sup>.

Desde esta perspectiva, el conflicto clerical-anticlerical era considerado como un conflicto religioso, de tal manera que se afirmaba que “el clericalismo y el catolicismo son sinónimos, son iguales; el que combate el clericalismo, combate al catolicismo”, de tal modo que “no se puede ser a la vez anticlerical y buen católico”, puesto que son términos que “se repelen y no pueden vivir asociados”<sup>26</sup>.

Así pues, para el clericalismo los dos bandos quedaban estrictamente delimitados. De un lado “los perseguidores, más o menos encubiertos”, para los que la causa católica es una pesadilla y la combaten sin paz ni reposo; y de otro estaban “los hombres de bien, honrados, cumplidores de sus deberes, buenos ciudadanos, integérrimos defensores del Altar y de la Patria”, para los que la religión “lo es todo, aliento, vida, esperanza; y en ayudarla y defenderla están a la vez su empeño y su galardón”<sup>27</sup>.

Se daba, pues, un paso más allá en el modelo de buen católico que había sido definido en 1897 por el boletín de la diócesis de Toledo de la siguiente manera: aquél que se descubre al pasar por delante de una iglesia, que saluda y acompaña a un sacerdote, hace la señal de la cruz al emprender un viaje, reza antes de comer, corrige al que blasfema, reparte hojas de propaganda religiosa y viste modestamente<sup>28</sup>. No bastaba, con ser católicos de creencia o de fe, era necesario adoptar un papel activo en la sociedad, pasar a la acción. Así, esta cultura católica serviría a la movilización pero, a la vez, saldría reforzada de la experiencia

23 Para profundizar en esta idea véase J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

24 *El Castellano*, núm. 160, 31/01/1907, p. 1.

25 Artículo firmado por El cura de Albavila, en *El Castellano*, núm. 14, 30/04/1904, p. 1. La idea del liberalismo como herejía quedó plasmada en la obra del penitenciario de Toledo R. Fernández Valbuena, *La herejía liberal*, Toledo, Imprenta, Librería y Encuadernación de Menor Hermanos, 1894.

26 Sermón del predicador Pérez Gómez en la novena de la Virgen de los Dolores en San Nicolás de Toledo, en *La Idea*, núm. 90, 30/03/1901, p. 2; y *El Castellano*, núm. 7, 12/03/1904, p. 1.

27 *El Castellano*, núm. 374, 23/08/1910, p. 1.

28 Tomado de L. Higuera del Pino, *La Iglesia en Castilla-La Mancha: la diócesis de Toledo en la Edad Contemporánea (1776-1995)*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2003, p. 805.

movilizadora, pues a través de ella los militantes católicos pudieron *autoidentificarse*, conocer la fuerza que les diera el movimiento y estrechar los lazos de solidaridad que los unían<sup>29</sup>.

#### 4. La identidad anticlerical

El anticlericalismo entronca con una tradición cultural bastante más antigua que la liberal. La literatura nos ha transmitido esta corriente crítica con el clero según la cual la gula, avaricia o lujuria, entre otros pecados, aparecen ligados a la actitud y comportamientos de los eclesiásticos. Este anticlericalismo primitivo de carácter cleróforo, integrado en la cultura popular y perfectamente perceptible en canciones, cuentecillos y refranes, pervivió durante siglos hasta solaparse con el anticlericalismo contemporáneo a lo largo de los siglos XIX y XX y prestarle muchos de sus argumentos, o al menos los más populares.

Este largo proceso histórico contó con una recíproca influencia entre posiciones de rechazo y censura salidas de entre el común de las gentes y críticas articuladas por intelectuales. De esta manera se fraguó y extendió una hostilidad hacia el estamento clerical y las personas que de él formaban parte, materializada en una nítida distinción entre *ellos* y *nosotros* como dos categorías morales, diferenciadas e inconciliables<sup>30</sup>.

Las resonancias culturales del anticlericalismo popular, centrado en la crítica moral a los comportamientos de los miembros de la Iglesia, perduraría como una de las fuentes esenciales de la movilización anticlerical aún en la primera década del siglo XX. Así, los anticlericales de principios de siglo denunciarían “la ociosidad, la lascivia y el desenfrenado amor a las riquezas” de los clérigos<sup>31</sup>.

La prensa republicana y liberal se hizo eco de todo tipo de escándalos sexuales en los que estaban involucrados religiosos. En sus páginas encontramos referencias a los casos más comentados en la ciudad y en la provincia. Así, en 1899 justificaría la agresión sufrida en la plaza de Zocodover por el sacerdote Elías Rey, quien habría abusado sexualmente de una niña, diciendo que “encontró condigno castigo en la indignación de un padre ofendido y en la hostilidad de un pueblo en masa”<sup>32</sup>. Otro sacerdote de La Mancha toledana sería criticado por la maternidad de una sirvienta muy allegada a él: “¡Pero hombre, qué buenos servidores tiene Dios, y cómo cumplen el *crescite et multiplicamini!*”<sup>33</sup>.

Más abundantes eran las críticas al clero regular, y dentro de éste a la Compañía de Jesús. Las raíces del antijesuitismo se remontan a la época ilustrada, aunque adquiriría una renovada motivación al ser considerada puntal fundamental del proyecto de reconquista cristiana de la sociedad, a través de sus numerosas obras de enseñanza, propaganda católica y acciones piadosas. Era también conocida la vinculación y adhesión política de la mayor parte de los jesuitas españoles al integrismo; y, además, la devoción al Corazón de Jesús era la que mejor representaba el proyecto católico de restauración del reinado social de Jesucristo<sup>34</sup>. En este sentido, el articulista “La Galinda” afirmarí­a que el cura de

29 J. de la Cueva Merino, “Cultura y movilización...”, *op. cit.*, p. 192.

30 D. Castro Alfín, “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización...*, *op. cit.*, p. 81.

31 *La Idea*, núm. 14, 14/10/1899, pp. 1-2.

32 *La Idea*, núm. 8, 02/09/1899, p. 3.

33 *La Idea*, núm. 140, 22/03/1902, p. 4.

34 J. de la Cueva Merino, “Clericalismo y anticlericalismo...”, *op. cit.*, p. 62.

Navahermosa “es más jesuita que los jesuitas”<sup>35</sup>. Esta última frase denotaba la connotación negativa que el calificativo de jesuita tenía en este periodo, donde

(...) el mote de *jesuita* y de *jesuitismo* como símbolo de lo más odiado por la gente non santa, que no encuentra otra calificación, a su juicio, más aborrecible, que la de *jesuita*, y cuando pretende dirigir a un hombre un insulto de mayor cuantía, le apellida de *jesuita*, creyendo que es lo peor que se puede decir de un nacido de mujer<sup>36</sup>.

Sin duda, el más sonado caso fue el del hermano marista Eugenio, publicado por el periódico *La Justicia* en primera página bajo el título de “Escándalo monumental”. En él se denunciaron los abusos sexuales cometidos por el hermano en el colegio de maristas de Toledo. En un artículo firmado por “Fray Gerundio” en el mismo periódico se calificaba el celibato como un voto contra natura que explicaría comportamientos inmorales como los acontecidos<sup>37</sup>.

Además, se publicaron noticias de varias jóvenes ingresadas en conventos contra su voluntad, argumento compartido por la obra de teatro *Electra*, de Benito Pérez Galdós, que originaría una campaña anticlerical a nivel nacional<sup>38</sup>.

Para los anticlericales más radicales, como el articulista “Juan Proletario”, era entre los clérigos donde había que buscar “los pederastas y concubinarios, los asesinos, los ladrones, los ahorcados por repugnantes delitos comunes, los licenciados... y no de Universidad”. La gula era un pecado recurrente en “esos clérigos y esos frailes, místicos holgazanes, toscos, rollizos, gordinflones”<sup>39</sup>.

Al margen de este anticlericalismo cleróforo, existió un anticlericalismo de carácter más intelectual, que desde el racionalismo culpaba a la Iglesia de la obstrucción al desarrollo de la razón y el progreso del conocimiento mediante un instrumento tan terrible y cruel como la Inquisición. La censura inquisitorial a través de los índices de libros prohibidos y la estricta aplicación de sus tribunales eran argumentos recurrentes en las acusaciones de fanatismo y dogmatismo hacia la Iglesia y sus ministros<sup>40</sup>.

Al clero regular se le acusaba de oponerse al progreso de la ciencia: “dueños los monjes de la cultura antigua, la estancan en los conventos; la ciencia no adelanta y la hermosa obra del progreso se retrasa”. Para los anticlericales, los clérigos eran “apagaluces” y suponían un fracaso cuantos intentos hacía la Iglesia por adaptarse a las condiciones de

35 Carta al director firmada por “La Galinda” en el núm. 44, 07/08/1909, p. 3. El cura de Navahermosa sería acusado de organizar una campaña para que un grupo de jóvenes ingresaran en un convento según se recoge en *La Justicia*, núm. 43, 31/07/1909, p. 4.

36 *El Castellano*, núm. 93, 26/10/1905, p. 1.

37 *La Justicia*, núm. 38, 26/06/1909, pp. 1-2; y *La Justicia*, núm. 41, 17/07/1909, p. 2.

38 “En Toledo, por lo visto, parece que no faltan *Pantojas*. Háblase bastante estos días de una señorita, casi violentamente arrancada del lado de su madre, por un sacerdote muy conocido, la que según dicen, ha sido conducida por aquél a una dehesa, en la que ha permanecido siete días, transcurridos los cuales se ha perdido la pista de la joven, ignorándose si ha desaparecido o ingresado en algún convento. También es objeto de conversación otra señorita que, con sorpresa por parte de su familia, ha ingresado de la noche a la mañana como religiosa en uno de los conventos de esta ciudad”, *La Idea*, núm. 164, 06/09/1902, p. 3.

39 *La Idea*, núm. 280, 23/12/1904, p. 1.

40 “[...] la aparición en el campo de las partidas carlistas se debe en gran parte a los trabajos del clericalismo, y si por desgracia los partidarios de D. Carlos consiguieran el triunfo de su causa, los curas no quedarían satisfechos completamente sino que seguirían luchando hasta conseguir el restablecimiento de la Inquisición”, cita de *Le Temps* recogida en *La Idea*, núm. 70, 10/11/1900, p. 1.

la vida intelectual moderna, “por no poder aquella ofrecer el ambiente de libertad que exigen la producción literaria y científica”<sup>41</sup>.

De carácter diferente, el anticlericalismo contemporáneo cuestionaría el papel de la Iglesia -en algunos casos se cuestiona también la religión- en un Estado y sociedad liberales. Uno de los argumentos más recurrentes era la acusación de vivir a costa del presupuesto nacional: “En nuestra nación se puede ultimar, arreglar y negociar todo, pero tocando a los manteos... ni una perra chica”<sup>42</sup>. Consideraban especialmente censurable que, de la partida presupuestaria eclesiástica, sólo la mínima parte se destinase a aquéllos que verdaderamente trabajaban en continuo contacto con las almas, las ayudaban, socorrían, asistía y enseñaban la moral y la religión, mientras que la jerarquía eclesiástica, “cuyas funciones no son de ninguna utilidad para el pasto de las almas”, recibía la mayor parte del presupuesto: “¡Si voto de pobreza, para qué las pesetas!”<sup>43</sup>. También en el orden económico, se acusaba a las órdenes religiosas de establecer una competencia desleal por la elaboración y venta de productos artesanales<sup>44</sup>.

Por otro lado, se acusaba a la jerarquía eclesiástica de injerencia política incumpliendo la doctrina de Jesucristo de separar la esfera política y religiosa consignada en la máxima evangélica “mi reino no es de este mundo”. La voz del “sacerdote cristiano” estaba silenciada por la del “sacerdote político”, aquél que maldecía del siglo, abominaba de lo presente; que cada palabra suya era una protesta, cada ademán un anatema, que si nombraba a Dios, era para ponderar lo inexorable de su justicia; si invocaba el cielo, para demandar el rayo vengador que había de aniquilar y reducir a polvo a los enemigos; o que atribuía todas las desgracias públicas y privadas a sanciones providenciales merecidas por la impiedad y el liberalismo horrendo<sup>45</sup>. Los anticlericales denunciaban que bajo el pretexto de la religión se escondían intereses políticos, siendo, pues, frecuente el argumento de la connivencia de la jerarquía eclesiástica con los carlistas.

Para los anticlericales, España en el año 1899 se encontraba bajo un control clerical facilitado por los gobiernos conservadores, que habían permitido concesiones tales como: la fundación de periódicos católicos bajo la dirección de los obispos; que en las escuelas, institutos y universidades se inculcara el Evangelio bajo su inmediata inspección; que la agricultura la dirigieran los ecónomos; que los párrocos no pagaran derechos de consumos; que los clérigos no pudieran ser juzgados por la jurisdicción común; que los eclesiásticos estuvieran exentos del servicio militar; que tuvieran amparo contra los ataques de los impíos a la religión; que se persiguiera de muerte al liberalismo y la masonería; que las autoridades se abstuvieran de prohibir la colocación de escudos del Corazón de Jesús y se castigara con rigor a los que hicieran escarnio de esta imagen; que la Iglesia pudiera poseer bienes; y que recomendara a todos los fieles que en sus testamentos legaran mandas para el dinero de San Pedro<sup>46</sup>.

41 Citas en *La Idea*, núm. 14, 14/10/1899, pp. 1-2; y *El Castellano*, núm. 19, 28/05/1904, pp. 1-2. Ésta última recoge las palabras de Julián Besteiro, catedrático de Psicología, Lógica y Ética del Instituto General y Técnico de Toledo y concejal republicano, durante una de sus clases.

42 *La Idea*, núm. 15, 21/10/1899, p. 4.

43 *La Idea*, núm. 20, 25/11/1899, p. 1.

44 “[...] los conventos y asilos religiosos, como nada les cuesta la mano de obra y además no pagan contribución, hacen terrible competencia a las infelices que trabajan, competencia incontrastable, por cuanto la careta mística facilita la entrada en todas partes a pedir labor”, *La Idea*, núm. 3, 29/07/1899, p. 2.

45 *La Idea*, núm. 90, 30/03/1901, p. 2.

46 *La Idea*, núm. 9, 09/09/1899, p. 1.

A su juicio, la Iglesia pretendía constituir un contrapoder del Estado, tratando de invadir con sus influencias e imponer su pensamiento a los tribunales, a la administración, a la enseñanza, a la prensa y hasta la casa particular de cada ciudadano; “aspiran, en fin, a constituir una sociedad para ellos solos, esclavizando a los demás y sujetándolos a sus caprichos y veleidades”<sup>47</sup>.

Si su influencia en el Estado era considerada omnímoda, la verdadera amenaza, el auténtico bastión del clericalismo para los anticlericales lo constituía la familia, más allá de “los representantes oficiales y oficiosos de la teocracia”. Es en este punto donde entra en juego la consideración de la mujer y el anticlericalismo en su vertiente de masculinidad, de envidia hacia la figura del director espiritual o confesor. A su juicio, el sacerdote usurpaba aquellas competencias que debían ser exclusivas del marido, que era “el único director espiritual dentro de la familia”<sup>48</sup>. Se servía para ello de la mujer, cuya consideración era la de “beatas que se dedican a llenar los cepillos de los conventos con el dinero que sus maridos llevan al hogar”. Frente a esta situación, habría de erigirse “la familia democrática”, separando a los hijos del peligro del confesionario y sustrayéndoles a la influencia y enseñanzas de tantas asociaciones religiosas, “diabólicos dédalos, donde sucumben tantos inocentes e incautos, asilo de las maquinaciones y trapisondas del jesuitismo”<sup>49</sup>.

Era preciso, pues, imponer la autoridad paterna en la familia. El concepto de autoridad masculina estaba muy presente en el argumentario anticlerical, que recurría en ocasiones a la descalificación de los miembros del clero por su falta de masculinidad. Así, en respuesta a un artículo de *El Castellano* en el que se llamaba *mandilones* -en referencia al mandil que visten los masones- a los republicanos, se afirmaría en *La Idea* que lo que restaba virilidad era el hábito de vestirse por la cabeza como las mujeres, llevar pantalones debajo de las faldas o vegetar entre chismes de sacristía y locutorio, para concluir afirmando: “¡Qué habéis, vosotros de ser hombres, manjagranzas ensotnados, chusma perniciosa, chupalámparas indecentes!”<sup>50</sup>.

La cuestión religiosa no era tal para los anticlericales, sino más bien una cuestión clerical, pues “el liberalismo no va contra la religión, como predicán para engañar a la masa ignorante y seducir a las débiles mujeres”. Mientras que los clericales “combaten el liberalismo porque ven a ojos cerrados que con la libertad del pensamiento se les va escapando de entre las manos su antiguo poder y privilegios”<sup>51</sup>.

La solución al conflicto para los anticlericales pasaba por limitar el desarrollo de las órdenes religiosas ajustándolas al estricto cumplimiento del Concordato, reducir el presupuesto y moderar la conducta de algunos prelados, “que en lugar de enaltecer su misión de paz, caridad y amor al prójimo, enardecen las pasiones y provocan el odio entre hermanos”. En definitiva, “que se dé a Dios lo que es de Dios, que la casa del Señor casa de oración sea”; sólo de esta manera se lograría calmar la agitación anticlerical<sup>52</sup>.

47 *La Idea*, núm. 15, 21/10/1899, pp. 2-3.

48 *La Idea*, núm. 24, 23/12/1899, pp. 1-2. Para profundizar en esta línea interpretativa del anticlericalismo véase M. Delgado, *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnik, 1993; y J. Álvarez Junco, *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990.

49 *El Castellano*, núm. 18, 21/05/1904, p. 2. Un reciente análisis de la imagen de la mujer en el discurso anticlerical republicano en M. P. Salomón Chéliz, “Devotas mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX”, en A. Aguado y T. M. Ortega López (coords.), *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011, pp. 71-98.

50 *La Idea*, núm. 325, 21/10/1905, p. 2.

51 *La Idea*, núm. 15, 21/10/1899, pp. 2-3.

52 *La Idea*, núm. 91, 06/03/1901, p. 1.

Así pues, el cimiento ideológico del movimiento anticlerical español contemporáneo respondía, principalmente, a una apuesta por la modernización de España, entendida esta en términos de secularización. Sin secularización, es decir, sin reducción del poder eclesiástico a la esfera exclusiva de su competencia, no podía haber auténtica soberanía ni libertades efectivas<sup>53</sup>. Este modelo entraba en conflicto directo con el sostenido por la Iglesia católica, la cual abogaba por un modelo de confesionalidad católica de la sociedad española, garantizado por las autoridades políticas. Ambos modelos eran excluyentes uno de otro y, por tanto, estaban destinados a colisionar.

## 5. De la identidad a la acción colectiva

El desarrollo de toda acción colectiva consta de dos fases. Una primera de formación del consenso, que consiste en la generación de definiciones y significados compartidos de la realidad. Estas definiciones, difundidas a través de los discursos políticos, intelectuales o la prensa, encontrarán eco en los diferentes grupos sociales a través de la utilización de símbolos culturales que resulten familiares. La segunda fase es la movilización de ese consenso utilizando las redes sociales y políticas a su disposición. Estas dos serían las condiciones estructurales necesarias para el surgimiento de toda acción colectiva. Pero no son suficientes; para su eclosión es necesaria la presencia de las oportunidades políticas, es decir, de la coyuntura propicia para usar dichos recursos y su percepción como tales oportunidades. Una vez desarrollada la acción colectiva, ésta se convierte, a su vez, en generadora de oportunidades, tanto para el propio movimiento como para su antagonista o antagonistas<sup>54</sup>.

El periodo estudiado tiene en la crisis de fin de siglo a su elemento definidor. La crisis había otorgado a la Iglesia una relevancia pública, tanto por su condición de agente movilizador para la contienda como por la presunta responsabilidad de las órdenes religiosas en la insurrección filipina. Además, buena parte de la intelectualidad la situaba como uno de los factores del atraso y decadencia nacional. Estos hechos colocaron a la Iglesia en el centro de la polémica e hicieron que se adquiriera mayor visibilidad en la opinión pública la recuperación eclesiástica emprendida tras la Restauración; una visibilidad alentada, fundamentalmente, a través de la prensa liberal y republicana.

A este panorama se sumarían una serie de acontecimientos encadenados que canalizaron la protesta anticlerical. Así, coincidirían en el mismo año el regreso de los frailes de Filipinas, que dio argumentos a las denuncias anticlericales de "invasión frailuna"<sup>55</sup>; la formación del gobierno Silvela en marzo de 1899, con Polavieja y Pidal, de clara inspiración confesional; o el enlace de la princesa de Asturias con el hijo de un líder

53 J. de la Cueva Merino, "Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910", *Ayer*, 27 (1997), p. 120.

54 B. Klandermans, "The Formation and Mobilization of Consensus", en B. Klandermans, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.), *International Social Movement Research*, Greenwich, Jai Press, 1988, pp. 173-196. A. Melucci, "The Process of Collective Identity", *op. cit.* S. Tarrow, *El poder en movimiento...*, *op. cit.*, pp. 147-178. McAdam, "Cultura y movimientos sociales", en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS, 1994, pp. 43-67.

55 "Miles de frailes teníamos antes en España. Centenares de jesuitas vinieron hace tiempo de Francia. Nueva invasión hemos tenido recientemente de las colonias. Y se prepara otra, que no será la última", de tal manera que "del clero no hablemos, pues en vez de reformar el Concordato en sentido de hacer economías, han faltado a él aumentando las diócesis, y en cuanto a las comunidades religiosas es tal la invasión y el número que ya empiezan a preocupar, no sólo a los que toleraron su instalación en el país, sino a los mismos que las protegen", en *La Idea*, núm. 82, 02/02/1901, p. 2, y *La Idea*, núm. 83, 09/02/1901, p. 1.

carlista. Todo ello, unido a las noticias sobre actividad carlista, alimentaba la sensación de amenaza facciosa y la percepción de un peligro real proveniente de la Iglesia, frente al que era preciso movilizarse. Junto a estos factores nacionales concurren otros de carácter internacional, particularmente en los países fronterizos de Portugal y, sobre todo, Francia, con las disposiciones restrictivas a las congregaciones religiosas de Waldeck-Rousseau (1901). En este contexto se produciría a finales de 1900 la causa judicial de Adelaida Ubao, una joven ingresada en un convento sin el consentimiento de su familia, que sería llevada al teatro por Benito Pérez Galdós en su obra *Electra*. Su estreno en Madrid, en enero de 1901, se convirtió en la causa desencadenante de manifestaciones y acciones de protesta contra el clero en todo el país, en el que sería denominado “año anticlerical”<sup>56</sup>.

En Toledo, la protesta anticlerical de fin de siglo se plasmó en el desarrollo de algunos episodios violentos, tanto contra miembros del clero como durante algunas celebraciones religiosas. Estos hechos resultarían de una trascendencia significativa en la ciudad, pues marcarían el inicio del ciclo de conflicto que se extendería a lo largo de la primera década del siglo XX. En opinión del cronista de un altercado producido durante el culto de las Cuarenta Horas en 1898: “impresión dolorosa causa este hecho, del que no había ejemplo en esta población”<sup>57</sup>.

Esta agitación recogía los ecos de la protesta a nivel nacional y contribuyó tanto a la formación del movimiento anticlerical en la ciudad como a la generación de oportunidades políticas para el desarrollo de su antagonista clerical. La sucesión de episodios anticlericales en diversas ciudades de España como Valencia, Begoña, Santander o Zaragoza, además de los ocurridos en la propia ciudad, permitirían a *El Castellano* describir la imagen de una religión perseguida y acosada.

Los católicos se movilizaban fundamentalmente a través de los actos religiosos, algunos de los cuales se cargaron de significado político en su lucha contra la secularización, siendo el caso más significativo, los actos de desagravio. Estas respuestas constituyeron la base de la movilización de la opinión católica. Pero no sólo así se concretó su movilización; desde 1909 los católicos ocuparían la calle adoptando el repertorio de protesta laico con manifestaciones y mítines.

La doble convocatoria de elecciones municipales celebradas ese año supuso la confrontación política de los dos bloques en conflicto; “reacción o libertad, clericalismo o anticlericalismo”, tales eran los términos “de la batalla que ha de librarse el domingo que se avecina”. En ella estaba en juego la propia identidad de la ciudad:

Muchos que no conocen tal y como realmente es Toledo, o sólo le conocen por las referencias que les hicieron personas retrógradas, se creen que este es un pueblo esencialmente levítico que vive bajo la férula del clericalismo, y sienten y piensan, influenciados por los mismo retrógrados, ideales que caracterizan a estas clases de gentes. Los que esto crean, son víctimas de un crasísimo error; en Toledo, la mayoría de sus habitantes, son esencialmente liberales, amigos de la libertad y el progreso<sup>58</sup>.

56 Véase J. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 143-228; E. La Parra López y M. Suárez Cortina, *El anticlericalismo...*, *op. cit.*, pp. 153-156; J. de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales...*, *op. cit.*, pp. 35-38; o M. P. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*, *op. cit.*, pp. 229-302.

57 *La Aurora*, núm. 35, 22/10/1898, p. 3.

58 *La Justicia*, núm. 28, 19/04/1909, p. 1. Cabe citar en este punto los trabajos de R. A. Gutiérrez sobre las elecciones de 1907 en España y la movilización de los católicos en las mismas. Así, “Las elecciones de 1907 en Salamanca: un ejemplo de la movilización y confrontación electoral católica en la España de la

La llegada de Canalejas al poder en el año 1910 supondría el desarrollo del programa legislativo anticlerical, resultando unos años de intensa conflictividad con protestas católicas contra la reapertura de las escuelas laicas, las disposiciones relativas a la libertad de cultos o la famosa “ley del candado”. El punto álgido del conflicto se alcanzó con las dos convocatorias nacionales de manifestaciones en 1910. En Toledo, el 3 de julio se celebró “con el mayor entusiasmo” la manifestación de adhesión a la política del gobierno a la que asistieron comisiones del partido liberal, republicano, demócrata y socialista, y en la que concurren más de dos mil personas. Esta manifestación tendría continuidad en el mitin del Partido Radical en el teatro de Rojas de Toledo celebrado una semana después, que contaría con la presencia de Alejandro Lerroux y de centenares de republicanos procedentes de Madrid<sup>59</sup>.

En esta ocasión, la reacción católica recurriría a la convocatoria de una manifestación el día 2 de octubre, de modo que por primera vez las ciudades españolas fueron ocupadas por masas de católicos. En Toledo, la convocatoria se revistió de actos religiosos como la celebración de una misa con comunión general y procesión de traslado de la imagen de la Virgen del Sagrario al entrecoro de la catedral. Posteriormente, tras el rezo del rosario y las homilias, tuvo lugar la bendición del cardenal Aguirre desde el balcón del palacio arzobispal y la lectura de un manifiesto presenciado por unas seis mil personas, de acuerdo con *El Castellano*<sup>60</sup>.

El acceso al poder de Romanones al poder supondría una nueva oportunidad para el conflicto, con motivo del proyecto de excusar del aprendizaje del catecismo a los hijos de padres no católicos. El proyecto suponía un tímido intento de secularización de la educación, aunque no sería así interpretado por los clericales, que lo tacharon de laicista. La protesta católica contra este proyecto educativo marcaría el final cronológico de un periodo marcado políticamente por el enfrentamiento en torno a la cuestión religiosa.

Como hemos visto, se trata de un conflicto en el que juegan un papel importante los aspectos culturales, expresados a través de los discursos políticos, artículos de prensa, homilias y sermones. Estas expresiones de tipo cultural mediatizan y enmarcan los factores sociales, económicos y políticos, adquiriendo de esta manera un papel esencial en el inicio y desarrollo de la movilización.

A lo largo de estos años la dicotomía clericalismo-anticlericalismo vino a constituir el nuevo elemento de identidad social que sustituyó, o complementó, los discursos sociales del siglo XIX: ricos-pobres, oligarquía-pueblo o explotadores-explotados<sup>61</sup>. El alcance de esta dicotomía fue tal, que la llamada cuestión religiosa se convirtió en el eje sobre el que giraron en España los inicios de la política de masas en la primera década del siglo XX. Toledo, como una más entre las capitales de provincia del interior peninsular, participó de esta efervescencia socio-política articulada en torno al conflicto clerical-anticlerical, de tal manera que el tópico de la ciudad dormida correspondía más a una proyección subjetiva que a apreciaciones objetivas.

---

Restauración”, *Studia historica. Historia contemporánea*, 22 (2004), pp. 319-341; o “¡A las urnas, en defensa de la Fe! La movilización política católica en la España de comienzos del siglo XX”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, 7 (2008), pp. 239-262.

59 *El Imparcial*, núm. 15562, 04/07/1910, p. 3; y *El Imparcial*, núm. 15569, 11/07/1910, p. 1.

60 *El Castellano*, núm. 386, 03/10/1910, pp. 1-2.

61 M. Pérez Ledesma, “Ricos y pobres, pueblo y oligarquía, explotadores y explotados. Las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 10 (1991), pp. 59-88.