

NOTAS HISTÓRICAS Y GEOGRÁFICAS

Artículos

**LA QUEMA DE CONVENTOS EN MAYO DE 1931.
UNA EXPLORACIÓN DEL ANTICLERICALISMO DURANTE LA SEGUNDA
REPÚBLICA ESPAÑOLA**

**THE BURNING OF CONVENTS IN MAY OF 1931.
AN EXPLORATION OF ANTICLERICALISM DURING THE SECOND SPANISH
REPUBLIC**

Pedro Espinoza Meléndez

El Colegio de México

Centro de Estudios Históricos

pespinoza@colmex.mx

Recibido el 18 de febrero de 2018

Aceptado el 20 de mayo de 2018

RESUMEN

ABSTRACT

En mayo de 1931, tras proclamarse la Segunda República española, una ola de protestas se volcó hacia los principales conventos y edificios religiosos de Madrid. Durante los días siguientes, la quema de conventos se expandió por la costa mediterránea. Estos eventos nos permiten aproximarnos hacia la lógica iconoclasta del anticlericalismo español, que concebía a las imágenes y espacios religiosos como símbolos del Antiguo Régimen que buscaban destruir. Los testimonios dan cuenta no solo de la agresividad de las pequeñas turbas, sino también de un número importante de espectadores, lo que deja ver entre líneas el carácter popular del anticlericalismo español.

PALABRAS CLAVE: Anticlericalismo – Iconoclasia – Segunda República Española – Iglesia Católica

During May of 1931, after the proclamation of the Spanish Second Republic, a wave of demonstrations destroyed and burned the main convents and other religious buildings. In the next days, the burning of convents spread across the Mediterranean Spanish coast. These events, allows us to give an approach to the iconoclast logic of Spanish anticlericalism, which conceived religious images and buildings as remaining symbols of the Ancient Regime, which must be destroyed. Sources point out not only the violence of the little mobs, also a considerable amount of witness, which shows, between the lines, the popular character of Spanish Anticlericalism.

KEY WORDS: Anticlericalism – Iconoclasy – Spanish Second Republic – Catholic Church

Para citar este artículo:

Espinoza Meléndez, Pedro. “La quema de conventos en mayo de 1931. Una exploración del anticlericalismo durante la Segunda República española”. *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 20, enero –junio, 2018: pp. 7- 42

1. INTRODUCCIÓN¹

El 10 de mayo de 1931, a menos de un mes de haberse proclamado la segunda república española, se inauguró el *Círculo Monárquico Independiente* en Madrid. Al terminar la reunión, los miembros de este grupo hicieron sonar la Marcha Real y manifestaron en las calles su rechazo al nuevo régimen. Tras discutir con algunos simpatizantes republicanos, inició un altercado en el que se quemaron varios automóviles y algunos edificios de organizaciones católicas. A la mañana siguiente, un contingente prendió fuego a la casa de los jesuitas en esta ciudad, y durante los próximos dos días fueron incendiados varios conventos, colegios y templos. Los disturbios se tranquilizaron en Madrid cuando el gobierno ordenó la entrada del ejército, pero la violencia se extendió rápidamente a otras ciudades. Málaga fue el caso más significativo, donde se prendió fuego a más de veinte inmuebles entre los días 12 y 13 de mayo, incluyendo el palacio episcopal; en estos disturbios fallecieron algunas personas. Simultáneamente se registraron episodios similares en otras provincias. Las reacciones fueron diversas, y dejaron entrever las diferencias existentes entre la izquierda con respecto a la cuestión religiosa, pues varios intelectuales condenaron los sucesos, así como la radicalización de la derecha española y su alianza con la jerarquía católica, que pudo presentar a la república como un régimen anticlerical.

El objetivo del presente trabajo es analizar los acontecimientos conocidos como *La quema de conventos*, situándolos en una larga trayectoria del anticlericalismo español. La elección de este caso y de una perspectiva más bien microhistórica se justifica por las posibilidades que ofrece para analizar detalladamente la lógica del anticlericalismo y la iconoclasia modernas, así como para resaltar dos aspectos específicos dentro del caso español. El primero de ellos es que lejos de la irracionalidad que los propios intelectuales republicanos atribuyeron a estos eventos, la *quema de conventos* estuvo guiada por una lógica de un anticlericalismo popular que buscaba eliminar los símbolos religiosos, pues estos eran vistos como representaciones del *Antiguo Régimen*, es decir, de un orden social que debía desaparecer. De ahí el carácter ritual, y en ocasiones carnalesco, que

¹ Una primera versión de este texto se presentó como trabajo final en el curso “Historia Política de Europa. De la Revolución francesa a la Segunda Guerra Mundial”, impartido por el Dr. Ariel Rodríguez Kuri en el programa de doctorado del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, durante el semestre 2015-2.

tomaron las escenas iconoclastas, una de las tesis centrales en los trabajos de autores como Manuel Delgado (1997) y Maria Thomas (2011; 2013; 2014). Sin embargo, un detalle que merece la pena destacar, es el hecho de que la quema de conventos de 1931 estuvo dirigida únicamente a los espacios y símbolos religiosos, pues a diferencia de sucesos como la revolución de Asturias de 1934 y la Guerra Civil Española iniciada en 1936, no se registraron ejecuciones de sacerdotes o religiosas. El segundo tiene que ver con que lejos de ser acciones de una minoría, existen varios testimonios de la época que nos dejan entrever una complicidad de amplios sectores de la sociedad española, pues a la quema de conventos asistió un buen número de espectadores, silenciosos, pero al mismo tiempo cómplices de la destrucción de estos símbolos, lugares y objetos.

El texto está dividido en cuatro apartados. En el primero se enuncian algunas consideraciones teóricas y conceptuales que considero útiles para abordar el problema. En el segundo intento situar al anticlericalismo español dentro de los procesos de secularización y laicización ocurridos en Europa occidental durante los siglos XVIII y XIX, resaltando el hecho de que la historiografía ha caracterizado el caso español como una excepcionalidad, pues sus manifestaciones violentas se extendieron hasta el siglo XX. En el tercero describo los acontecimientos conocidos como *la quema de conventos* de 1931, dentro del marco de la proclamación de la segunda república. Al final propongo algunas reflexiones sobre las discusiones historiográficas y las implicaciones políticas y simbólicas de dichos sucesos.

2-CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Uno de los principales rasgos de la historia política europea entre los siglos XVIII y XIX fue el desplazamiento de la religión como elemento legitimador del poder estatal. Para mediados del siglo XVIII la mayoría de los estados europeos eran confesionales, de modo que la Revolución francesa y la noción de soberanía popular cimbraron las bases ideológicas de esas monarquías. La *Santa Alianza* para contener la expansión napoleónica entre Rusia, Inglaterra y Prusia fue un síntoma de ello, y aunque la reacción monárquica se impuso en la mayoría de los casos a lo largo del siglo XIX, los viejos imperios desaparecieron con la Gran Guerra, y salvo excepciones muy específicas como las naciones ibéricas, la mayoría de los estados europeos

adquirieron un carácter laico a lo largo del siglo XX. La relación entre política y religión se había transformado profundamente en esas sociedades.²

El progresivo declive y desplazamiento de la religión en las sociedades occidentales han sido explicados por el concepto de secularización,³ que puede resumirse como “el proceso por el que la conciencia, las actividades y las instituciones religiosas pierden relevancia social”.⁴ Sin embargo, la sociología religiosa estadounidense de los años 80 y 90 cuestionó esta premisa, pues algunos autores resaltan que las creencias y prácticas religiosas persisten en la dimensión individual, y afirman que los sujetos modernos son tan religiosos como sus predecesores, proponiendo así descartar dicha teoría.⁵ Quienes sostienen su validez, coinciden en la necesidad de distinguir sus múltiples dimensiones, atendiendo no solo a la decadencia de las creencias y prácticas religiosas, que hasta hace unos años parecía ser una particularidad europea, sino también a los procesos de subjetivación e individuación de la conciencia, así como a la separación y autonomía de las distintas esferas de la vida social.⁶ Una respuesta razonable a este debate es la que propone distinguir entre la “tesis fuerte”, que afirmaba que la religión estaba condenada a desaparecer con la modernización de las sociedades, y la “tesis suave” (soft), que busca explicar no la inminente desaparición de lo religioso, pero sí su desplazamiento y recomposición.⁷

² Gregorio Alonso, La secularización de las sociedades europeas, *Historia Social* 46 (2006), pp. 137 – 144.

³ Es importante señalar que este concepto tuvo durante la Edad Media una connotación exclusivamente religiosa, refiriendo al paso de un sacerdote del clero regular (órdenes y congregaciones religiosas) al clero secular (organizado en diócesis y parroquias). A partir de la Paz de Westfalia en el siglo XVII adquirió un significado más bien jurídico, para nombrar al paso de los bienes eclesiásticos al dominio del Estado, el cual se mantuvo a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Fue con el surgimiento de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XIX cuando adquirió un carácter sociológico, estando presente en las principales discusiones teóricas tanto de las ciencias sociales como de la teología contemporáneas. Manuel María Urrutia León, *Del concepto al paradigma de secularización*, *Estudios de Deusto* (2005) pp. 2 – 5.

⁴ Gregorio Alonso, La secularización de las sociedades europeas, *Historia Social* 46 (2006) p. 137.

⁵ Un ejemplo de esta postura puede encontrarse en Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, (Washington DC: Ethics and Public Policy, 1999).

⁶ José Casanova, “Reconsiderar la secularización”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7 (2007) pp. 1 – 2.

⁷ José de Jesús Legorreta, ¿Secularización o resacralización? El debate sociológico contemporáneo sobre la teoría de la secularización, pp. 13 – 42, en *Religión y secularización en una sociedad post-secular*, (México: UIA, 2010).

Karel Dobbelaere, uno de los autores que se adhieren a la teoría de la secularización, propuso distinguir tres dimensiones de este proceso: la disminución de las prácticas religiosas, los cambios ocurridos dentro de los sistemas de creencias y la separación entre las iglesias y los estados. Esto último es el que podemos llamar *laicización*, y lejos de ser un proceso mecánico e impersonal, ha sido resultado de la presión ejercida por actores sociales históricamente situados.⁸ Esta consideración nos permite distinguir la laicización de los estados nacionales de la secularización de las sociedades, pues se trata de procesos que no siempre ocurren de manera paralela. Han existido casos en los que se han formado estados laicos dentro de sociedades profundamente religiosas, como podría ser el caso de la Reforma mexicana, o de estados confesionales dentro de sociedades secularizadas, como fue el caso de la España franquista.⁹

Dos conceptos que suelen emplearse para explicar la política y las actitudes hacia la iglesia católica durante la Segunda República española son las de *anticlericalismo* e *iconoclasia*. Con respecto al primero, podemos partir de una definición general que lo entiende como “el conjunto de ideas, discursos, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente (en forma pacífica o violenta) respecto a las instituciones eclesiásticas, ya sea en el terreno legal y político o en relación con el personal que forma parte de dichas instituciones: jerarquía, clero regular y secular, y cuestiona o descalifica dogmas, creencias, ritos y devociones”.¹⁰ Si bien se trata de una definición amplia, resulta útil porque abarca una variedad de posiciones con respecto al tema religioso que pueden encontrarse en los procesos revolucionarios, y que en el caso español pueden identificarse entre los sectores liberales, socialistas y anarquistas, los cuales lograron cierto consenso antimonárquico, pero guardaban notables divergencias en cuanto a la “cuestión religiosa”.¹¹ Cabe señalar que es posible encontrar numerosas manifestaciones

8 Karel Dobbelaere, *La secularización. Un concepto multidimensional*, (México: UIA, 194) pp. 4 - 5.

9 Esta distinción ha sido utilizada para explicar el caso mexicano en Roberto Blancarte, *Laicidad y secularización en México*, *Estudios sociológicos* 3 (2001) pp. 843 - 855 y para el caso español en José Casanova y Marina Sanchis, *España: de la Iglesia estatal a la Separación de Iglesia y Estado*, *Historia Social* 35 (1999) pp. 135 - 152.

10 Nora Pérez Rayón, *El Anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica*, *Sociológica* 55 (2004) p. 115.

11 Mientras los anarquistas profesaban un ateísmo militante y apostaban por la desaparición de la religión, los socialistas lo consideraban más bien un elemento de la super-estructura, por lo que resultaba un problema secundario frente a la lucha de clases, y los liberales sostenían más bien una posición de agnosticismo, más próximo al concepto moderno de laicidad. Juan Manuel Barrios Rozúa,

anticlericales dentro de las sociedades de antiguo régimen. Sin embargo, existe una diferencia importante entre el anticlericalismo antiguo y el moderno: el primero se limitaba a la burla y la sátira del clero, casi siempre denunciando las incongruencias e inmoralidades de su comportamiento, mientras que el segundo intentaba la descristianización de las sociedades europeas.¹²

También es necesario puntualizar que aún dentro de las manifestaciones anticlericales violentas hay una distinción importante, pues mientras en acontecimientos como la *quema de conventos* de 1931 la violencia se limitó a la destrucción de edificios y objetos religiosos, en otros casos, como la Revolución de Asturias en 1934 o la Guerra Civil Española, estos ataques estuvieron dirigidos también hacia sacerdotes, monjas y frailes.¹³ La violencia dirigida sólo hacia los símbolos religiosos nos remite al concepto de *iconoclasia*, un término acuñado en el siglo VIII para nombrar la iniciativa del emperador bizantino León III de prohibir la veneración de imágenes, ordenando su destrucción. De acuerdo con Manuel Delgado, la destrucción de imágenes es una constante que atraviesa la tradición judaica y el islam, así como la historia del cristianismo, pues pese a que la iconoclasia bizantina fue abolida durante el concilio de Nicea, resurgió durante la reforma protestante, y en tiempos más modernos, como la revolución francesa y la segunda república española.¹⁴ Este concepto ha sido utilizado por autores como Juan Manuel Barrios¹⁵ y María Thomas,¹⁶ quienes insisten en el carácter político y coyuntural que adquirió la destrucción de imágenes religiosas.

Otra distinción importante es que mientras hay casos documentados en los que la destrucción de templos fue planificada y motivada por las autoridades, como

La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república, *Espacio, Tiempo y Forma* 12 (1999) pp. 198 – 200.

¹² Demetrio Castro, Palabras de fuego. El Anticlericalismo republicano, *Journal of Spanish Cultural Studies* 2 (2006) p. 221; María Thomas, The Faith and the Fury: The construction of Anticlerical Collective Identities in Spain, 1874 – 1931, *European History Quarterly* 1 (2013), pp. 75 – 76. Para una explicación amplia sobre la evolución del anticlericalismo español desde sus formas medievales hasta la connotación moderna que adquirió durante la primera mitad del siglo XX véase Julio Caro Baroja, *Historia del anticlericalismo español*, (Madrid: Caro Raggio, 2008).

¹³ Gregorio Alonso “La secularización de las sociedades europeas” *Historia Social* 46 (2006) p. 152.

¹⁴ Manuel Delgado Ruíz, 1997, *Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931 – 1939*, *Ayer* 27 (1997) p. 158.

¹⁵ Juan Manuel Barrios Rozúa, Las destrucciones iconoclastas durante la Guerra Civil y su papel en la propaganda franquista, *Investigaciones Históricas* 28 (2008) pp. 185 – 190.

¹⁶ María Thomas La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931 – 1936, (Granada: Comares Historia, 2014) pp. 12 – 19.

en la provincia de Málaga¹⁷, existen otros, como el de la propia ciudad de Madrid, donde la acción parece más bien haber sido popular y espontánea.¹⁸ El término *anticlericalismo popular* debería reservarse para estos últimos casos, pero resulta algo complicado hacer una distinción tajante, puesto que aún y cuando la iconoclasia haya sido planificada e instrumentalizada por ciertas élites políticas, los motines, el saqueo y la devastación de los templos estuvieron muchas veces acompañadas, tanto de la participación activa como de numerosos espectadores, lo que puede leerse como un indicio de que había un consenso alrededor de estos espectáculos. Al mismo tiempo, cabe señalar que ésta es una de las aristas más complicadas de manejar para la historiografía, sobre todo por las connotaciones políticas que tiene el hablar de un “pueblo español”, para algunos, católico, para otros, secularizado.¹⁹ Por ello vale la pena tener en cuenta una afirmación más o menos consensuada en la historiografía contemporánea: desde inicios del siglo XIX existían dos Españas, una profundamente católica y tradicionalista, y otra republicana y anticlerical.²⁰

3-EL ANTICLERICALISMO ESPAÑOL ¿UN CASO EXCEPCIONAL?

Uno de los aspectos que resaltan del anticlericalismo español durante la segunda república es que pareciera tratarse de una excepcionalidad si lo comparamos con el resto de Europa Occidental. La época de las revoluciones, inaugurada en 1789 con la Revolución Francesa, estuvo cargada de manifestaciones anticlericales, especialmente en contra de la iglesia católica. De hecho, autores como Arno J. Mayer proponen que el conflicto entre las iglesias y los estados revolucionarios, resultado tanto del anticlericalismo como la alianza entre la iglesia y

17 Elías De Mateo Avilés, Reseña de Jiménez, La quema de conventos en Málaga, *Anales de Historia Contemporánea* 23 (2007), pp. 646 – 649.

18 Juanma Romero García y Miguel Gutiérrez Gacituaga, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, *Cuadernos Republicanos* 52 (2003) pp. 11 – 12.

19 La historiografía más vieja y de corte confesional rara vez atribuye un carácter popular a las manifestaciones anticlericales, y suelen explicarlas como resultado de la propaganda de izquierda y de la manipulación de ciertos líderes políticos. La discusión acerca de la espontaneidad o premeditación de la *quema de conventos* sigue presente en la historiografía más contemporánea, como veremos en el último apartado.

20 José Casanova y Marina Sanchis, España: de la Iglesia estatal a la Separación de Iglesia y Estado, *Historia Social* 35 (1999) pp. 4 – 5; Jean Meyer, Con la iglesia hemos topado, *Sancho, Istor* 25 (2006) p. 104.

amplios sectores contrarrevolucionarios, muchos de ellos campesinos, son un elemento fundamental tanto de la revolución francesa como de la rusa;²¹ esta caracterización bien podría resultar de gran utilidad para explicar procesos como la rebelión cristera en México o la guerra civil española. Sin embargo, las manifestaciones anticlericales, específicamente anticatólicas, habían desaparecido en la mayoría de los países de Europa occidental para la primera mitad del siglo XX.²²

Por ello, ha existido cierta tendencia a entender dicha particularidad de España como resultado de la subsistencia de prácticas, tradiciones y manifestaciones religiosas primitivas, lo cual, aunado con la violencia de sus estallidos sociales, ha llegado a asociar el carácter violento del “pueblo español” con el catolicismo.²³ Si bien vale la pena tomar distancia de visiones esencialistas, es importante tener en cuenta que fue la iglesia católica, y no necesariamente la religión en general, la que representó un notable problema político a la construcción de los Estados nacionales, pues además de una institución religiosa, se trataba de una entidad con un monarca, territorio y leyes propias, que reclamaba la obediencia de sus feligreses, y con ello, desafiaba el ordenamiento legal de los nacientes estados.²⁴ Sin embargo, la experiencia de los territorios donde el catolicismo era la religión mayoritaria, como el imperio Austro-Húngaro, Bélgica, Francia, Italia y los países ibéricos, fue distinta a aquellos en los que los católicos eran una minoría, tales como Suiza, Holanda y Alemania. Por esta razón resultan útiles los trabajos que han revisado los procesos de secularización y laicización en Europa desde una perspectiva comparada.²⁵ Los casos más estudiados, además del español, son los de Francia, Italia y Alemania.

²¹ Arno J. Mayer, *Las furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, (España: Universidad de Zaragoza, 2014) pp. 23 – 24.

²² Pese a los notables paralelismos, considero que el conflicto entre el gobierno revolucionario de Rusia y la iglesia ortodoxa merece una atención particular, debido a la naturaleza de la relación entre el cristianismo oriental y el régimen zarista. Por ello y por cierta delimitación metodológica he omitido este caso para el presente trabajo.

²³ Manuel Delgado Ruíz identifica este sesgo inclusive en los estudios etnográficos realizados en la península ibérica durante el siglo XX, los cuales afirmaban que en las creencias y prácticas españolas subsistía una suerte de matriarcado primitivo cobijado con un catolicismo sincrético y popular. Esto sería, según el autor, un importante sesgo que obstaculiza la comprensión del anticlericalismo español. Manuel Delgado Ruíz, *La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España*, *La Ventana* 7 (1998) 77 – 117.

²⁴ Emile Poulat, *Nuestra laicidad pública*, (México: FCE, 2012) pp. 49 – 63.

²⁵ Dos de las referencias recurrentes en la historiografía española son *Religion et société en Europe : essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles, 1789-1998* de René Remond, publicado en 1998 y *Secularisation in Western Europe, 1848-1914* de Hugh McLeod, publicado

El caso francés resulta paradigmático por referir a la primera revolución que intentó instaurar un régimen laico. Si bien han sido ampliamente documentados el enfrentamiento del gobierno revolucionario con la iglesia católica, el carácter anticlerical de la época del terror jacobino, los intentos de descristianización de varias regiones, el sesgo religioso de los movimientos contrarrevolucionarios, y los intentos del régimen revolucionario para instaurar una suerte de religión civil, la Santa Sede se las ingenió para pactar con los regímenes que emanaron de las revoluciones, firmando un concordato con el gobierno de Napoleón I en 1801, y manteniendo una relación estable con el de Napoleón III. Esto nos permite observar una evolución en el posicionamiento clerical, que fue reaccionario en 1789 y conservador en 1848.²⁶ Por ello, la laicización del estado francés no se consumó sino hasta bien entrado el período republicano, con la ley de separación entre la iglesia y el estado en 1905, la cual reconoció la indiferencia de este último ante las religiones y garantizó la libertad de cultos y de creencias.²⁷

En el caso de Alemania, más que de anticlericalismo habría que hablar explícitamente de anticatolicismo, pues durante la unificación encabezada por Bismarck esta religión fue vista como un agente endógeno ante la “cultura germana” de tradición protestante, lo cual motivó el llamado *kulturkampf*. Sin embargo, esta lucha cultural tuvo una solución medianamente favorable para dicha iglesia, que gracias a la gestión de diversas organizaciones políticas logró que por lo menos se le tolerara.²⁸ No pasó mucho tiempo antes de que movimientos inspirados en el catolicismo social y la democracia cristiana cobraran importancia en este país. En Italia, salvo ciertos partidos de izquierda y organizaciones de trabajadores, el anticlericalismo tuvo un carácter fundamentalmente político, pues para unificar a la nueva nación era necesario absorber los estados papales del centro de la península, los cuales fueron ocupados en 1870 por el ejército de Garibaldi.²⁹

en 2000. Una obra más reciente que aborda esta problemática y ha sido traducida al español es *Poder Terrenal. Religión y política en Europa* de Michael Burleigh.

26 María del Pilar Salomón Cheliz, Poder y ética: Balance historiográfico sobre anticlericalismo, *Historia Social* 19 (1997) pp. 115 – 116.

27 Emile Poulat, Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 1905, *Anuario de historia de la iglesia* 14 (2005) p. 69.

28 Lisa Dittrich, Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española, *Hispona* (2014) pp. 2 – 4.

29 María del Pilar Salomón Cheliz, Poder y ética: Balance historiográfico sobre anticlericalismo, *Historia Social* 19 (1997) pp. 117 – 118.

En cuanto a España, es posible trazar una trayectoria que va de las reformas borbónicas a la Guerra Civil. Si bien las reformas de la segunda mitad del siglo XVIII instauradas por monarcas como Carlos III no cuestionaban la catolicidad del imperio español, si implicaron un reordenamiento y una distinción entre el campo político y el religioso, de manera que acciones como la expulsión de los jesuitas en 1767 han sido interpretadas como parte del primer umbral de secularización en el mundo hispánico.³⁰ Sin embargo, las primeras acciones abiertamente anticlericales ocurrieron durante la invasión napoleónica entre 1808 y 1814, pues la destrucción de conventos y templos formó parte de la planificación urbana de José Bonaparte. Por ello, el anticlericalismo y las ideas ilustradas fueron asociados con el invasor francés, y la identidad católica tuvo un lugar importante en la llamada guerra de independencia española, cuyos combatientes veían a su causa como una cruzada religiosa contra las “huestes impías de Satán”, mientras que los franceses explicaban la resistencia como resultado del “fanatismo español” y de la influencia de los “frailes y curas guerrilleros”.³¹ De este modo, los intentos de modernizar España por medio de la Constitución de Cádiz se vieron opacados ante la restauración absolutista de Fernando VII, quien contó con el apoyo incondicional de la jerarquía católica. Para José Casanova, éste fue un momento decisivo en la formación de las “dos Españas”, una hispánica, rural, católica y tradicionalista, y otra liberal, europeizante, y según sus adversarios, “afrancesada”. Si en el siglo XV el catolicismo había favorecido el surgimiento de un estado moderno en el imperio español, en el siglo XIX parecía obstaculizar que España se convirtiera en una nación moderna.³²

Dicha identificación entre catolicismo y conservadurismo llevó a la jerarquía católica a aliarse con las clases dominante. Esto, aunado con la desamortización de sus bienes, las dificultades para sostener su aparato institucional y para adaptarse a los procesos de industrialización y urbanización, propició que a lo largo del siglo XIX amplios sectores de la sociedad española experimentaran un proceso de secularización, y para comienzos del siglo XX, muchos de los símbolos, creencias y prácticas religiosas les resultaban ajenos. Sin embargo, en 1851 el gobierno español firmó un concordato con Santa Sede, y tras la restauración borbónica en 1874, la

30 Roberto Di Stefano, Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina, Quinto Sol 1(2011) pp. 5 – 7.

31 Julio Caro Baroja, Historia del anticlericalismo español, (Madrid: Caro Raggio, 2008) pp. 112 – 119.

32 José Casanova y Marina Sanchis, España: de la Iglesia estatal a la Separación de Iglesia y Estado, Historia Social 35 (1999) pp. 136 – 137.

iglesia intentó “reconquistar” España, un proceso que la confrontó con una buena parte del pueblo español que no únicamente se mostraba ajeno a la tradición católica, sino que además veía a la iglesia como aliada de sus opresores: el estado y las clases dominantes.³³

En el siglo XIX ocurrieron los primeros brotes de violencia hacia el clero español. En 1834, durante la primera guerra carlista, ocurrió un acontecimiento que nos permite enlazar los antiguos rituales violentos de la Edad Media con el anticlericalismo moderno. En ese año, una epidemia de cólera devastó la ciudad de Madrid, y ante la inoperancia del gobierno, el éxito de los carlistas en las zonas rurales del norte de España, las protestas violentas en la ciudad, y la declaración de un sargento que dijo que había que “matar a todos los urbanos” que se habían unido a las turbas, comenzó a correr el rumor de que las muertes no eran resultado de una epidemia sino del envenenamiento intencional de las fuentes de agua. Al parecer, las multitudes culparon a este personaje, quien al ser perseguido se refugió en la casa de los jesuitas en San Isidro. La multitud irrumpió en el lugar atacando a quienes ahí vivían, y pronto se extendió a los conventos de Santo Tomás, la Merced, San Francisco y Atocha; el 17 de julio fueron asesinados 75 religiosos.³⁴ En 1835, también como parte de la guerra carlista, fueron incendiados varios conventos en las provincias de Cataluña y Aragón, al parecer, como represalia por el respaldo de la iglesia al bando sublevado, dejando un saldo similar al de Madrid. Al año siguiente se decretó la desamortización de los bienes del clero y la exclaustración de las órdenes religiosas.³⁵

Ya en el siglo XX se repitieron acontecimientos similares. En 1909, durante la *Semana trágica* de Barcelona, una protesta en oposición a la guerra en el norte de África adquirió tintes anticlericales, quemándose alrededor de treinta edificios eclesiásticos, y aunque se hostigó a muchos religiosos, ninguno fue ejecutado.³⁶ En 1931 ocurrieron los acontecimientos a los que referimos en este ensayo tras la proclamación de la Segunda República. Los mayores casos de violencia anticlerical en la historia de España ocurrieron en la revolución de Asturias de 1934, y a partir de

33 Juan Manuel Barrios Rozúa, La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república, Espacio, Tiempo y Forma 12 (1999) pp. 180 – 186.

34 Julio Caro Baroja, Historia del anticlericalismo español, (Madrid: Caro Raggio, 2008) pp. 141 – 148.

35 Ángel David Martín Rubio, La persecución religiosa en la España contemporánea II. Relaciones Iglesia-Estado en la España liberal-revolucionaria, La Razón Histórica 7 (2009), pp. 56 – 59.

36 Sobre la Semana Trágica véase: Gemma Rubí, Protesta, desobediencia y violencia subversiva. La Semana Trágica de julio de 1909 en Cataluña, Pasado y Memoria 10 (2011), pp. 243 – 268.

1936, como preludio y desarrollo de la Guerra Civil Española,³⁷ los cuales dieron al catolicismo un número considerable de “mártires”.³⁸ El anticlericalismo español en el siglo XX puede entenderse como resultado de la alianza entre la iglesia, la monarquía y las clases dominantes, de su intento de “recatolizar” a la sociedad y de la marcada secularización amplios sectores de las clases populares, muchas veces organizadas en sindicatos anarquistas o socialistas, que desde la izquierda, veían a la religión institucional no solo como algo ajeno, sino también como un enemigo, como parte del antiguo régimen que había que eliminar.³⁹ Mientras tanto, debido a la protección brindada por la corona y el estado, la iglesia española estaba lejos de contar con las organizaciones laicales y populares que actuaran en lo político y lo social como las de Bélgica, Alemania, Suiza o los Países Bajos.⁴⁰

Vale la pena señalar que no existe un consenso sobre la relación de causalidad entre secularización y anticlericalismo, por lo que resulta difícil precisar la naturaleza de esta “otra España” ¿fue el anticlericalismo español resultado del proceso de secularización de esta sociedad a lo largo del siglo XIX,⁴¹ o, por el contrario, la débil presencia de la iglesia católica en dicho periodo fue resultado de las medidas de los sectores anticlericales?⁴² Es difícil dar una respuesta. También habría que señalar que tampoco hay un consenso con respecto al proceso de laicización de los estados europeos, pues algunos autores sostienen la existencia de

37 Fernando del Rey, Revisionismos y anatemas. A vueltas con la II República, *Historia Social* 72 (2012) pp. 683 – 764.

38 En 1999 el papa Juan Pablo II canonizó a 8 hermanos lasallistas asesinados durante la revolución de Asturias, a otro de la misma congregación y a un sacerdote pasionista, quienes perdieron la vida en 1937 durante la guerra civil, y en 2003 a un sacerdote diocesano asesinado en Madrid en 1936, al tiempo que beatificó a 133 “mártires de la guerra civil”. En 2013, el papa Francisco realizó una “macro-beatificación”, llevando a los altares a 522 católicos asesinados durante la década de los años 30; resulta interesante el hecho de que esto ha sido criticado incluso por algunos teólogos católicos asociados con la teología de la liberación. Podrían establecerse algunos paralelismos con los procesos de beatificación y canonización de los “mártires cristeros” de México, e incluso con los de la familia Romanov en Rusia por parte de la iglesia ortodoxa.

39 Maria Thomas, *Disputing the public sphere: Anticlerical violence, conflict and the Sacred Heart of Jesus*, April 1931 – July 1936, *Cuadernos de historia contemporánea* 33 (2011) pp. 52 – 56.

40 Juan J. Lintz, *Church and State in Spain from the Civil War to the Return of Democracy*, *Daedalus* 3 (1991), pp. 159 – 160.

41 María del Pilar Salomón Cheliz, *Poder y ética: Balance historiográfico sobre anticlericalismo*, *Historia Social* 19 (1997) pp. 113 – 119.

42 Lisa Dittrich, *Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española*, *Hispona* (2014) p. 2.

un “patrón latino” caracterizado por su violencia,⁴³ mientras que otros señalan que las complicadas relaciones con la Santa Sede no se limitaron al mundo latino, sino más bien a los reinos católicos.⁴⁴ Sin embargo, la marcada diferencia entre los casos de Francia, Italia y España nos lleva a pensar más bien en las distintas vías y experiencias de laicización y secularización.⁴⁵ La quema de conventos debe situarse en este proceso y dentro de esta discusión teórica e historiográfica.

4-LA QUEMA DE CONVENTOS EN 1931

El año de 1931 resulta clave dentro de la historia política española, pues marca el paso del régimen monárquico de Alfonso XIII a la Segunda República, el primer experimento democrático del siglo.⁴⁶ Los últimos años del reinado borbónico habían tenido un desarrollo paralelo al de la Italia fascista, pues en 1923 el general catalán Primo de Rivera fue nombrado presidente del gobierno. En palabras de Santos Juliá, España tuvo una “dictadura con rey”. Sin embargo, el régimen fue incapaz lograr un consenso y de legitimarse a partir de su organización corporativa, de manera que la creciente oposición de los sectores liberales, socialistas y anarquistas, la presión popular y su mal estado de salud llevaron al dictador a dimitir en 1930.⁴⁷ Después de su renuncia, la presidencia fue ocupada por Dámaso Berenguer, cuyo breve gobierno fue conocido como la “dictablanda”, pues ni continuó la política represiva de su predecesor ni respondió a las demandas de la oposición. Tras su fracaso, el rey nombró a un nuevo presidente en febrero de 1931, el almirante Juan Bautista Aznar,

43 Esta es una de las propuestas del sociólogo David Martin, citada en José Casanova y Marina Sanchis, España: de la Iglesia estatal a la Separación de Iglesia y Estado, *Historia Social* 35 (1999) p. 137.

44 Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa, de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial* (Madrid: Taurus, 2005) pp. 359 - 472.

45 Lisa Dittrich, *Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española*, Hispona (2014) p. 6.

46 Algunas revisiones sobre la historiografía sobre la Segunda República pueden encontrarse en Manuel Ramírez, *Cara y Cruz de la Segunda República*, Cuadernos de pensamiento político 11 (2006) pp. 149 - 175 y Fernando del Rey, *Revisionismos y anatemas. A vueltas con la II República*, *Historia Social* 72 (2012) pp. 155 - 172.

47 Para un análisis sobre las interpretaciones y los debates sobre esta dictadura véase Pablo Montes, *La dictadura de Primo de Rivera y la historiografía: una confrontación metodológica*, *Historia Social* 74 (2012), pp. 167 - 184.

quien convocó a las elecciones municipales que en abril de este año pusieron fin a la monarquía.

La jornada electoral del 13 de abril dio el triunfo a los republicanos en la mayoría de las ciudades españolas, y el día 14 se llevaron a cabo grandes manifestaciones en Madrid, con un ambiente festivo que proclamaba el advenimiento de un nuevo régimen, pese a que durante la jornada se registraron algunos actos de violencia y represión. Resulta inevitable no identificar ecos de la revolución rusa de febrero, donde una agitación popular hizo caer al régimen zarista. En este momento, “todo el pueblo” habría inundado las calles de la capital española, mientras que, en 1936, en vísperas de la guerra civil, lo habría hecho fundamentalmente la clase trabajadora, un aspecto que nos recuerda al contraste entre las revoluciones de febrero y octubre. Una situación similar de júbilo en las calles se presentó en junio de 1931, en los días previos a las elecciones de las cortes constituyentes.⁴⁸ Sin embargo, el ánimo revolucionario no estuvo acompañado de las revueltas callejeras como en San Petesburgo, sino que la transición de un gobierno monárquico a uno popular ocurrió por las vías institucionales.

El respaldo popular a la oposición republicana llevó a Alfonso XIII a abdicar y a exiliarse, de modo que se instauró un gobierno provisional encabezado por Niceto Alcalá Zamora y Manuel Azaña. En las elecciones del verano resultó triunfante una coalición de republicanos y socialistas, las Cortes proclamaron una nueva constitución en diciembre del mismo año, y Alcalá Zamora fue elegido presidente. Las prioridades de la república fueron dar cabida a las demandas de diversos sectores sociales, por lo que se emprendió un amplio programa de reformas, siendo los ámbitos laborales, educativos, militares y agrarios los más importantes. El tiempo que duró este gobierno suele dividirse en dos etapas: el bienio reformista de 1931 a 1933, y el radical – cedista (en referencia a la Confederación Española de Derechas Autónomas, *CEDA*) de 1933 a 1936, cuando el triunfo de los partidos de derecha en las elecciones comenzó a revertir las reformas republicanas. La polarización ideológica del período de entre guerras, la revolución de Asturias en 1934 y la radicalización previa a las elecciones de 1936, abrieron el paso a la Guerra Civil. Este conflicto inició cuando un importante sector del ejército, alineado con las derechas, intentó fallidamente dar un golpe de estado. Luego tres años de una cruenta guerra

48 Juanma Romero García y Miguel Gutiérrez Gacituaga, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, Cuadernos Republicanos 52 (2003), pp. 50 – 53.

intestinal con numerosas manifestaciones anticlericales y de apoyo de los regímenes totalitarios a ambos bandos, se instauró una dictadura con rasgos fascistas encabezada por el general Francisco Franco, la cual, a diferencia de Italia y Alemania, se sostuvo hasta la muerte del dictador en 1973. El carácter católico integrista-intransigente del franquismo y sus relaciones con el Vaticano son motivo de una discusión historiográfica que por su amplitud no abordaré en este momento.

Si bien la Segunda República suele entenderse como el triunfo de un régimen democrático, es importante señalar que sus cinco años de existencia estuvieron marcados por la inestabilidad y las tensiones políticas. Esto no se debió sólo a que los sectores de derecha añoraban una restauración monárquica y conspiraron contra ella, sino también a que dentro de la izquierda existían sectores radicales revolucionarios, para quienes la república no era sino una expresión de la democracia burguesa que había que abolir.⁴⁹ De este modo, hubo importantes brotes de violencia previos a la guerra civil y a la dictadura franquista, tales como la revolución de Asturias en octubre de 1934, que con un notable sesgo anticlerical cobró la vida de 34 personas.⁵⁰ Dentro de este complejo escenario, la iglesia católica y la llamada cuestión religiosa, jugaron un papel importante, que si bien no fue decisivo, si fue uno de los que por resultó más polémico para la opinión pública durante las décadas siguientes.⁵¹

Los acontecimientos conocidos como *La quema de conventos* ocurrieron precisamente en el contexto del triunfo republicano, posiblemente en el momento de mayor apoyo popular al nuevo gobierno. El domingo 10 de mayo de 1931 se inauguró el *Círculo Monárquico* en Madrid y se llevó a cabo su primera reunión; su presidente era el director del diario conservador *ABC*. Al terminar, los ahí reunidos hicieron sonar con un gramófono la *Marcha Real* y lanzaron gritos y proclamas a favor de Alfonso XIII y contra el nuevo gobierno. Es entendible después de las manifestaciones y los ánimos de abril esto resultara ofensivo para muchos de los transeúntes, y bastó con la agresión a un taxista republicano para que una multitud se congregara alrededor de las instalaciones del mencionado círculo, dispuesta a linchar a quienes ahí se encontraban. La Guardia Civil intervino para contener a la

49 Fernando del Rey, *Revisionismos y anatemas. A vueltas con la II República*, Historia Social 72 (2012) pp. 170 – 171.

50 Fernando del Rey, *Revisionismos y anatemas. A vueltas con la II República*, Historia Social 72 (2012), p. 168.

51 Hilari Raguera, *La cuestión religiosa*, *Ayer* 20 (1995) pp. 216 – 222.

muchedumbre y detener a los monárquicos, pero la situación estaba lejos de tranquilizarse, entre otras cosas, porque circuló el rumor de que el taxista agredido había sido asesinado.⁵²

La violencia se generalizó y las multitudes no tardaron en localizar sus objetivos. Una turba se reunió afuera del periódico *ABC* con la intención de quemar el edificio. Esta vez la guardia civil abrió fuego contra los manifestantes, dejando un saldo de dos muertos y varios heridos.⁵³ Los disturbios continuaron, y por la noche fue incendiado el quiosco del periódico católico *El Debate*. El descontento persistió al día siguiente debido a la actuación de la Guardia Civil, y mientras cientos de madrileños convocaban a una huelga y exigían una explicación al gobierno, una turba prendió fuego a la casa de los jesuitas. Según algunos de los presentes, esto habría sido en respuesta a una agresión armada por parte de los religiosos, aunque esto fue más bien un rumor. Los bomberos intentaron contener el siniestro, pero no les fue posible porque los manifestantes obstaculizaron su llegada. La *quema de conventos* se extendió rápidamente por todo Madrid afectando también a varias escuelas católicas. De acuerdo con *ABC*, el saldo fue el siguiente: el convento de las maravillas, el de las monjas Bernardas, el Instituto Católico de Artes e Industrias, el convento de las Salesianas, la parroquia del Barrio de Bella Vista, el convento de las carmelitas, el colegio del Sagrado Corazón y el de las Mercedarias.⁵⁴ Para contener las manifestaciones tuvo que declararse estado de guerra y emplear al ejército.⁵⁵

El escritor y periodista Josep Pla, quien presenció dichos acontecimientos, relató lo ocurrido en una crónica que nos deja entrever interesantes detalles sobre el papel del pueblo madrileño como espectador. Su explicación oscila entre la planificación y la espontaneidad, pues menciona que el día 10 se escuchó el grito “¡Los conventos! ¡Los conventos!”, y que corrió el rumor entre algunas órdenes religiosas de que el gobierno no podría “darles seguridades”, por lo que abandonaron varios de los edificios, entre ellos el de los jesuitas en la calle “La Flor”. Como veremos, este testimonio parece contrastar con el de los propios religiosos. A continuación, el testimonio que me permito citar in extenso:

52 Juanma Romero García y Miguel Gutiérrez Gacituaga, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, Cuadernos Republicanos 52 (2003) pp. 55 – 56.

53 Diego Esquinas de Ávila, La quema de conventos en 1931, Jábega 7 (1974) p. 68.

54 Juanma Romero García y Miguel Gutiérrez Gacituaga, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, Cuadernos Republicanos 52 (2003) p. 89.

55 Diego Esquinas de Ávila, La quema de conventos en 1931, Jábega 7 (1974) p. 68.

Sale la primera bocanada de humo por el rosetón de la iglesia del convento de los jesuitas de la Flor. Ese establecimiento no está muy lejos de la pensión en la que vivo. La señora de la casa me grita descompuesta y alterada y me invita a subir a ver el fuego desde la azotea. Arriba en la azotea hay bastante gente. Un orador trata de informar a los que nos encontramos en el lugar. Debe ser -sospecho- un inquilino de la casa. Según ese ciudadano, una docena de críos, tres o cuatro descamisados, dos o tres furias, lo han hecho todo. Con unos tablones que había en la Gran Vía han derribado una ventana baja. Ya dentro de la iglesia, han hecho un montón con sillas y bancos, que han rociado de petróleo, y todo ha prendido como la paja. Detrás del rosetón de la iglesia se ve una larga llama, altísima, que se estremece y llega hasta el techo. Afuera, en la Gran Vía, la guardia civil a caballo, mano sobre mano, pasa el rato fumando cigarros a escondidas. Ante el incendio, la reacción de la gente es realmente curiosa.

Poco después de haberse iniciado el fuego, se acerca por ambos tramos de la Gran Vía una riada de gente que viene sin duda a contemplarlo. Las azoteas cercanas están llenas de gente. En la nuestra, la gente comenta el hecho como si tal cosa. Una nube de vendedores ambulantes se ha colocado muy cerca de la acera del convento previendo que una gran muchedumbre desfilaría ante la popularísima iglesia mientras se quema. De esta manera, una parte de los madrileños ha podido contemplar el espectáculo comiendo churros, buñuelos y esos helados que aquí se llaman polos. También se ofrecen cordones de zapatos, tres corbatas por una peseta, gomas para llevar bien sujeto el varillaje de los paraguas, matasuegras, romances de cordel, retratos de Galán y García Hernández y no sé cuántas cosas más.

Es curioso realmente ver al pueblo de Madrid con un churro en la boca, los ojos llenos de curiosidad, una sonrisa de fiesta en la cara, mirando cómo sale la humareda del convento. De vez en cuando, se oye el estrépito de un techo que se hunde, con gran estruendo, levantando una nube de polvo y de humo. La gente se mira entonces con una especie de sombra de terror extraño. La gente se quita de encima cómo puede el remordimiento por la quema. A veces parece que la gente se olvida observando que el día es espléndido, que no se mueve ni una brizna de viento. A veces, en Castilla, se dan días así: estáticos, encantados, inmóviles. Realmente, el día es ideal para quemar conventos sin drama, viendo cómo las columnas de humo siguen una admirable verticalidad, que parece a propósito. Pensando en los estragos que habría podido producir de haber hecho viento, la calma de aire parece una

concesión humanitaria -casi diría providencial- para estos incendios. Una gran parte de la población de Madrid desfila mientras tanto por la Gran Vía. Los vendedores hacen su agosto. Una fila de ciudadanos, apoyados en la pared, aprovechan el tiempo y se hacen limpiar los zapatos. Durante muchas horas, no ha habido en Madrid mejor distracción que la quema de los conventos. Sería un error, sin embargo, creer que todo el mundo la ha visto igualmente. Muchos ciudadanos la han contemplado con caras largas y tristes. No sé si resignados. Casi me atrevería a decir que el terrible desatino ha agradado muy poco en Madrid, por no decir ni pizca -quiero decir entre las personas conscientes- [...].⁵⁶

Si bien en ese momento Pla militaba dentro del bando republicano, su testimonio resulta sumamente valioso al retratar el ánimo y la actitud no de la turba sino de los espectadores, aparentemente pasivos. Presenciando la *quema de conventos* se encontraban las “dos Españas”, una profundamente anticlerical y secularizada, que observaba el espectáculo, “con un churro en la boca” y cierta complacencia, y la otra católica, que en este momento parecía más que otra cosa resignada. Resulta relevante también la distinción del autor entre los observadores emocionados, que se quitaban el remordimiento, y las “personas conscientes” a quienes poco había agradado dicha escena.

Uno de los hechos que llaman la atención es que, si bien se destruyeron templos, colegios y conventos, no se registraron agresiones a sacerdotes, frailes o monjas. Un testimonio publicado alrededor de un mes después en el diario *El siglo futuro* relativo al incendio de la casa de los jesuitas, nos deja entrever este peculiar aspecto de dichos acontecimientos, pese a estar elaborado con una retórica más bien hagiográfica:

Temíamos además que entraran las turbas apenas descubrieran la entrada de los sótanos y acabaran con nosotros. Esta hora tan esperada y tan temida llegó por fin. A eso de las tres oímos gritos y alaridos, como de gente que se aproxima, que sonaban en nuestros oídos como amenazas de muerte. Era la señal de que habían descubierto una de las entradas y penetraban por allí. Los diez que quedábamos (ya algunos habían salido antes protegidos por la fuerza pública) juzgábamos que había llegado nuestra hora. Los Padres dimos la absolución sacramental a los Hermanos, hicimos nosotros nuestro acto de contrición y nos pusimos de rodillas, formando un

56 Josep Pla, *Quema de conventos*, (mayo de 1931) Texto consultado en la web: <http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=43> en octubre de 2015.

pequeño círculo en espera de los que reputábamos nuestros asesinos. En esta actitud llegó la turba con sendos palos en las manos y profiriendo gritos. Al vernos, el que hacía de jefe se santiguó con una emoción que no podía disimular, cayósele el grueso garrote que llevaba en la mano o él mismo lo arrojó al suelo (que ese detalle ya no podría yo precisar) y dirigiéndose a las turbas, sobre las cuales parecía ejercer un gran ascendiente, dijo: “Atrás todo el mundo, a estos hombres no se les toca”. Los grupos iniciaron alguna resistencia al mandato, pero el que hacía de jefe reiteró la orden y todos obedecieron.⁵⁷

El historiador Julio Caro Baroja presencié estos acontecimientos cuando tenía apenas 17 años, los cuales marcaron indudablemente sus trabajos posteriores. En su libro sobre el anticlericalismo español narró algunos de sus recuerdos de los hechos, intercalados con su reflexión como académico y ofreciéndonos detalles sumamente interesantes sobre el comportamiento de las turbas y los espectadores madrileños. Al parecer, ni quienes quemaban los conventos eran tan irracionales, ni los espectadores eran tan pasivos.

Por tener mi domicilio cerca, vi arder el convento de los carmelitas. Era por la mañana, ya avanzada esta. Un grupo de hombres habían prendido fuego a la iglesia, y mientras ardían tiraban por las ventanas enseres y libros. Entre éstos, un ejemplar de la *Enciclopedia Espasa*. Recuerdo cómo dos o tres hombres sacaron a un fraile viejo, alto, de buen aspecto, custodiado, para que nadie se metiera con él, mientras que otro reprendía a un compañero que –al parecer– quería llevarse un tomo o unas láminas del pobre repertorio enciclopédico: “Camarada, no hemos venido aquí para robar”, etc.

Tiempo después vi incendiada una pequeña iglesia cerca de la plaza de Santa Ana, en la calle del Príncipe. La gente paraba una vez más junto a ella torva o medrosa, y hubo algún gesto claro de disgusto. Una mujercilla desgredada lo observó y dijo que los padecimientos del obrero tenían más importancia que aquella quema.⁵⁸

La quema de conventos no se limitó a Madrid, sino que rápidamente se extendió a otras regiones. En el caso de Granada, los disturbios comenzaron el día 11, cuando un contingente atacó el colegio de los Maristas y los conventos de los

57 Juanma Romero García y Miguel Gutiérrez Gacituaga, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, Cuadernos Republicanos 52 (2003), p. 57.

58 Julio Caro Baroja, Historia del anticlericalismo español, (Madrid: Caro Raggio, 2008) p. 220.

agustinos y de las comendadoras de Santiago, y una bomba estalló en el convento de las carmelitas descalzas. El día 12 una multitud atacó el templo de Sagrado Corazón, el centro católico “Casa de los Luises”, la residencia de redentoristas y el convento de las madres capuchinas. Fuera de la ciudad se registraron un saqueo en la parroquia de Macarena y un conato de incendio en el convento de Santa Clara de Loja. También en esta ocasión se repitió un patrón similar al de Madrid, pues se atacó a los edificios y los objetos, pero no a las personas, aunque el saldo tampoco fue blanco, pues el día 16 ocurrió en el poblado de Atarfe un incidente narrado por Juan Manuel Barrios:

A esta localidad llegó la noticia de que unos individuos que se desplazaban en coche a Santa Fe habían intentado quemar la iglesia del convento de monjas jesuitinas. El temor de algunos vecinos de Atarfe a que esos mismos incendiarios pudieran hacer lo propio con la iglesia de su pueblo les llevó a montar un piquete. Un ingeniero que se desplazaba con su familia se atemorizó al verlo, pensando que eran delincuentes o revolucionarios. Lo arrolló con su vehículo y se estrelló a continuación, con el trágico balance de cuatro muertos, tres obreros y la hija del ingeniero, además de numerosos heridos. [...] El mismo día fueron detenidas cinco personas como sospechosas del incendio de Santa Fe, que había causado daños de poca importancia⁵⁹.

Como podemos notar, las vidas que cobró la *quema de conventos* parecen haber sido un resultado más bien indirecto, cuando las autoridades y la población civil intentaron contenerla. Otro testimonio que retrata el tipo de iconoclasia que profesaban las multitudes proviene de la provincia de Huelva, específicamente de la casa y convento de las religiosas adoratrices. Al llegar noticias de la quema de conventos en Madrid, las madres y hermanas guardaron las imágenes y objetos religiosos para protegerlas; su mayor preocupación era que profanaran el *Santísimo Sacramento*. Los altercados llegaron a este lugar el día 12, y un miembro de la Guardia Civil les aconsejó que abandonaran el convento, pues al parecer, las propias autoridades locales reconocían que no podrían garantizar el orden público, ya que “tenían órdenes de no hacer uso de las armas, salvo en caso extremo”. Las religiosas se refugiaron en una casa cercana, la cual también fue inspeccionada por la turba después de destruir el convento.

59 Juan Manuel Barrios Rozúa, La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república, Espacio, Tiempo y Forma 12 (1999) p. 212.

Entre tanto, varios manifestantes penetraron en la casita donde las religiosas se encontraban refugiadas. Pedían a su dueña “las imágenes que tenía escondidas”. No fiándose de la negativa de la señora, practicaron un minucioso registro. Llegaron a introducirse hasta las últimas habitaciones en que estaban escondidas las religiosas. Pero no las molestaron, “porque –decían– ellos no perseguían a las monjas, que son mujeres como las demás; sólo perseguían a los santos que son de palo y no existen”.⁶⁰

El caso de Málaga fue uno de los más violentos, y quizá por ello uno de los mejor estudiados. En esta provincia fueron más de cuarenta los edificios saqueados y quemados, además de la sede del periódico local, la sede de la Unión Mercantil y el palacio episcopal, desapareciendo con este último el archivo diocesano, con documentación histórica de por lo menos cuatro siglos de antigüedad.⁶¹ Destaca el hecho de que ante la incompetencia de las autoridades locales y la complicidad documentada de ciertos líderes políticos, algunos de ellos fueron removidos de sus puestos.⁶² Un testimonio periodístico de la época indica el nivel de destrucción ahí alcanzado:

El panorama que desde allí presenciamos no se borrará fácilmente de nuestra retina. Era verdaderamente aterrador, dantesco, producía escalofríos en el cuerpo y una intensa amargura en el espíritu. La ciudad estaba silenciosa y tétrica. El cielo veíase rojo, negras columnas de humo hacia él ascendían. Era el resplandor de las tremendas hogueras que, en diversos sitios de la capital, elevaban hacia el infinito sus llamas inmensas.⁶³

Un detalle interesante es que estos acontecimientos parecen haber seguido un patrón geográfico, pues con excepción de Madrid, las localidades donde se registraron acontecimientos similares se encuentran todas próximas a la costa mediterránea: Valencia, Alicante, Murcia, Granada, Córdoba, Sevilla, Jerez, Málaga, Cádiz, Huelva, Sanlúcar y Algeciras. Por ello, cabe preguntarnos hasta qué punto es posible plantear la existencia no sólo de una periodización, sino también de una geopolítica del anticlericalismo español ¿Es posible regionalizar a las dos Españas?

60 Juan Ordóñez Márquez, *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva, 1931 – 1936*, (Madrid: CSIC, 1968) p. 3. El subrayado es nuestro.

61 Esther Cruces Blanco, *Documentación del archivo histórico provincial de Málaga*, (España, 2006) p. 27.

62 Elías De Mateo Avilés, *Reseña de Jiménez, La quema de conventos en Málaga*, *Anales de Historia Contemporánea* 23 (2007) pp. 646 – 649.

63 Diego Esquinas de Ávila, *La quema de conventos en 1931*, *Jábega* 7 (1974) p. 69.

Es probable que sí. De acuerdo con María Thomas, la violencia anticlerical e iconoclasta durante la segunda república y la guerra civil española fue principalmente un fenómeno urbano, donde la sociedad española se había secularizado, mientras que, en el medio rural, especialmente en el norte, el catolicismo habría tenido un mayor arraigo, movilizándose en favor del bando nacionalista.⁶⁴

Otro punto importante de señalar es la respuesta de las autoridades, pues, aunque fue necesario el uso de la fuerza pública para contener los atentados contra los templos y conventos, la reacción del nuevo gobierno fue por demás ambigua. La Guardia Civil de Madrid no dudó en utilizar la fuerza para contener el altercado, siendo la muerte de algunos manifestantes lo que en gran medida desató la ira de la multitud, y fue necesario declarar estado *de guerra* en muchos de los lugares para detener la movilización. No obstante, la emergencia no fue atendida con la misma prontitud en todas partes, por lo que algunos autores señalan que si bien el gobierno republicano no fue quien promovió la *quema de conventos*, existió cierta complicidad de parte de algunos mandos que se opusieron al uso de la fuerza pública.⁶⁵ Se cuenta de manera anecdótica que cuando el Consejo de Ministros de la república recibió la noticia del incendio en la casa de los jesuitas, algunos la tomaron en broma, siendo motivo de gracia que los “hijos de San Ignacio” fueran los primeros en “pagar el tributo al pueblo soberano”; dos importantes ministros, Miguel Maura e Indalecio Prieto, coincidían en la gravedad del asunto, y solicitaron la intervención gubernamental, a lo que Alcalá Zamora habría respondido: “Cálmese, *Migué*, que esto no es sino, como *disia* su padre, fogata de virutas”. Por su parte, Manuel Azaña habría expresado: “Todos los conventos de Madrid no valen la vida de un republicano”.⁶⁶

Una declaración sobre la *quema de conventos* a la que suele referirse la historiografía es la escrita por Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset y Ramón Pérez de Ayala, todos ellos intelectuales republicanos, quienes el mismo 11 de mayo publicaron un breve artículo en el periódico *El Sol*. Este nos muestra cómo el

⁶⁴ María Thomas, *La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931 – 1936*, (Granada: Comares Historia, 2014) pp. 4 – 11.

⁶⁵ Diego Esquinas de Ávila, *La quema de conventos en 1931*, *Jábega* 7 (1974) p. 68; Jean Meyer, *Con la iglesia hemos topado*, Sancho, *Istor* 25 (2006) p. 105.

⁶⁶ José Antonio Navarro Grisbert, *80 aniversario de la II República Española, El manifiesto* (2011) pp. 2-3.

anticlericalismo fue un asunto problemático para la propia república, considerado por estos pensadores como un remanente de formas pretéritas de violencia, que debía desaparecer si se quería consolidar en España una sociedad moderna y democrática:

La multitud esótica e informe no es democracia, sino carne consignada a tiranías.- Unas cuantas ciudades de la República han sido vandalizadas por pequeñas turbas de incendiarios. En Madrid, Málaga, Alicante y Granada humean los edificios donde vivían gentes que, es cierto, han causado durante centurias daños enormes a la nación española, pero que hoy, precisamente hoy, cuando ya no tienen el Poder público en la mano, son por completo inocuas. Porque eso, la detentación y manejo del Poder público, eran la única fuerza nociva de que gozaban. Extirpados sus privilegios y mano a mano con los otros grupos sociales, las Órdenes religiosas significan en España poco más que nada. Su influencia era grande, pero prestada: procedía del Estado. Creer otra cosa es ignorar por completo la verdadera realidad de nuestra vida colectiva.

Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestran ni verdadero celo republicano ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal que lleva lo mismo a adorar las cosas materiales que a destruirlas. El hecho repugnante avisa del único peligro grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas y las retóricas de una arcaica democracia en vez de asentarse desde luego e inexorablemente en un estilo de nueva democracia. Inspirados por ésta, no hubieran quemado los edificios, sino que más bien se habrían propuesto utilizarlos para fines sociales. La imagen de la España incendiaria, la España del fuego inquisitorial, les habría impedido, si fuesen de verdad hombres de esta hora, recaer en esos estúpidos usos crematorios⁶⁷.

Estas reflexiones, donde no sólo se condena la *quema de conventos*, sino que también se distingue entre un anticlericalismo intelectual y uno popular e irracional, marcan parteaguas en la reflexión sobre las implicaciones políticas, sociales y culturales de este tipo de manifestaciones anticlericales en España. Uno de los aspectos más significativos de la crítica de estos intelectuales que homologan la violencia anticlerical con la irracionalidad del *Antiguo régimen*, y el fuego iconoclasta

67 Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset, y R. Pérez de Ayala, La Agrupación al Servicio de la República condena la quema de conventos, El Sol, 11 de mayo de 1931, texto consultado en la web: <http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=38> en septiembre de 2015. Referencias a él aparecen en los trabajos de O'Connell, Esquinas y Romero y Gutiérrez.

con el inquisitorial. Este es un buen punto de partida en las reflexiones académicas sobre el anticlericalismo español. Algunas de las líneas explicativas y discusiones historiográficas sobre el anticlericalismo en la Segunda República se exponen en el siguiente apartado, donde recogiendo los planteamientos de varios de los autores que han abordado el asunto, intento vislumbrar la lógica y la racionalidad en las masas que los propios republicanos calificaban como irracionales.

5-IMPLICACIONES POLÍTICAS Y SIMBÓLICAS

A partir de los acontecimientos descritos es posible proponer por lo menos tres reflexiones, tomando como base las principales perspectivas de la historiografía española. La primera de ellas parte de la historiografía católica más tradicional, que sostiene la existencia de una auténtica persecución religiosa, no solo durante los tiempos más violentos de la Guerra Civil, sino también desde los primeros días de la república.⁶⁸ Esta visión maniquea, que ciertamente fue promovida como justificación *a posteriori* por el gobierno franquista para legitimar la insurrección anti-republicana como una suerte de cruzada en nombre de la cristiandad, posee considerables problemas para explicar la espontaneidad y el carácter popular de muchos de los actos iconoclastas, pues suele considerar a las multitudes como un actor pasivo ante la propaganda anticlerical.⁶⁹ No obstante, acierta al señalar que la iglesia católica era vista por los republicanos como un enemigo político.⁷⁰ Si asumimos con Carl Schmitt que el principal rasgo de la política es la distinción entre amigo y enemigo,⁷¹ podríamos decir que en la segunda república española no sólo se daba en términos de la dicotomía de monarquismo y republicanismo, o de derecha e izquierda, sino también de clericalismo y anticlericalismo.

⁶⁸ Esta tesis se encuentra en James R. O'Connell, *The Spanish Republic: Further Reflections on Its Anticlerical Policies*, *The Catholic Historical Review* 2 (1971): 275 – 289; Vicente Carcel Orti, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931 – 1939* (Madrid: Ediciones RIALP, 1990); Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931 – 1939. Tomo I. La Segunda República, 1931 - 1936* (Madrid: Ediciones RIALP, 1993); por mencionar algunos.

⁶⁹ María del Pilar Salomón Cheliz, *Poder y ética: Balance historiográfico sobre anticlericalismo*, *Historia Social* 19 (1997) pp. 119 – 120; Sánchez “A propósito del anticlericalismo” p. 10; Maria Thomas. *La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclasia en España, 1931 – 1936*, (Granada: Comares Historia, 2014) pp. 19 – 27.

⁷⁰ Demetrio Castro, *Palabras de fuego. El Anticlericalismo republicano*, *Journal of Spanish Cultural Studies* 2 (2006) pp. 207 – 208.

⁷¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1991) pp. 56 – 59.

Más aún, quienes han analizado las representaciones anticlericales del catolicismo en España coinciden en que las figuras del fraile, la monja y el cura bien podrían haber remplazado durante el siglo XIX el lugar que en siglos pasados ocupaba el “judío”. El ostracismo del clero, su vida comunitaria apartada del resto de la sociedad y su sostenimiento económico a partir de limosnas y diezmos produjeron una extraña combinación entre el anticlericalismo moderno y los prejuicios y representaciones medievales⁷². Si a esto sumamos que se trataba de una minoría, y que salvo ciertas excepciones rara vez estaban armados, se convirtieron en un potencial “chivo expiatorio”,⁷³ en el sentido planteado por René Girard: una víctima a la que podía culparse de todos los males sociales, y sobre la cual es posible descargar la violencia acumulada por el resentimiento de las distintas facciones, sin temor a que dicha muerte fuera vengada, algo que en las sociedades de *Antiguo Régimen* contribuía a cerrar el espiral de violencia fratricida en lugar de avivarla.⁷⁴

Debido a su importancia en vida social y política de la España imperial, la compañía de Jesús fue quizá el blanco clerical más visible, siendo el “antijesuitismo” una de las primeras manifestaciones anticlericales, las cuales se remontan al siglo XVIII. Así, en 1834 “corrió el rumor” de que “los frailes”, específicamente jesuitas (aunque esta orden no se inscribe dentro de la vida monástica), habían envenenado el agua de Madrid; en 1931 se dijo que los jesuitas habían disparado contra la multitud desde su casa en esta misma ciudad; en 1936, en los albores de la Guerra Civil se dijo que unas monjas habían dado caramelos envenenados a los niños... Pero como mencionamos, por alguna razón no se asesinó a ningún religioso o religiosa en 1931.

⁷² Andreu Navarra Ordoño, *El anticlericalismo ¿Una singularidad española?* (España: Cátedra, 2013) pp. 269 – 299.

⁷³ Demetrio Castro, *Palabras de fuego. El Anticlericalismo republicano*, *Journal of Spanish Cultural Studies* 2 (2006) p. 217; Julio de la Cueva Merino, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, p. 283, en *El anticlericalismo español contemporáneo*, (España: Biblioteca Nueva, 1998).

⁷⁴ René Girard, *La violencia y lo sagrado* (España: Anagrama, 2005) pp. 9 - 75. La teoría mimética de René Girard bien podría contribuir a explicar la violencia ejercida contra ciertas minorías étnicas y/o religiosas en distintos contextos históricos y sociales, pues parecería que los rituales de purificación social en torno a un “chivo expiatorio” se encuentran presentes en prácticamente todas las sociedades humanas, desde las más “primitivas” hasta aquellas que realizaron genocidios sistemáticos con base en principios modernos como la eugenesia. Para el caso español, habría que aclarar que esta lógica no operó sólo en el bando republicano, pues uno de los objetivos de la insurgencia durante la Guerra Civil y una vez instaurado el gobierno de Franco fue limpiar a la “auténtica España” de las posibles disidencias socialistas, anarquistas y liberales.

En segundo lugar, conviene situar estos acontecimientos en el marco de las tensas relaciones entre el gobierno republicano y la Santa Sede. Al igual que ocurrió en México en los años 30, el episcopado y el clero españoles carecían de un consenso sobre su postura ante el nuevo régimen, y simplificando un poco, podemos decir siguiendo a Roberto Blancarte que en ambos casos se dividían entre intransigentes y pragmáticos.⁷⁵ Los últimos habrían aceptado, quizá de mala gana y orillados por las circunstancias, la legitimidad del gobierno republicano, y preferían negociar con éste para intentar conservar algunos de los derechos y/o privilegios de la iglesia que enfrentarle directamente. Los segundos se negaban a transigir ante el gobierno republicano, de modo que nunca ocultaron sus simpatías a la monarquía y su esperanza en el regreso de Alfonso XII, quien esperaban que restauraría la catolicidad de España.

El Vaticano sostuvo una postura pragmática, y no tardó en reconocer a la república por medio del nuncio apostólico Federico Tedeschini, argumentando que el cambio de régimen era un proceso “legítimo” pues había emanado de la “voluntad popular”, además de ser pacífico y de responder a la “evolución política de los pueblos”, por lo que exhortó al episcopado español a respetar al nuevo gobierno en aras de mantener el orden y el bien común.⁷⁶ Es muy probable que más que una mutación en el pensamiento político del catolicismo, se trató de una estrategia del Vaticano para evitar que las leyes que estaban por venir perjudicaran al clero español. Sin embargo, muchos de los obispos mantenían la línea intransigente, destacando el caso del cardenal y obispo de Toledo, Pedro Segura, quien publicó una carta pastoral que el gobierno consideró como una intromisión ilegítima, pues retrataba al régimen republicano como una suerte de expresión decadente de la política, y concebía los tiempos modernos con una visión que rayaba en lo apocalíptico. Segura salió de España el 11 de mayo rumbo a Roma para explicar al papa de la “delicada situación” en su país, y tras regresar al siguiente mes, fue expulsado por las autoridades españolas.⁷⁷ La actitud de este prelado resultó problemática para el Vaticano, y tras su expulsión fue reemplazado por un obispo

⁷⁵ Roberto Blancarte, *Historia de la iglesia católica en México*, (México: FCE, 1992) pp. 414 - 420.

⁷⁶ José María Vázquez García-Peñuela y Mercedes Salido López, *Algunos datos nuevos sobre las relaciones iglesia-estado durante la Segunda República Española*, *Ius Canonicum* 94 (2007), pp. 471 - 474.

⁷⁷ Diego Esquinas de Ávila, *La quema de conventos en 1931*, *Jábega* 7 (1974) p. 68.

más cercano a la línea pragmática,⁷⁸ quien ante los acontecimientos de mayo hizo llegar una “moderada protesta” al gobierno, señalando que “hechos de esta índole disminuyen la confianza que a un numeroso sector de católicos había inspirado la actuación discreta del Gobierno en muchas de sus primeras disposiciones”.⁷⁹

Los ánimos se habían encendido, y los intentos del episcopado por lograr un entendimiento con el gobierno fallaron. En agosto se comenzó a redactar la nueva constitución, que, entre otras cosas, buscaba suprimir las órdenes y congregaciones religiosas, medidas que fueron criticadas por los ministros republicanos Niceto Alcalá Zamora y Miguel Maura, quienes renunciaron a sus cargos; Ortega y Gasset las calificó como “bombas de tiempo” que estallarían tarde o temprano.⁸⁰ La nueva constitución fue promulgada en diciembre de 1931, y a comienzos del año siguiente fueron expulsados los jesuitas de España. Es posible que, con ello, la república selló toda posibilidad de entendimiento con la iglesia. De acuerdo con Ramiro Trullén, el fracaso de Tedeschini en las negociaciones se debió a la intransigencia de ambos bandos. Los republicanos veían en su gobierno un carácter revolucionario, resultándoles urgente acelerar la laicización del estado y la secularización de la sociedad española, por lo que no estaban dispuestos a negociar con la iglesia en términos bilaterales, como ocurría en los años de la monarquía. Por otro lado, la mayor oposición al nuncio habría venido de las propias filas católicas, especialmente de los obispos monárquicos que esperaban su fracaso y que se alinearon con las derechas desde su triunfo electoral en 1933 y durante el levantamiento armado que inició en 1936.⁸¹

Es precisamente el fracaso de la república en las urnas durante 1933 lo que suele interpretarse como prueba del error de cálculo entre los republicanos, orillando a los católicos españoles a tomar partido por las derechas ante sus excesos. Sin embargo, las divergencias al interior de la república y de la propia iglesia bien pueden llevarnos a preguntar ¿Por qué fueron las facciones más intransigentes y no las moderadas las que terminaron imponiéndose en cada bando? Quizá la carta pastoral de Segura y la *quema de conventos* estuvieron sumamente relacionadas

78 José María Vázquez García-Peñuela y Mercedes Salido López, Algunos datos nuevos sobre las relaciones iglesia-estado durante la Segunda República Española, *Ius Canonicum* 94 (2007) p. 478.

79 Jean Meyer, Con la iglesia hemos topado, *Sancho*, Istor 25 (2006) p. 106.

80 James R. O'Connell, The Spanish Republic: Further Reflections on Its Anticlerical Policies, *The Catholic Historical Review* 2 (1971) p. 276.

81 Ramiro Trullén Floría, Religión y política en la España de los años treinta, (España: Colección Estudios, 2012) pp. 219 – 222.

entre sí, y efectivamente, muchos católicos leyeron en ésta última una complicidad por parte del gobierno, pero es posible que respuesta esté más allá de las fronteras de España. Tal vez habría que buscarla en la polarización política e ideológica de Europa durante el período de entreguerras, cuando la actitud liberal de indiferencia hacia la religión habría entrado también en crisis, al tiempo que muchos católicos encontraban en el fascismo un aliado en contra del anticlericalismo de las izquierdas, consideradas por muchos católicos como un enemigo que buscaba acabar con su religión y su iglesia.

En tercer lugar, vale la pena atender a la dimensión simbólica de la *quema de conventos* y preguntarnos si en realidad las masas iconoclastas eran tan irracionales y primitivas como los propios intelectuales republicanos decían. Por un lado, la historiografía marxista acierta al señalar que en muchas ocasiones el anticlericalismo español era una expresión de los conflictos entre las nuevas clases sociales que se formaron a finales del siglo XIX y principios del XX. La industrialización y la urbanización de España habrían traído consigo la formación de una clase obrera secularizada, y el que la iglesia católica se acercara durante la restauración borbónica tanto a la vieja aristocracia como a la nueva burguesía, la habría llevado a ser considerada por estos sectores no solo como una institución ajena a su realidad, sino también como “defensora de los ricos”, y a sus símbolos como representaciones de las clases dominantes. Esto nos ayuda a comprender el carácter urbano y hasta cierto punto obrero del fenómeno, así como la divergencia entre las izquierdas sobre cómo lidiar con la cuestión religiosa, pues la violencia anticlerical estaba especialmente arraigada entre los grupos anarquistas, quienes veían al clero como una extensión del poder del estado, al cual intentaban destruir.⁸² Al mismo tiempo, nos da algunas pistas para comprender por qué en lugares como Cataluña o el país Vasco hubo sacerdotes republicanos, muchos de los cuales eran cercanos al catolicismo social. Al parecer, así como no hubo un consenso entre los republicanos sobre cómo atender la cuestión religiosa, tampoco lo hubo en la iglesia sobre cómo atender la cuestión social.

Sin embargo, no habría que reducir el anticlericalismo a una expresión superestructural de la lucha de clases. Trabajos como los de Manuel Delgado, pese a que

⁸² Juan Manuel Barrios Rozúa, La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república, Espacio, Tiempo y Forma 12 (1999), pp. 183 – 220.

han sido criticados por cierto abuso de una perspectiva antropológica y estructural,⁸³ y más recientemente, los de Maria Thomas, insisten en la necesidad de prestar atención a la dimensión simbólica y ritual de este tipo de acontecimientos. Ambos autores coinciden en que más que una turba iracunda y primitiva, el anticlericalismo y la iconoclasia populares seguían una lógica bastante clara: para instaurar un *nuevo régimen* era necesario borrar, si no es que resignificar, los símbolos del antiguo, y como el viejo orden social se había sacralizado a partir de símbolos y espacios específicos, había que profanarlos.⁸⁴ Siguiendo la propuesta de Marshall Berman, las multitudes de iconoclastas y espectadores podrían ser la expresión popular de una modernidad fáustica, que en nombre del pueblo español, quizá de esa “otra España” laica y secular, intentaban destruir el viejo orden para que uno nuevo pudiera nacer; la destrucción de lo sagrado iba de la mano del deseo de la construcción de una sociedad libre de los antiguos vicios. El estado de ánimo revolucionario de abril de 1931, la reacción conservadora y el tiempo relativamente prolongado que tomaría la elaboración de un nuevo marco legal bien pudo haber llevado a muchos a tomar la iniciativa de lo que Thomas llama una laicización y secularización desde abajo.

Si bien el carácter fáustico del anticlericalismo español mostró su rostro más violento durante la Guerra Civil, existen varios detalles de la *quema de conventos* que, en términos simbólicos, nos permiten darnos una idea de la lógica anticlerical. Uno de ellos es el carácter político de la devoción al *Sagrado Corazón* promovida por la Santa Sede desde finales del siglo XIX, la cual iba de la mano con la idea de un *Cristo Rey*, con el que la iglesia católica reclamaba para sí su derecho a existir no sólo como institución religiosa, sino también a un *reinado temporal*. Este símbolo fue uno de los más atacados por los anticlericales españoles, con acciones que no fueron solo de destrucción iconoclasta, sino también de resignificación y sátira. El día de la proclamación de la república, varias personas escalaron al monumento del Sagrado Corazón en Getafe para colocar sobre éste un gorro frigio y un estandarte republicano;⁸⁵ ahora el rey del universo y de España estaba con la república.

⁸³ Gregorio Alonso, “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social* 46 (2006) p. 147.

⁸⁴ Manuel Delgado Ruíz, 1997, *Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931 – 1939*, *Ayer* 27 (1997) pp. 163 – 175; Maria Thomas *La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931 – 1936*, (Granada: Comares Historia, 2014) pp. 157 – 193.

⁸⁵ Maria Thomas, *Disputing the public sphere: Anticlerical violence, conflict and the Sacred Heart of Jesus*, April 1931 – July 1936, *Cuadernos de historia contemporánea* 33 (2011) p. 56.

La sátira también estuvo presente en mayo de 1931. El obispo de Granada informó al nuncio del Vaticano que, durante la *quema de conventos*, además de la destrucción, saqueo y profanación de objetos sagrados tanto en los templos como en las casas, se llevó a cabo un rito bastante peculiar: “[...] una procesión en que se simuló un viático. En ella aparecían algunos revoltosos con ornamentos sagrados y ridiculizando los actos del culto, no faltando quienes, en su satánico proceder, usaron los trajes talares acompañándose de impúdicas mujeres”⁸⁶. Como podemos notar, la iconoclasia llevaba en sí misma un carácter ritual y carnavalesco, donde se invertían los significados de los símbolos religiosos, que como mencionamos, tenían también una carga política.

No obstante, hay numerosos testimonios de que quienes destruían los templos y quemaban los conventos tenían claro que había que respetar la vida de los religiosos. Además del testimonio de los jesuitas citado en el apartado anterior, quisiera hacer referencia al informe del obispo de Málaga, el lugar más afectado por la violencia anticlerical de 1931, con complicidad documentada de las autoridades. En él puede notarse tanto ésta lógica, como el carácter popular y la presencia de iconoclastas y espectadores que venimos mencionando, así como el carácter simbólico e inclusive ritual de este tipo de profanaciones:

[...] llegaban a las puertas del edificio que querían asaltar, se detenían, prorrumpían en una gritería infernal; llamaban a la puerta; entraba una comisión de 3 o 4 personas y decían: venimos en nombre del pueblo y por orden del Gobernador Civil. Les damos a Uds. el tiempo necesario para desalojar y ponerse a salvo. No teman por sus vidas, serán respetadas. Una vez que el edificio era desalojado, abrían las puertas de par en par, penetraba la turba y empezaba la obra de saqueo y destrucción. Es digno de notarse que los incendiarios eran relativamente pocos, unos 40 o 50 individuos con cara de criminales, entre los que había algunos señores de levita. Detrás venía una turba multa de golfos y golfas, toda gentuza pelada y harapienta⁸⁷.

En esta misma ciudad, en la parroquia de la Merced, la gente parece haberse ensañado especialmente con el cáliz sagrado, lo cual tuvo consecuencias para el

⁸⁶ Ramiro Trullén Floría, *Religión y política en la España de los años treinta*, (España: Colección Estudios, 2012), p. 33.

⁸⁷ Ramiro Trullén Floría, *Religión y política en la España de los años treinta*, (España: Colección Estudios, 2012) p. 36.

sacerdote; finalmente se llevó a cabo uno de los ritos más extraños documentados tanto en este momento como en la Guerra Civil:

[...] No le hicieron caso, le maltrataron de palabra y obra, le arrebataron el copón y con él cometieron toda clase de profanaciones, sacrilegios, hasta llevarlo a una taberna y allí hacer cosas que no se pueden escribir... Me dijeron que dicho señor había muerto al poco rato de la emoción, pero a última hora me dijeron que no, que estaba muy grave pero con vida.

[...] desenterraron también el cadáver de una religiosa de clausura, pasearon sus restos mortales por las calles en un ataúd descubierto, remendando las ceremonias de la iglesia, haciendo parada en las tabernas y los bares.

También habría sido profanada la tumba de un sacerdote. Los perpetradores se llevaron su cráneo y lo pasearon por las calles con un palo. Y aunque muchos historiadores católicos insisten en que estos actos fueron llevados a cabo por unas minorías, en contra de la voluntad del pueblo español, el obispo de Málaga lamentó profundamente al final de su informe que éste había permanecido inerte “ante las infamias de los pocos incendiarios, cuando no llegaban incluso a aplaudirles”.⁸⁸

6-COMENTARIOS FINALES

En los años noventa varios historiadores españoles insistieron en que el tema del anticlericalismo había sido descuidado y que no estaba lo suficientemente trabajado. Hoy en día hay una producción considerable, nutrida de diversas perspectivas teóricas e historiográficas. El caso español resulta paradigmático, más allá de si es o no excepcional, porque nos obliga a pensar la secularización de las sociedades y la laicización de los estados a lo largo de los siglos XIX y XX no como un proceso mecánico, impersonal y teleológico, sino como uno sumamente accidentado, donde los resultados del enfrentamiento entre diversas fuerzas no está predeterminado de antemano, y donde la acción política no es monopolio de las élites y de las instituciones, pues quizá éstas no fueron las que guiaron la “secularización desde abajo” que observamos en el caso aquí analizado, los pequeños contingentes que hicieron arder los conventos contaron con una masa de

⁸⁸ Ramiro Trullén Floría, *Religión y política en la España de los años treinta*, (España: Colección Estudios, 2012) pp. 36 – 37.

espectadores, cuya complicidad llegó a ser denunciada incluso por algunos clérigos que presenciaron estos eventos.

La peculiaridad de la *quema de conventos*, y con ello, su diferencia más importante con respecto a la violencia anticlerical que se vivió en la Revolución de Asturias y durante la Guerra Civil, es que, pese a su carácter fáustico, carnavalesco y grotesco, no se había llegado a una radicalización política que desbordara en una Guerra Civil, y ningún clérigo fue asesinado. Por el contrario, en 1936 ambos bandos cometieron numerosas ejecuciones, destacando los ocurridos en las zonas donde el gobierno republicano perdió el monopolio de la violencia y fueron ejecutados miles de clérigos. En ambos bandos había motivaciones sagradas. Para unos, limpiar definitivamente a la sociedad española del lastre que representaban los clérigos para que pudiera emerger una nueva sociedad. Para otros, purificar a la “auténtica España”, la que era tradicional, católica y monárquica, de sus enemigos exteriores: la masonería, el socialismo, el liberalismo, el anarquismo...⁸⁹ Pienso que si bien los eventos de mayo de 1931 condensan una larga trayectoria del anticlericalismo español, también nos indican que ha sido solo con el estallido de una guerra cuando éste ha dirigido su violencia no solo a los símbolos y objetos de la iglesia, sino también a sus ministros y representantes.

7-BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Gregorio, 2006, La secularización de las sociedades europeas, *Historia Social* 46: 137 – 144.
- Barrios Rozúa, Juan Manuel, 1999, La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república, *Espacio, Tiempo y Forma* 12: 179 - 224.
- Barrios Rozúa, Juan Manuel, 2008, Las destrucciones iconoclastas durante la Guerra Civil y su papel en la propaganda franquista, *Investigaciones Históricas* 28: 185 – 200.

⁸⁹ María Thomas La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931 – 1936, (Granada: Comares Historia, 2014) pp. 12- 13.

- Berger, Peter L. (ed.), 1999, *The desecularization of the world*, Washington DC: Ethics and Public Policy.
- Blancarte, Roberto, 2001, *Laicidad y secularización en México*, Estudios sociológicos 3: pp. 843 - 855
- Blancarte, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Burleigh, Michael, 2005, *Poder terrenal. Religión y política en Europa, de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid: Taurus.
- Carcel Orti, Vicente, 1990, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931 – 1939*, Madrid: Ediciones RIALP.
- Caro Baroja, Julio, 2008, *Historia del anticlericalismo español*, Madrid: Caro Raggio.
- Casanova, José y Sanchis, Marina, 1999, *España: de la Iglesia estatal a la Separación de Iglesia y Estado*, *Historia Social* 35: pp. 135 – 152.
- Casanova, José, 2007, *Reconsiderar la secularización*, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7: 1 – 20.
- Castro, Demetrio, 2006, *Palabras de fuego. El Anticlericalismo republicano*, *Journal of Spanish Cultural Studies* 2: 205 - 225.
- Cruces Blanco, Esther, 2006, *Documentación del archivo histórico provincial de Málaga, España*.
- De la Cueva Merino, Julio, 1998, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, pp. 211 – 302, en *El anticlericalismo español contemporáneo*, España: Biblioteca Nueva.
- De la Parra López, Emilio y Suárez Cortina, Manuel, eds., 1998, *El anticlericalismo español contemporáneo*, España: Biblioteca Nueva.
- De Mateo Avilés, Elías, 2007, *Reseña de Jiménez Guerrero, José, La quema de conventos en Málaga, Mayo de 1931*, *Arguval*, Málaga, 2006, en *Anales de Historia Contemporánea* 23: 646 – 649.
- Del Rey, Fernando, 2012, *Revisionismos y anatemas. A vueltas con la II República*, *Historia Social* 72: pp. 683 – 764.

- Delgado Ruíz, Manuel, 1997, Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931 – 1939, *Ayer* 27: 149 – 180.
- Delgado Ruíz, Manuel, 1998, La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España, *La Ventana* 7: 77 – 117.
- Di Stefano, Roberto, 2011, Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina, *Quinto Sol* 1: 1 – 32.
- Dittrich, Lisa, 2014, Anticlericalismo y vías de secularización en la Europa del siglo XIX: La excepcionalidad española, *Hispana*: 1 – 6.
- Dobbelaere, Karel, 1994, La secularización. Un concepto multidimensional, México: Universidad Iberoamericana.
- Esquinas de Ávila, Diego, 1974, La quema de conventos en 1931, *Jábega* 7: 66 – 69.
- Girard, René, 2005, La violencia y lo sagrado, España: Anagrama.
- Legorreta, José de Jesús, (coord.) 2010, Religión y secularización en una sociedad post-secular, México: Universidad Iberoamericana.
- Legorreta, José de Jesús, 2010, ¿Secularización o resacralización? El debate sociológico contemporáneo sobre la teoría de la secularización, pp. 13 – 42, en *Religión y secularización en una sociedad post-secular*, México: Universidad Iberoamericana.
- Lintz, Juan J., 1991, Church and State in Spain from the Civil War to the Return of Democracy, *Daedalus* 3: 159 – 178.
- Marañón, Gregorio, Ortega y Gasset, José, y Pérez de Ayala, R., (mayo de 1931) La Agrupación al Servicio de la República condena la quema de conventos, *El Sol*, texto consultado en la web: <http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=38> en septiembre de 2015.
- Martín Rubio, Ángel David, 2009, La persecución religiosa en la España contemporánea II. Relaciones Iglesia-Estado en la España liberal-revolucionaria, *La Razón Histórica* 7: 56 – 59.
- Mayer, Arno J., 2014, Las furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa, España: Universidad de Zaragoza.

- Meyer, Jean, 2006, Con la iglesia hemos topado, Sancho, Istor 25: 99 – 121.
- Montes, Pablo, 2012, La dictadura de Primo de Rivera y la historiografía: una confrontación metodológica, Historia Social 74: pp. 167 – 184.
- Navarra Ordoño, Andreu, 2013, El anticlericalismo ¿Una singularidad española?, España: Cátedra.
- Navarro Grisbert, José Antonio, 2011, 80 aniversario de la II República Española, El manifiesto: 1 – 12.
- O'Connell, James R., 1971, The Spanish Republic: Further Reflections on Its Anticlerical Policies, The Catholic Historical Review 2: 275 – 289.
- Ordóñez Márquez, Juan, 1968, La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva, 1931 – 1936, Madrid: CSIC.
- Pérez Rayón, Nora, 2004, El Anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica, Sociológica 55: 113 – 152.
- Pla, Josep, Quema de conventos, (mayo de 1931) Texto consultado en la web:<http://www.segundarepublica.com/index.php?opcion=7&id=43> en octubre de 2015.
- Poulat, Emile, 2005, Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 1905, Anuario de historia de la iglesia 14: 69 – 82.
- Poulat, Emile, 2012, Nuestra laicidad pública, México: FCE.
- Raguer, Hilari, 1995, La cuestión religiosa, Ayer 20: 215 – 240.
- Ramírez, Manuel, 2006, Cara y Cruz de la Segunda República, Cuadernos de pensamiento político 11: pp. 149 – 175
- Redondo, Gonzalo, 1993, Historia de la Iglesia en España, 1931 – 1939. Tomo I. La Segunda República, 1931 – 1936, Madrid: Ediciones.
- Romero García, Juanma y Gutiérrez Gacituaga, 2003, Miguel, Madrid hierve: los primeros meses de la II República en la capital, Cuadernos Republicanos 52: 45 – 82.

- Rubí, Gemma, 2011, Protesta, desobediencia y violencia subversiva. La Semana Trágica de julio de 1909 en Cataluña, Pasado y Memoria 10: pp. 243 – 268.
- Salomón Cheliz, María del Pilar, 1997, Poder y ética: Balance historiográfico sobre anticlericalismo, Historia Social 19: 113 – 128.
- Schmitt, Carl, 1991, El concepto de lo político, Madrid: Alianza.
- Thomas, Maria, 2011, Disputing the public sphere: Anticlerical violence, conflict and the Sacred Heart of Jesus, April 1931 – July 1936, Cuadernos de historia contemporánea 33: 46 – 69.
- Thomas, Maria, 2013, The Faith and the Fury: The construction of Anticlerical Collective Identities in Spain, 1874 – 1931, European History Quartely 1: 73 – 95.
- Thomas, Maria, 2014, La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931 – 1936, Granada: Comares Historia.
- Trullén Floría, Ramiro, 2012, Religión y política en la España de los años treinta, España: Colección Estudios.
- Urrutia León, Manuel María, 2005, Del concepto al paradigma de la secularización, Estudios de Deusto 53: 163 – 181.
- Vázquez García-Peñuela José María y Salido López, Mercedes, 2007, Algunos datos nuevos sobre las relaciones iglesia-estado durante la Segunda República Española, Ius Canonicum 94: 465 – 493.