

Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923

JULIO DE LA CUEVA MERINO

EN diciembre de 1906 y enero de 1907, las calles de muchas ciudades españolas presenciaron un espectáculo insólito: multitudes que se denominaban católicas ocupaban la vía pública, no para seguir a una imagen en procesión o dirigirse a funciones litúrgicas, sino para ejercer su derecho civil de manifestación o acudir a los diversos mítines convocados por las Juntas de Acción Católica. Un proyecto de ley de Asociación, pretendidamente lesivo de los legítimos intereses de la Iglesia, provocaba una respuesta católica que no se limitaba a la clásica presión vaticana o a los no menos clásicos escritos de protesta episcopales. Los católicos como tales, y no sólo su jerarquía, se movilizaban, empleando los cauces que le proporcionaba la legislación vigente y el repertorio de protesta laico, para intentar de esa manera influir en el ánimo del gobierno y obtener la retirada de la ley. Al tiempo, las actividades devocionales y litúrgicas, de obvio mayor abolengo entre los católicos, se iban cargando de nueva utilidad y significado en la lucha contra la secularización. Ésta fue la realidad del catolicismo español en el primer tercio del siglo xx y tuvo que ver con una nueva manera de ser y sentirse católico español.

En otro lugar me he ocupado de la construcción de la protesta católica desde un punto de vista «cultural»; más concretamente, traté allí de dilucidar los elementos culturales compartidos que hicieron posibles las movilizaciones clericales y la «cultura de movimiento» que fue gestándose en el curso de la acción colectiva de los católicos¹. Sin descuidar este tipo de referentes, de cada vez mayor importancia en el estudio de los movimientos sociales, el propósito de las siguientes páginas es reflexionar sobre otros aspectos de la movilización católica: sus razones y origen, la original combinación de su repertorio, su relación con la política institucional, la paulatina interiorización de una nueva identidad

¹ Julio de la Cueva Merino, «Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, págs. 169-192.

católica. Todo ello, considerado entre dos fechas significativas, que acotan la acción colectiva de los católicos españoles a principios del siglo xx: la campaña de colocación de placas del Corazón de Jesús en 1899 y la amenaza de movilizaciones contra las propuestas secularizadoras del gobierno de García Prieto en 1923.

LA RUPTURA DEL CERCO: LA IGLESIA BELIGERANTE DE LA RESTAURACIÓN

La Iglesia católica del siglo xix, tanto en España como en el resto de Europa, ha sido, a menudo, comparada con una fortaleza sitiada. Este símil, que tiene su origen en el catolicismo alemán sometido al cerco del *Kulturkampf*, puede ser también aplicable a la situación del catolicismo hispano. En España, como en otros países, la representación de la Iglesia como un baluarte de fe y valores padeciendo el constante asedio del enemigo es una auto-percepción que no deja de repetirse en todos los medios eclesiásticos a lo largo del siglo xix y hasta bien entrado el siglo xx. Curiosamente, la Iglesia seguiría cultivando este discurso incluso cuando se hallase inmersa en etapas de positiva recuperación. Igualmente curioso resulta que dicho discurso se viese corroborado por la percepción de quienes se declaraban adversarios de la Iglesia o simplemente observadores de su ineludible declive y desaparición final ante los avances de la libertad, la ciencia o el progreso material. Al margen de consideraciones subjetivas, lo cierto es que la Iglesia española y universal había sufrido a lo largo del siglo xix una disminución de sus efectivos, un deterioro de sus recursos materiales y, hasta cierto punto, una pérdida de influencia notable.

Pues bien, esta Iglesia española, idealmente acosada, va a pasar al contraataque, por continuar con los símiles bélicos —tan del gusto eclesiástico contemporáneo, por otra parte—, a lo largo del período de la Restauración. Primero, se trataría de una recuperación silenciosa, pero al tiempo espectacular. Luego, a principios del siglo xx, el catolicismo español rompería el imaginado cerco a que estaba sometido, saldría a pelear en campo abierto y presentaría batalla en el espacio público con todos los medios propios de la contienda moderna.

Si la Iglesia española necesitaba recobrar, era, obviamente, porque algo había perdido en relación a épocas pasadas. Y en efecto, la Iglesia numerosa en efectivos, rica en recursos, íntimamente ligada al Estado y dotada de poderosa influencia sobre la sociedad había sufrido severo menoscabo durante la transición del antiguo al nuevo régimen. Las bases económicas del poder eclesiástico se vieron gravemente reducidas por la abolición del diezmo y la desamortización. Los decretos de Mendizábal supu-

sieron la práctica desaparición del clero regular en España, al menos de las congregaciones masculinas. La merma de rentas y la excomunión de regulares hizo disminuir la presencia eclesiástica en terrenos tan tradicionalmente suyos como la enseñanza y la beneficencia. Además, se le escapaba a la Iglesia su anterior monopolio ideológico sobre la sociedad no sólo porque se suprimiese el Santo Oficio, sino porque se proclamaban las denostadas libertades liberales. En fin, las matanzas de frailes de 1834 y 1835 proporcionaban el trasunto simbólico del estado de vulnerabilidad al que había quedado reducida la Iglesia española.

Sin embargo, a partir de 1844 llegó la tregua y la firma del Concordato de 1851 asentó las bases sobre las que se había de producir la recuperación eclesiástica. Esta recuperación, no obstante, llegaría todavía lenta, interrumpida por los sobresaltos de 1854 y 1868. No sería, pues, hasta después de 1875 que se garantizara un ambiente continuado de estabilidad política y favor estatal que permitiese a la Iglesia acometer plenamente la tarea de proceder a su restauración interna y de lanzarse a la reconquista de la sociedad. Se fueron cubriendo las sedes episcopales vacantes. Aumentaron los medios económicos de los que la Iglesia disponía para su misión. Se abrieron y reformaron seminarios. Se fueron restableciendo las congregaciones religiosas, cuyos efectivos crecieron enormemente. La instalación masiva de comunidades religiosas trajo el aumento espectacular de la presencia eclesiástica en los campos de la instrucción y la beneficencia. Las muestras públicas de piedad se multiplicaron. Se impulsó la creación de asociaciones de seglares y se intentó tímidamente relanzar el movimiento católico.

Precisamente, este movimiento católico que tan cautelosamente se manifestaba iba a presentar la cara más beligerante de la Iglesia católica. Esto es así, sobre todo, si entendemos por movimiento católico el conjunto de formas que adopta la acción organizada de los católicos —seglares, bajo dirección clerical— para defender su ideal confesional dentro de —y frente a— la sociedad liberal y secularizada². En tanto que respuesta estructurada y coordinada al peligro representado por la secularización, el movimiento de los católicos españoles no era algo nuevo, aunque el contexto de protección y privilegio asegurado por la Restauración hubiera mitigado la urgencia de sus motivaciones. El movimiento católico recobró parte de su pérdida beligerancia en la década de 1890, cuando la recuperación de libertades promovida por el

² Cfr. Feliciano Montero, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993, pág. 6.

gobierno largo de Sagasta y el aumento de la propaganda socialista y anarquista contribuyesen a alentar viejos temores. Junto al despliegue de diversas actuaciones en los terrenos catequístico, propagandístico, benéfico-social, etc., la celebración de una serie de congresos católicos nacionales constituyó la mejor muestra de los intentos de relanzar la acción católica. Sin embargo, el hecho de que, ni desde el gobierno ni desde la calle, el anticlericalismo se constituyera todavía en amenaza real restó mordiente al incipiente movimiento. La situación cambiaría sustancialmente a partir de 1899³.

En efecto, el 26 de junio de 1899 se producía un hecho notable: la manifestación zaragozana en protesta por la política fiscal del ministro Fernández Villaverde degeneró en motín contra los jesuitas. La singularidad del suceso no residía en el carácter anticlerical del movimiento: desórdenes de este tipo habían punteado la década de 1890. Ahora, en cambio, el motín de Zaragoza constituía el primero de una larga serie de protestas anticlericales que se producirían durante todo el primer decenio del siglo xx. Este anticlericalismo callejero pronto se trasladaría al ámbito de la política institucional y, desde allí, volvería, reforzado, a reclamar su lugar en la vía pública. Sería excesivamente prolijo —y no demasiado pertinente— relatar aquí la interacción entre movilización y política dentro del movimiento anticlerical⁴. No obstante, quizá no esté de más recordar que el anticlericalismo, con tal ímpetu resurgido en el cambio de siglo, tenía mucho de respuesta a la extraordinaria recuperación moral y material que venía experimentando la Iglesia católica desde 1875: el enemigo que se creía vencido, renacía —y de qué manera!— de sus cenizas, y esto se hacía patente en unas circunstancias de ansiosa búsqueda de culpables de la derrota y decadencia de España.

Si la recuperación eclesiástica del último cuarto del siglo xix coadyuvó a la revitalización del anticlericalismo a principios del xx, la ruidosa presencia de éste en la calle y su acceso al ejecutivo a

³ Cfr. Feliciano Montero, «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 15 (1997), págs. 221-237, y Julio de la Cueva y Feliciano Montero, «Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898: Percepciones recíprocas», comunicación presentada al IV Congreso de Historia Contemporánea, Sevilla, septiembre de 1998.

⁴ Lo he intentado hacer en «Movilización, política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, 27 (1997), págs. 101-125. Diversos ejemplos de movilización anticlerical, también en Eduardo González Calleja, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, Madrid, CSIC, 1998, págs. 324-346 y ss. Para la política anticlerical, véase José Andrés-Gallego, *La política religiosa 1889-1813*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

través de los diversos gabinetes liberales que se formaron entre 1901 y 1912 proporcionaron un nuevo y diferente impulso al movimiento católico español. La difusa amenaza a que había quedado reducido el liberalismo se encarnaba ahora en un peligro más tangible, el que representaban tanto la presión anticlerical ejercida a través de un variado repertorio de protesta como la acción de gobierno de un partido liberal dispuesto a promover un tímido avance en la secularización del Estado. A esto se añadía el ejemplo de los acontecimientos de otros países, particularmente Francia: en efecto, en medios católicos españoles se argumentaba que, de no resultar frenado a tiempo, el incipiente anticlericalismo hispano podría seguir los derroteros galos que, como es sabido, acabaron con la aprobación de la ley de separación de la Iglesia y el Estado en 1906⁵.

Es, por tanto, en este contexto de amenaza anticlerical, tras una apacible y fructífera primera etapa de la Restauración, que los católicos se movilizan y lo hacen de diversas maneras, aprovechando todos los recursos a su alcance.

DEL TEMPLO A LA CALLE: UN NUEVO REPERTORIO PARA LA MOVILIZACIÓN CATÓLICA

Como ha argumentado Frances Lannon, la movilización católica de principios de siglos se desarrolló al margen de los cauces políticos institucionales de la Restauración, fuera de lo que fue la política de partidos de este período, aunque en ocasiones se tradujera en la formación de plataformas electorales. La acción colectiva contra la secularización y las políticas anticlericales se organizó más bien según un estilo de defensa comunitaria⁶, lo que se llamó «defensa social». Con este fin, la Iglesia movilizó tanto los recursos proporcionados por sus propias tradiciones religiosas cuanto los ofrecidos por las tradiciones de protesta del adversario.

⁵ Cfr. *La Lectura Dominical* (Madrid), 8, 22 y 29 de diciembre de 1906 y 10 de agosto de 1907.

⁶ Frances Lannon, «1898 and the Politics of Catholic Identity in Spain». Agradezco a la autora haberme permitido leer tan sugerente trabajo inédito.

Procesiones, peregrinaciones y devociones

Del arsenal de instancias movilizadoras a las que podía recurrir la institución eclesiástica, las más obvias e inmediatas eran las que provenían de su propia tradición litúrgica y devocional. Los evidentes avances de la modernización a lo largo del siglo XIX no habían provocado el declive de la religión en la medida que hubieran esperado los secularizadores. De hecho, se había asistido en Europa, desde mediados de esta centuria, a un fenómeno de *revival* religioso que ponía de manifiesto el continuado atractivo de la religión entre importantes sectores de la población. Los mitos de la ciencia, el progreso, la libertad o la revolución no eran los únicos que cautivaban la imaginación de los europeos contemporáneos. En esta revitalización de la experiencia religiosa, cupo un papel primordial a la magnitud demostrativa alcanzada por las manifestaciones públicas de piedad. En sorprendente contraste con la modernidad de los nuevos tiempos, apariciones y milagros —es decir los aspectos más irracionales de la religiosidad popular— se sucedían, y hallaban entusiasmado eco entre los católicos de todo el mundo. No era ésta la única novedad, quizá más significativa todavía fuera la disposición eclesiástica a aceptar tales eventos —aunque no todos—, sin duda asumiendo que su recto encauzamiento y no su rechazo rendirían mejores réditos en la lucha contrasecularizadora⁷.

En ese sentido, se podría afirmar incluso que se asistía a una cierta «invención de la tradición». En efecto, de alguna manera se estaba procediendo a «la *utilización de materiales antiguos para construir tradiciones inventadas de nuevo tipo, para nuevos fines*»⁸. Los viejos rituales cristianos de desfilar procesionalmente por motivos litúrgicos o acudir al santuario donde se custodiaba la imagen veneranda de algún cristo, virgen o santo adquirían, en las circunstancias conflictivas de principios de siglo, una nueva dimensión. Como proponía un semanario católico, «hoy día que la impiedad se jacta orgullosa y potente, conviene más que nunca atajarla y confundirla por medio de peregrinaciones y romerías», pues éstas «son

⁷ Cfr., por ejemplo, Thomas A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres-Nueva York, Routledge, 1989, págs. 138-145; Caroline Ford, «Religion and Popular Culture in Modern Europe», *Journal of Modern History*, 65 (1993), págs. 152-175.

⁸ Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 6 (cursiva mía).

para los impíos señal duradera de batalla»⁹. De esta manera, no es extraño, por ejemplo, que las procesiones jubilares de 1901 fueran entendidas, por unos y por otros, como demostraciones de fuerza católica en medio de las adversas circunstancias de aquel año, cuando la realidad fehaciente del anticlericalismo callejero y los tímidos atisbos del institucional se habían aunado para amenazar la plácida existencia de la Iglesia española restauracionista. El hecho de que, en Madrid y en otras localidades (Alcoy, Alcira, Pamplona, Oviedo, Gijón, Valencia, Zaragoza...), los participantes en las procesiones tuvieran que arrostrar los insultos, agresiones e intentos de boicoteo de los piquetes anticlericales no vino sino a confirmar a los católicos en su desmesurada percepción del peligro secularizador y en la necesidad de una presencia pública resistente y renovada¹⁰.

El mero culto a Jesucristo —la conmemoración de cuyo decimonoveno centenario había motivado las celebraciones jubilares— no parecía, curiosamente, concitar, sin embargo, el máximo fervor de los fieles católicos. Ciertamente, su figura era central en la liturgia de la Iglesia y, ciertamente también, los portentos acaecidos en 1919 en Limpias (Cantabria), donde diversas personas declararon haber visto moverse una imagen del Crucificado, provocaron un movimiento devocional en torno a Cristo en la década de los veinte¹¹. No obstante, la adhesión al fundador de la religión cristiana semejaba necesitar ropajes añadidos para hacerse sentimentalmente efectiva entre la grey católica de principios de siglo. Así, la devoción a Cristo sólo inflamara los pechos católicos —¡y de qué manera!— a través de su representación como Sagrado Corazón de Jesús. Igualmente, aunque lejos todavía del éxito obtenido por la piedad centrada en el Corazón de Jesús, iría ganando adeptos en este período otra fórmula «indirecta» de adoración de Cristo: el culto eucarístico. Por último, y disputando al Sagrado Corazón su puesto de honor entre las preferencias devocionales de los creyentes, se hallaba el culto a María en sus diferentes advocaciones. Estas tres devociones vertebrarían la piedad católica de los inicios del siglo xx y proporcionarían poderosos símbolos nucleadores de la movilización contrasecularizadora¹².

⁹ *La Lectura Dominical*, 24 de junio de 1900.

¹⁰ Ejemplos de enfrentamientos entre clericales y anticlericales con motivo del jubileo, en Fernando Soldevilla, *El año político 1901*, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1902, págs. 161-162, 165-168, 211, 273-274. Las reacciones católicas ante el acoso anticlerical, en *La Lectura Dominical*, 23 de junio de 1901 y 28 de julio de 1901.

¹¹ William A. Christian Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹² Sobre estas devociones y su funcionamiento en un entorno español con-

El culto a María, que desde antiguo practicaban los cristianos, alcanzó entre 1850 y 1950 su punto álgido dentro de la historia eclesiástica, hasta el punto de haberse podido llamar este período «edad mariana» de la Iglesia¹³. Durante esta etapa, además, la devoción mariana se convertiría, merced al patrocinio de la Iglesia, en poderoso auxiliar en la lucha contra la secularización. Como afirmaba un cronista eclesiástico, apelando a sus memorias infantiles, «aprendimos a asociar el recuerdo de nuestra Unidad Católica con el de la Virgen María Nuestra Madre, siendo, desde entonces, luchar por la Unidad Católica nuestro ideal, bajo la bandera de la Inmaculada»¹⁴. Desde finales del siglo XIX, se multiplicaron las muestras de piedad mariana en España: congregaciones marianas, patronatos marianos, coronación canónica de imágenes, procesiones y peregrinaciones, construcción o reconstrucción de santuarios, conmemoración del cincuentenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (1904)... Precisamente, la brillantez que revistieron las celebraciones de este aniversario fueron interpretadas como «manifestaciones de fe y de piedad que han impuesto temor a los enemigos de Cristo», como demostraciones de que «la Santísima Virgen quebranta siempre la cabeza de la infernal serpiente y hace retroceder en todo tiempo a la impiedad»¹⁵.

De hecho, el éxito de estos fastos conmemorativos dieron nueva vida al viejo proyecto de convertir la basílica del Pilar en una especie de santuario mariano nacional, destino de peregrinaciones venidas de toda España. Bajo esta iniciativa alentaba la idea expresa de convertir a Zaragoza en un « Lourdes español » y

creto, puede verse Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, págs. 82-108.

¹³ Del reciente interés académico despertado por el fenómeno mariano de los dos últimos siglos dan cuenta obras como las de Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: from La Salette to Medjugorje*, Princeton, Princeton University Press, 1991; David Blackburn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993; William A. Christian Jr., *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997; Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Allen Lane The Penguin Press, 1999.

¹⁴ Venancio Pérez, *Historia mariana de España*, Toledo, s.e., 1995, pág. 660.

¹⁵ José Moreno Mazón, Arzobispo de Granada, Carta Pastoral de 15 de diciembre de 1904, *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Granada*, 19 de diciembre de 1904. Las celebraciones del cincuentenario y la lectura episcopal del mismo, en Enrique Llamas Martínez, «La piedad mariana en España (1850-1904) a través de las Cartas Pastorales de los Obispos», en VVAA, *La piedad mariana en España. Siglos XIX y XX*, Salamanca, Sociedad Mariológica Española, 1988, págs. 39-68.

no sólo en su dimensión médica y espiritual, sino también en la más sutil significación sociopolítica que las peregrinaciones nacionales francesas tenían para los católicos de aquel país. Se trataría, pues, de unir a los españoles a través de una advocación mariana común, a la que no se dudaba en proclamar la «Salvadora de España» frente al paganismo, la morisma, los «franceses enciclopedistas» y —ahora— los errores modernos y en tildar de «Capitana» que había de servir de «guía, a fin de que se restauren en Cristo todas las cosas, especialmente nuestra combatida fe, nuestras destrozadas costumbres y nuestras debilitadas energías nacionales»¹⁶. El proyecto fracasó, pues, aunque entre mayo y junio de 1905 hubo un continuo trasegar de peregrinos concitados a la capital aragonesa, el éxito de la convocatoria no se repetiría: Lourdes y los santuarios y advocaciones locales siguieron resultando focos de atracción más poderosos. No por ello, sin embargo, cesó María en su papel simbólico en la resistencia contrasecularizadora, y, así, en 1910, gran parte de las concentraciones católicas contra la política anticlerical de Canalejas tendrían lugar en santuarios marianos y se pondrían bajo la protección de la Virgen del Rosario.

A María le disputaba su trono como reina de las devociones el Sagrado Corazón de Jesús. La devoción al Corazón de Jesús se hallaba, además, menos enraizada en la vieja religiosidad localista y rural; presentaba, en cierto modo, características más modernas, más urbanas, y su extensión era más universal. Tenía, por otro lado, a su favor el compromiso asumido por la Compañía de Jesús en su propagación. Si bien la devoción al Sagrado Corazón se extendía por todo el orbe católico, en suelo hispano adquiriría aún mayor trascendencia, pues aquí habría sido donde el propio Jesús, mostrando su pecho abierto, había prometido al padre Hoyos en 1733: «Reinaré en España y con más veneración que en otras partes». ¿Qué mejor programa para el movimiento católico que sostener la esperanza mesiánica contenida en tales palabras? En 1901, en medio de la ofensiva anticlerical, el jesuita Remigio Vilariño recordaba la promesa hecha al padre Hoyos y, en base a ella, invitaba a levantar el «espíritu militante», a «no desesperar», a «despertar», a «padecer» y a «luchar». En efecto, se trataba de una devoción que se compadecía bien con el programa de oposición a ultranza a la secularización y de restauración del régimen de cristiandad, pues no otra cosa significaba el «reinado de Cristo», «que todos individual y

¹⁶ Juan Soldevila y Romero, Arzobispo de Zaragoza, Exhortación de 4 de marzo de 1905, *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 6 de marzo de 1905.

socialmente le estemos sujetos», según —de nuevo— Vilariño, quien añadía el objetivo: «Yo haré cuanto esté de mi parte contra el liberalismo por el reinado del Corazón de Jesús»¹⁷.

Con tal trasfondo ideológico de construcción simbólica del «reinado social de Cristo», se produjeron las grandes movilizaciones católicas que tuvieron al Sagrado Corazón por protagonista: la polémica campaña de colocación de placas con su efigie en la fachada de los edificios en 1899, las procesiones jubilaires de Cristo Redentor —identificado con el Corazón de Jesús— de 1901, las celebraciones anuales de la festividad del Sagrado Corazón en el mes de junio, la obra de entronización de su imagen en los hogares —y en asociaciones, fábricas, escuelas públicas...—, difundida por el padre Mateo Crawley en España desde 1914 y cuya culminación fue la consagración de la nación entera al Sagrado Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles el día 30 de mayo de 1919. La «entronización» no hacía sino resaltar la «realeza de Jesucristo»¹⁸, concepto que, finalmente, hallaría su desarrollo completo en el culto a Cristo Rey, el cual evolucionó a partir de la devoción al Corazón de Jesús y cuyas connotaciones contrarrevolucionarias serían aún más obvias¹⁹. El rápido éxito de la nueva devoción, oficialmente aprobada tan sólo en 1925, fue arrollador y resulta significativo comprobar que la mayoría de quienes murieron asesinados en 1936 a causa su condición eclesiástica, lo hicieron con el nombre de Cristo Rey en los labios.

La última fuente de piedad en ascenso durante estos años fue el culto eucarístico. Dos tendencias concurrían en las primeras décadas del siglo xx para devolver centralidad a la devoción inspirada por la Eucaristía²⁰. Por un lado, se iniciaba en estos años la práctica de la comunión frecuente, alentada por Pío X, un ejercicio piadoso que estaba destinado a satisfacer las necesidades espirituales de los creyentes urbanos, habitantes de un mundo cada vez más ajeno a las tradiciones religiosas de los pueblos, y que al tiempo fomentaba una identidad católica más sentida e interiorizada. Por otro lado, aunque con un origen ligeramente más lejano

¹⁷ Remigio Vilariño, «El reinado del Sagrado Corazón de Jesús» y «El espíritu militante», *El Mensajero del Corazón de Jesús*, junio y diciembre de 1901. Ambas son las «intenciones generales» de los devotos al Sagrado Corazón para tales meses.

¹⁸ *Entronización del Sagrado Corazón de Jesús en los hogares mediante la consagración de las familias al mismo divino Corazón*, Madrid, Colegio de los Sagrados Corazones, 1919, págs. 25-42.

¹⁹ Daniele Menozzi, «Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re», *Cristianesimo nella Storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bolonia, 1997, págs. 607-665.

²⁰ Cfr. Vincent, *Catholicism...*, págs. 82-90.

en el tiempo, se hallaba en expansión el culto de reparación eucarística, como forma de protesta y desagravio por los pecados del mundo y los ultrajes infligidos a Cristo y a su Iglesia, en consonancia con los cultos reparadores ligados a otras devociones. En cualquier caso, la Eucaristía no se limitaba a alimentar espiritualmente el sentimiento religioso individual, sino que también prestaba ocasiones para la demostración de la fuerza católica colectiva. Tantas veces no fueron sino eso las comuniones generales organizadas con diverso pretexto. Tal vez, el caso más curioso de movilización eucarística fueran las comuniones de niños —a los que el Papa acababa de admitir a este sacramento— habidas en toda España el 1 de mayo de 1913, por iniciativa del cardenal primado, para protestar contra el decreto de Romanones que eximía a los hijos de padres no católicos del aprendizaje del catecismo en la escuela.

El mitin y la manifestación

«La protesta ha roto las paredes del santuario y ha salido vigorosa, irritada, formidable, al medio de la calle», afirmaba un periódico católico en diciembre de 1906²¹. Así era, ciertamente. La campaña anticlerical, contra la que se habían querido hacer valer los medios de raíz tradicional anteriormente descritos no había cesado; antes bien, parecía haberse reactivado con el retorno de los liberales al poder y el anuncio de nuevas medidas de carácter secularizador. Una de ellas era el proyecto de ley de asociaciones propuesto por el ministro Dávila a finales de 1906, que exigía la aprobación gubernamental previa para el establecimiento de nuevas comunidades religiosas. Pues bien, entre finales de ese año y comienzos del siguiente, los católicos españoles se lanzaron a la vía pública para expresar su oposición al proyecto legislativo. Para ello, el mero recurso a los expedientes de inspiración religiosa antes ensayados no parecían ya suficientes. Adoptaban los católicos ahora el repertorio de la protesta moderna y se mostraban dispuestos a llevar a cabo su acción colectiva a través de fórmulas de inspiración liberal y laica. No era la primera vez: ya durante el Sexenio democrático se había utilizado la recogida de firmas como medio de presión ante las autoridades políticas; pero ahora se iba más allá y los católicos salían a la calle. A ello les estimulaban factores de política interna; pero también, de manera muy poderosa —como he argumentado

²¹ *La Lectura Dominical*, 8 de diciembre de 1906.

más arriba—, la percepción de la gravedad para los católicos de los acontecimientos de Francia —donde aquel año de 1906 acababa de aprobarse la ley de separación de las Iglesias y el Estado— y de la posibilidad de que idéntico proceso se repitiese en España si no mediaba una demostración de fuerza católica.

Porque de tal cosa precisamente se trataba, de realizar una demostración de fuerza que probase el firme propósito de los elementos confesionales de no dejarse amedrentar ante la adversidad política: «llevamos a los católicos adonde no han ido nunca: a la plaza pública a dar fe de su existencia, de su voluntad y de su poder». Para ello, no cabía sino «entrar resueltamente por el camino que nuestros propios enemigos nos han trazado», pues «servimos, tanto como ellos al menos, para el mitin, para la manifestación y para la propaganda» —se argumentaba—²². Y, en efecto, entre diciembre de 1906 y enero de 1907, las Juntas Diocesanas de Acción Católica, muchas de ellas creadas *ad hoc*, respondieron a la llamada de la Junta Central de Acción Católica y convocaron concentraciones de defensa católica en teatros, plazas de toros y espacios abiertos de toda España. La geografía de estas protestas dibujaba un arco que se extendía desde las provincias del norte peninsular —principalmente el País Vasco y Navarra— hasta las andaluzas y que abarcaba también Valencia y Cataluña —con profusión de actos en ambas comunidades—. Fuera de este territorio quedaban un par de mítines aislados en Castilla y, por supuesto, las reuniones celebradas en Madrid. Tal distribución espacial de la acción colectiva arroja cierta luz sobre su carácter. Obviamente, la protesta floreció en regiones de arraigado catolicismo y buena organización confesional, como el País Vasco, Navarra o Cataluña. En este sentido, concentraciones como la de Pamplona, que reunió a cerca de 50.000 protestatarios el 9 de diciembre de 1906 o la de Bilbao, con 30.000 asistentes el 13 de enero de 1907, marcaron un hito. Pero también se ha de observar la coincidencia del mapa de la movilización católica de 1906-1907 con el de la agitación anticlerical de esos años y los precedentes²³. Eso significaría que la protesta católica fue tanto más intensa donde pudo organizarse como contramovimiento de resistencia a los avances de la secularización, ya no percibida ésta como difusa amenaza sino como realidad militante.

²² *La Lectura Dominical*, 19 de enero de 1907.

²³ Véanse los mapas que proporcionan José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea, I. 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999, págs. 267 y 293; también págs. 287-296. También, Fernando Soldevilla, *El año político 1906 y El año político 1907*, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1907 y 1908, págs. 491 y 15, respectivamente.

En realidad, los católicos pretendían aplicar *sui generis* la lógica democrática y hacer valer la fuerza de su número:

Además, mal que bien, tuerto o derecho, el régimen bajo el cual vivimos es un régimen esencialmente democrático. Medios democráticos hemos puesto en juego nosotros para combatir al enemigo en la pasada campaña [...].

Los católicos, como tales católicos, somos fuertes y hemos demostrado nuestra fuerza; tenemos, pues, derecho a que se nos oiga y se nos atienda [...]²⁴

Aquellos hombres declaraban abiertamente su «repugnancia» por los modernos recursos de movilización, los «procedimientos nuevos» («el periódico, el mitin, la urna electoral, las mismas Cortes, como organización del régimen liberal») les parecían «obras repulsivas, dignas de aborrecimiento y condenación»; mas no les quedaba otro remedio que reconocer su necesidad. Si se quería hacer frente al enemigo para «reconquistar la patria», habría que hacerlo con «las mismas armas de guerra» de que éste se servía²⁵. Cuando este primer ciclo de protesta clerical hubiese pasado, la percepción católica de que el ejercicio de la moderna acción colectiva había sido determinante a la hora de provocar el fracaso del proyecto legislativo de Dávila en particular y del programa liberal en general —de manera inmediata los conservadores iban a suceder a los liberales en el ejecutivo— confirmaría la bondad de los medios empleados.

Los católicos españoles habían descubierto el poder que daba el movimiento —de hecho, no se cansarían de recrearse en la exaltación de su fuerza recién desvelada— y cuando se presentase otra vez la ocasión de plantar cara a las pretendidas agresiones de los anticlericales, ya no dudarían en acudir, de nuevo, a la convocatoria de mítines y manifestaciones²⁶. Tal oportunidad tardó tres años en llegar; pero, una vez planteada, 1910 sería pródigo en movilizaciones confesionales. Los meses de enero, febrero y marzo asistieron a la convocatoria de numerosos mítines de defensa católica en toda España. El motivo inmediato era protestar contra la decisión del nuevo gabinete liberal de reabrir las escuelas laicas clausuradas por Maura el año anterior. En realidad, la intención de los convocantes iba más allá: en la nueva coyuntura de un go-

²⁴ *La Lectura Dominical*, 2 de febrero de 1907.

²⁵ *Ibid.*, y *La Lectura Dominical*, 12 de febrero de 1910.

²⁶ Cfr. *La Lectura Dominical*, 23 de febrero de 1907 y 12 de enero de 1910. Me he permitido remedar, claro, el título del magnífico libro de Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997.

bierno que se prometía activamente secularizador, se buscaba «hacer ver el nacimiento de los católicos a la vida política», según avisaba Ángel Herrera Oria en Santander²⁷. La advertencia no se realizaba en vano: con el bagaje adquirido en 1906-1907, los elementos confesionales no se hallaban dispuestos a transigir con el anticlericalismo gubernamental sin presentar batalla.

Y el gran combate de aquel año vendría ocasionado por el anuncio, y posterior aprobación, de un proyecto de ley llamada «del Candado», por el que se impedía el establecimiento, sin autorización ministerial, de más comunidades religiosas en España durante dos años, plazo que se daba para la promulgación de una nueva ley de Asociaciones. En verano, los anticlericales mostraban explícitamente su apoyo a la ley a través de manifestaciones convocadas a lo largo de todo el país por la Conjunción republicano-socialista. Los clericales, por su parte, daban la réplica, congregando a las masas católicas en numerosos actos repartidos, asimismo, por toda la geografía peninsular²⁸. La actividad estival fue particularmente intensa en Cataluña, hasta el punto de que la denominación de *aplec* se convertiría en tópica para designar las reuniones católicas en otras regiones. El otro epicentro de la movilización católica veraniega lo constituyeron las provincias vasconavarras, donde, no obstante, ésta encontró notables dificultades, pues sendas manifestaciones en Bilbao y en San Sebastián, que se pretendían de dimensiones monstruosas, fueron prohibidas por orden gubernativa ante el temor de graves desórdenes. Precisamente de la Junta organizadora de la fallida manifestación bilbaína partió la idea de convocar protestas simultáneas en toda España contra la «ley del Candado» el día 2 de octubre. Así se llevaron a cabo en gran número de poblaciones concentraciones clericales, siendo en muchas de ellas la primera vez que los católicos como tales salían a la calle en manifestación²⁹.

A principios de 1923, cuando el gobierno de García Prieto mostrase su intención de reformar el artículo 11 de la Constitución en un sentido más liberal, la protesta de los obispos y la amenaza de la reedición de pasadas movilizaciones bastaron para la retirada del proyecto.

²⁷ *El Diario Montañés* (Santander), 28 de febrero de 1910.

²⁸ Un mapa de estas protestas en Andrés-Gallego y Pazos, *La Iglesia...*, I, página 267.

²⁹ Para el caso santanderino, muy típico de este desarrollo, véase mi *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994, págs. 366-367.

TEJIENDO LOS HILOS DE LA SOLIDARIDAD: LA PRENSA,
LA ASOCIACIÓN... Y LA POLÍTICA

En Mallorca, el 20 de noviembre de 1906, se formaba una federación de asociaciones católicas a la que se dio el significativo nombre de Solidaridad Católica. La denominación, indudablemente, hacía referencia directa a la Solidaridad Catalana y se deseaba que, así como ésta había conseguido que se privilegiasen las aspiraciones regionales sobre las partidistas, aquélla lograra que se «antepusiese[n] los intereses de Dios a los de la Patria y ambos a los de Partido»³⁰. Indudablemente también, el apelativo evocaba los lazos de adhesión que se habían de anudar entre los católicos para hacer frente con éxito a las amenazas de la secularización. Entre los católicos, como en el seno de cualquier otro movimiento social, los vínculos de solidaridad se estrechaban, la realidad se definía, la identidad colectiva se forjaba, la protesta se construía a través de unas determinadas redes sociales de comunicación que hallaban su concreción en la prensa confesional y en las asociaciones de todo tipo.

La prensa católica experimentó un importante crecimiento durante estos años iniciales del siglo xx, y ello a pesar de las sospechas que durante la centuria anterior —y todavía en ésta— había despertado tal instrumento de comunicación en las autoridades eclesíásticas³¹. En efecto, la Iglesia no podía contemplar con buenos ojos la difusión de todo tipo de impresos patrocinada por el liberalismo. Esto no obstante, la institución eclesíástica llevaba desde el Sexenio democrático procurando dotarse de tan apetecible y eficaz medio moderno de propaganda. Ciertamente, los esfuerzos católicos no se vieron recompensados por una amplia difusión de sus publicaciones. Por un lado, las luchas intestinas impedían el éxito de los periódicos que apelasen a *todos* los católicos; por otro, la estrechez de la ortodoxia moral y doctrinal que encorsetaba a la prensa confesional le restaba el atractivo preciso para competir eficazmente con la liberal. Determinados eclesíásticos más perspicaces denunciaron la situación a finales del si-

³⁰ *La Solidaridad Católica* (Palma de Mallorca), mayo de 1907, cit. en Pere Fullana Puigserver, *El moviment catòlic a Mallorca (1975-1912)*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1994, pág. 382. Para lo referente a esta federación mallorquina, cfr. *ibid.*, págs. 380-386.

³¹ Sobre el nacimiento de la moderna prensa católica, Solange Hibbs-Lissorgues, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995; de especial interés, las págs. 353-429. Una síntesis sobre la «buena prensa», en Andrés-Gallego y Pazos, *La Iglesia...*, I, págs. 209-219.

glo XIX y fue en ese momento cuando surgieron iniciativas como el Apostolado de la Buena Prensa de Madrid (1891) o la Asociación Diocesana para las Buenas Lecturas de Sevilla (1898). Precisamente, la solicitud del prelado sevillano, cardenal Spínola, por los problemas de la prensa moderna dio lugar, también en la capital hispalense, al nacimiento de un periódico, *El Correo de Andalucía* (1899), que se definía «ni carlista ni integrista» sino «católico y noticiero»³².

En torno al cambio de siglo se iniciaba, pues, la creación de diarios confesionales con vocación de dirigirse al conjunto de los católicos y de realizar, al tiempo, un periodismo moderno; su ejemplo más acabado fue, quizá, *La Gaceta del Norte*, de Bilbao, fundada en 1901. No se agotaban ahí los ejemplos de prensa confesional. Las publicaciones católicas de todo tipo proliferaron en estos años: algunas procedían de tiempo atrás, otras eran de nueva creación; algunas se vinculaban a partidos políticos, otras, a órdenes religiosas o asociaciones seculares; algunas difundían devociones, otras ofrecían información general. La panoplia de cabeceras y contenidos era enorme y continuaría creciendo durante este período. Todas estas iniciativas convergieron en sendas Asambleas de la Buena Prensa, celebradas en Sevilla en 1904 y en Zaragoza en 1908. Sin embargo, la proliferación de títulos católicos no logró cumplir el principal objetivo de los cruzados de la buena prensa: restar lectores a la prensa liberal, la cual mantuvo gran audiencia tanto entre los propios católicos como entre esa «masa neutra» que se pretendía conquistar. Para llegar a ello, había todavía de plasmarse el sueño tantas veces frustrado de un gran periódico católico independiente de tirada nacional. Tal sueño comenzó a hacerse realidad con la fundación de *El Debate* en Madrid, en 1910³³, un diario que nació al calor de la movilización de aquel año y que despegó definitivamente al año siguiente de la mano de José María de Urquijo, propietario de *La Gaceta del Norte*, y de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas, capitaneada por Ángel Herrera Oria.

Esta Asociación Católica Nacional de Propagandistas fue simplemente una más —aunque pronto se ganó un puesto de vanguardia en la lucha contra la secularización— entre las muchas sociedades católicas que florecieron durante estos años. De su gran número, da idea el hecho de que en la mencionada Solidaridad

³² Cfr. José-Leonardo Ruiz Sánchez, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994, págs. 60 y ss.

³³ Su historia en Juan María Guasch Borrat, «*El Debate*» y la crisis de la Restauración (1910-1923), Pamplona, Eunsa, 1986.

Católica mallorquina se federaron 190 asociaciones establecidas en 45 localidades de la isla. De su variedad, puede servir de ejemplo la nómina de organizaciones diocesanas que felicitaron al obispo de Santander en 1910, con motivo del vigésimo quinto aniversario de su entrada en la sede episcopal, y que, de paso, aprovecharon para expresar su protesta contra la política anticlerical del gobierno: Congregación de San José, Congregación de San Vicente de Paúl, Milicia Cristiana, Venerable Orden Tercera de Penitencia, Vela Diurna, Adoración Nocturna, Damas Catequistas, Congregación de San Luis Gonzaga, Congregación de la Madres Cristianas, Hijas Devotas de la Virgen, Congregación del Perpetuo Socorro, Congregación de la Vela de Señoras, Hijas de María, Cofradía de la Pasión, Pía Unión del Sagrado Corazón, Ropero de los Pobres, Corte de María Reparadora, Vela de María Reparadora, Conferencias de San Vicente de Paúl, Sagrada Familia, Asociación de la Preservación de la Fe, Asociación de Señoras contra la Inmoralidad, Congregación de San José, Asociación Agustiniana de Santa Rita de Casia, Pía Unión de San Antonio de Padua, Pía Unión del Sagrado Corazón de Jesús, Círculo Católico de Obreros, Cofradía del Rosario, Apostolado de la Oración, Congregación de la Santísima Trinidad, Centro Católico Electoral, Asociación Católica de Escuelas y Círculos de Obreros, Congregación de San Estanislao de Kostka, Congregación del Niño Jesús de Praga, Hijas de María de la Medalla Milagrosa y Pía Unión de Nuestra Señora del Buen Consejo³⁴. Eran corporaciones piadosas —convocadas, preferentemente, en torno a las devociones ya descritas—, benéficas, obreras, propagandísticas, educativas, etc., que reunían en su seno a hombres y mujeres de todas las edades y, asimismo, a buena cantidad de niños y jóvenes. Estaban integradas fundamentalmente por seglares y su floración respondía a una nueva estrategia de presencia en el mundo secularizado, al poder llegar a donde no llegaba la jerarquía eclesiástica. Todas ellas, junto con la asamblea semanal —para algunos, diaria— que suponía la misa, componían, igualmente, el entramado de espacios de sociabilidad por donde se difundían ideas y consignas, se movilizaban recursos para la acción colectiva y se cerraban filas frente al embate de la secularización.

Si estas sociedades católicas eran mayoritariamente piadosas o benéficas —aunque, no por ello, menos activas en la movilización—, alguna de ellas tendría un carácter más netamente político. Ya se ha señalado que la acción colectiva de los católicos entre 1899 y 1923 discurrió, en buena medida, al margen de los

³⁴ *El Diario Montañés*, 30 de junio de 1910.

cauces propiamente políticos, lo cual no quiere decir que se desenvolviera al margen de la política. La movilización clerical era política en cuanto pretendía ya impulsar un modelo confesional de organización del poder y de las relaciones sociales, ya presionar sobre las autoridades constituidas para modificar el sentido de su proceder. Sin embargo, la política en sentido estricto había supuesto uno de los escollos principales para la actuación conjunta de los católicos. Las interminables disputas entre integristas, carlistas y «mestizos» habían frustrado todos los intentos de unión católica. Tal vez por eso, la movilización de los años iniciales del siglo xx procuró mantenerse fuera de los cauces partidistas, planteándose meramente como defensa comunitaria y apoyándose sobre la extensa red de asociaciones confesionales a que nos acabamos de referir. Aún así, se continuaba percibiendo la urgencia de actuar en el plano institucional, de presentarse a las elecciones con candidatos clericales y de movilizar a las masas católicas para que depositasen su voto en favor de opciones confesionales³⁵. Siendo eso imposible a nivel nacional, las opciones se reducían a intentar formar plataformas políticas de ámbito local.

Uno de los intentos de organizar a los católicos en el amplio ámbito de la política fueron los Comités o Centros de Defensa Social. El primero de ellos, el Comité de Defensa Social de Barcelona, fue fundado en 1903. Este Comité abarcaba actividades de muy diversa índole que iban desde la denuncia de la blasfemia a la organización de mítines y reuniones de propaganda, pasando por la promoción de la prensa confesional o la preocupación por la cuestión social. También tuvo su vertiente estrictamente política, intentando servir de puente entre el catolicismo político tradicionalista y el partido conservador de Antonio Maura. No obstante, cuando intentara competir directamente en las elecciones, como muy gráficamente apostillara Romero Maura, «sus candidatos no salían elegidos ni por casualidad»³⁶. La fórmula barcelonesa se exportó a otros puntos de España, y, en 1905, se inauguró el Centro de Defensa Social de Madrid. En 1907 había cinco centros de este tipo en toda España. Así, por ejemplo, el Centro de Defensa Social de Mallorca —estudiado por Pere Fullana—, que inició su andadura en enero de 1905, mantendría una actividad socio-religiosa de cierta importancia y sería una de las fuerzas mo-

³⁵ *La Lectura Dominical*, 19 de enero, 30 de marzo y 27 de abril de 1907.

³⁶ Joaquín Romero Maura, «*La rosa de fuego*». *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, Alianza, 1989 [1974], pág. 523. La información sobre el Comité de Defensa Social de Barcelona, en Andrés-Gallego y Pazos, *La Iglesia...*, págs. 241-241.

vilizadoras de 1907 y 1910. Por supuesto, también participaría en política, primero recomendado el voto para los candidatos más favorables al catolicismo y luego, entre 1908 y 1912, presentando algunas candidaturas propias a las elecciones municipales y sellando una alianza, a este nivel, con el conservadurismo maurista³⁷.

No siempre las iniciativas confesionales se basaron sobre el supuesto de colaboración con los partidos dinásticos. En otras ocasiones, las candidaturas clericales se mostrarían fieramente celosas de su independencia e insistirían en definirse meramente como *católicas*. Fue en estos inicios del siglo xx cuando los católicos, aún con timidez, comenzaron a implicarse en la política institucional con tal nombre como única tarjeta de presentación; es decir, prescindiendo de las viejas y divisivas designaciones de «carlistas», «integristas», etcétera. De esta guisa, podrían salir elegidos diputados a Cortes como el ya mencionado Urquijo, por Bilbao, o configurarse esa particular modalidad de asociación política a medio camino entre movimiento de agitación y propaganda y coalición electoral que fueron las «ligas católicas». Tales ligas no pudieron prosperar en toda España. Las desavenencias de quienes se proclamaban católicos en política seguían teniendo excesivo peso. No obstante, cierto éxito coronó los intentos de unión en determinadas capitales y sus provincias, como en los bien estudiados casos de Sevilla y Valencia, donde sus respectivas Ligas Católicas —fundadas ambas en el emblemático año de 1901— decidieron plantar cara a liberales y republicanos, sirviéndose para ello de los instrumentos que les brindaba el sistema democrático y la recién descubierta política de masas³⁸.

Otro caso prototípico de liga católica, aunque no se le diera este apelativo y apenas haya merecido mención por parte de la historiografía, es el del Centro Católico Electoral de Santander³⁹. En Cantabria se había pretendido también la formación de una liga católica de tal nombre en 1901, pero el ensayo había concluido en fracaso. Fue al socaire de la movilización local contra el proyecto de ley de Asociaciones de Dávila que se planteó de nuevo el problema de la unión de los católicos en torno «a los dos partidos políticos constituidos [carlista e integrista] y de los elementos que, sin estar afiliados a ninguno de ellos quieren y abominan, como ellos, de toda clase de liberalismo, condenado por la Igle-

³⁷ Fullana Puigserver, *El moviment catòlic...*, págs. 575-593.

³⁸ Cfr. Ruiz Sánchez, *Política...*; Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986; Rafael Valls, *El partit catòlic*, Valencia, Universitat de València, 1993.

³⁹ Me he ocupado de él en *Clericales...*, págs. 90-105.

sia»⁴⁰. Esta coalición católica presentaría un candidato a las elecciones provinciales de marzo de 1907 y al mes siguiente se constituiría con el nombre arriba reseñado. En 1909 se presentaría a las elecciones municipales de la capital montañesa, obteniendo dos concejales y en 1910 intentaría, por primera vez, optar a un escaño en el Congreso de los Diputados. Ese año la movilización católica contra la política de Canalejas prestaría nuevas alas al Centro, que realizó en verano una gran campaña de propaganda, participó activamente en la organización de la manifestación del 2 de octubre y en diciembre cambió su nombre por el de Centro Católico Montañés, con el fin de dejar clara su intención de extender su actividad a toda la provincia y de actuar no sólo con miras estrechamente electorales.

A diferencia de los Centros de Defensa Social, el Centro Católico Montañés no buscaba, en principio, tender puentes hacia el conservadurismo y desde su presentación enfatizaba: «y se dice *católico* solamente, porque se sobreentiende lo de antiliberal, ya que *antiliberales debemos serlo todos los católicos*»⁴¹. Hasta el final mantendría el Centro su orgulloso aislamiento ideológico, negándose a reconocer la integridad católica de conservadores y mauristas, a quienes consideraba tintos en liberalismo⁴². No obstante, en determinadas circunstancias pactaría acuerdos puntuales con estos grupos para sacar adelante sus respectivas candidaturas. De nuevo aquí se imponía la lógica del mundo secular del que —les gustase más o menos— los católicos habían decidido participar. La pretendida pureza doctrinal no se avenía del todo bien con la praxis política y cierto grado de transigencia se imponía..., hasta con la Conjunción republicano-socialista, con la que se conchabaron en el Ayuntamiento santanderino, en 1912, para repartirse las tenencias de alcaldía. Además, el Centro, para poder triunfar, había de hacer moderna política de masas y recurrir a una intensa movilización del electorado en base a un discurso anticaciquil y populista⁴³. Así, en 1916 lograron sacar un diputado en Cortes, Marcial Solana, y romper por primera vez el encasillado en la región.

La participación de los católicos en política ofrecía, por tanto, una curiosa paradoja. Por un lado, se mantuvieron fieles al credo antiliberal y a la apuesta por el retorno a la cristiandad. Por otro,

⁴⁰ *El Diario Montañés*, 14 de febrero de 1907.

⁴¹ *El Diario Montañés*, 14 de marzo de 1907.

⁴² Cfr. *El Adalid* (Torrelavega), 17 de marzo de 1907 y 20 de junio de 1914; *El Diario Montañés*, 3 de julio de 1923.

⁴³ El populismo de los católicos en Ramir Reig, «Populismes», *Debats*, 12 (junio de 1985), págs. 6-21.

al implicarse en el espacio público constitucional, hubieron de aceptar sus formas, aprovechar los resortes más democráticos del sistema y embarcarse ellos mismos en un incierto proceso de modernización política. ¿Adónde hubiera llevado éste? ¿A una integración cada vez menos problemática en un régimen cada vez más democratizado?⁴⁴ Imposible de saber. En septiembre de 1923 se iniciaba una nueva etapa, en medio de la euforia del catolicismo político. Éste esperaba hallar en la dictadura una fórmula de gobierno que facilitara sus aspiraciones sin tener que descender a la arena parlamentaria.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD MARTIRIAL (Y SUS LÍMITES)

Es bien sabido que la construcción de una identidad colectiva es tarea fundamental de todo movimiento social que aspire al éxito de su acción y a su continuidad como tal movimiento. La coyuntura política, la capacidad organizativa o el repertorio de protesta, por sí solos, no bastan; para que un movimiento funcione, precisa dotarse de significado. El proceso de construcción de significado precede, acompaña y sucede a la propia movilización y se suele resolver en la emergencia de una identidad colectiva. Además, tal «subcultura de movimiento» tiene su correlato individual en cada uno de sus participantes, pues éstos hacen propios una serie de ideales, creencias y valores y los incorporan a su identidad personal.

Coincidiendo con la movilización confesional de principios del siglo xx, se iría fraguando una nueva identidad católica en España. Esta identidad podía hundir sus raíces en la contrarreforma tridentina, y haberse ido desarrollando a lo largo del siglo xix, al compás de la lucha contra el liberalismo; pero habría cristalizado, en su forma más específica, durante la primeras décadas de la vigésima centuria, conforme la brega contra la secularización y el anticlericalismo se hiciese más intensa. De los componentes de esta identidad resalta un aspecto que contribuyó de manera relevante a definir la percepción que los católicos tenían de sí mismos y a alentar su resistencia contra la secularización. Tal aspecto fue la dimensión martirial que informó, en gran medida, el discurso confesional durante este período⁴⁵. En efecto, los católicos que parti-

⁴⁴ Sobre el efecto «democratizador» sobre el catolicismo político antiliberal de su participación en las instituciones, véase Stathis Kalyvas «Democracy and Religious Politics. Evidence from Belgium», *Comparative Political Studies*, 31 (1998), págs. 292-320.

⁴⁵ Para un análisis más completo de la identidad y cultura del movimiento católico en este período, véase mi ya citado trabajo «Cultura...».

ciparon en la intensa movilización de principios de siglo debían de estar convencidos —al menos, los más conscientes de entre ellos— de que era preciso prepararse para el martirio. Por un lado, en el sentido más común del término, habían de hallarse prestos al sufrimiento, a la persecución, al sacrificio. Por otro, de acuerdo con la etimología de la palabra, habrían comprendido la necesidad de la confesión de fe, del testimonio, de la militancia.

Los católicos estaban, pues, dispuestos, en primer lugar, a la resistencia y el sacrificio. El movimiento confesional hacía canónica una imagen de los católicos que oscilaba entre su consideración como mayoría silenciosa y su reputación como «minoría» oprimida y acorralada en el país que antaño había sido bastión de la fe. Precisamente estas representaciones que describían a los católicos españoles como objeto de inicua persecución en su propia patria irían empleándose en aumento conforme se desarrollase la campaña secularizadora⁴⁶. Había, naturalmente, en este discurso un mucho de victimismo gratuito destinado a animar la movilización de sus receptores. Existía también, empero, auténtico temor —más o menos justificado— al anticlericalismo gubernamental, que resurgía tras dos décadas de tranquilidad, prosperidad y privilegio. Además y fundamentalmente, crecía la percepción del peligro representado por la movilización anticlerical, cuya constante presencia contribuiría de manera decisiva a redefinir la noción que los católicos españoles tenían de sí mismos. Pasaron de verse como una Iglesia potencialmente amenazada por las tendencias secularizadoras del mundo moderno —pero, en la práctica, bien instalada dentro del sistema de la Restauración—, a saberse un grupo situado en el punto de mira de la agitación social. No se puede olvidar que, junto a un repertorio de protesta convencional, los anticlericales ejercieron la acción colectiva a través de fórmulas de confrontación (contra símbolos o rituales religiosos o incluso de boicoteo y ataque directo de los propios actos organizados por los católicos) o de pura y simple violencia dirigida contra personas y propiedades eclesiásticas (apedreamientos, asalto y quema de edificios, destrucción de imágenes, agresión física de religiosos o militantes católicos)⁴⁷. Los católicos que salían en procesión o se manifestaban entre la lluvia de insultos y piedras de sus adversarios o que contemplaban el incendio de sus templos tenían motivos para creer a los

⁴⁶ Cfr. *La Lectura Dominical*, 6 de mayo de 1900, 16 de diciembre de 1900, 28 de julio de 1901, 18 de octubre de 1903, 4 de agosto de 1906, 21 de agosto de 1909, 8 de enero de 1910.

⁴⁷ Cfr. De la Cueva Merino, «Movilización...».

oradores y periodistas que pregonaban que soplaban vientos de persecución contra la Iglesia.

Y si los católicos españoles se aprestaban a sufrir, también se disponían a pelear y triunfar. Ya se ha visto como, a través de la movilización, el católico pretendía demostrar su determinación de no quedarse en casa o en la iglesia, sino de salir a la calle y plantar cara a la adversidad, pues —según señalaba *La Lectura Dominical*— «salir de los rincones a la vida y la vida pública siempre que es preciso debe ser el bello ideal de todo buen católico»⁴⁸. Eran «tiempos de lucha», tiempos de dar testimonio, tiempos de demostrar el valor, «valor religioso para confesar nuestra fe, no sólo en los templos sino delante del mundo, valor cívico para luchar al lado de los nuestros»⁴⁹. Los símiles bélicos abundaban en la publicística clerical y todos ellos remitían al espíritu de militancia que había de caracterizar al movimiento católico en su conjunto e, igualmente, a los fieles cristianos como individuos. Un católico no podía ya ser un creyente por inercia, por tradición o por acomodo, un católico había de perfilarse como un auténtico confesor y soldado de su fe, en la pugna contra la secularización y en el esfuerzo de restaurar el régimen de cristiandad. Obviamente, para este fin no resultaba ya suficiente el viejo modelo de catolicismo tradicional y compulsivo (es decir, practicado por costumbre o como respuesta a un estímulo particular o inmediato: cercanía de la muerte, ritos de paso, cumplimiento pascual, fiestas...)⁵⁰, sino que se precisaba de un catolicismo más interiorizado, más militante, profesado por sentimiento y convicción personal más que por hábito y compulsión social. Este era el nuevo catolicismo que se forjaba en la devoción, en el recurso a la dirección espiritual, en la pertenencia al grupo, en la movilización.

Este catolicismo de movimiento, esta nueva identidad católica que tanto enfatizaba la dimensión martirial de la vivencia religiosa, marcaría indeleblemente la vida eclesial hasta 1936 e incluso más allá. Fue el catolicismo de buena parte del clero y de las personas que se integraban en asociaciones confesionales. Pero no podía ser el catolicismo de todos los españoles. Evidentemente, había muchos —más de los que se pensaba— que vivían de espaldas a la religión oficial, cuando no mostraban una absoluta hostilidad hacia la misma. Mas ni tan siquiera entre quienes en ella

⁴⁸ *La Lectura Dominical*, 9 de febrero de 1907.

⁴⁹ *La Lectura Dominical*, 2 de junio de 1901 y 3 de mayo de 1903.

⁵⁰ Cfr. Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, «Hacia una revisión del catolicismo español en la época moderna: ¿religiosidad o compulsividad religiosa?», *Anales de la Universidad de Cádiz*, 5-6 (1988-1989), págs. 249-263.

creían y la practicaban se podía decir que hubiese calado el nuevo modelo de catolicismo. Todavía suponían mayor número los católicos «desmovilizados» que los comprometidos con la causa contrasecularizadora⁵¹. E incluso aquellos que había abrazado con entusiasmo su nueva identidad martirial bien pronto relajarían su tensión militante. En efecto, el inicio de la dictadura de Primo de Rivera abrió cauces para recatolizar España no ya desde el poder que da la calle, sino desde el poder que otorga la participación activa en las instituciones.

RESUMEN

El presente artículo pretende analizar la intensa movilización católica que, como respuesta a la acción anticlerical desde el gobierno y desde la calle, se planteó en España entre 1899 y 1923. Para ello, se centra fundamentalmente en el estudio del repertorio de protesta empleado, la adaptación de viejas fórmulas de la liturgia y la devoción para el combate contra la secularización y la adopción, en este momento y para idéntico fin, de las nuevas fórmulas de acción colectiva procedentes de la cultura liberal y laica. Asimismo, se apunta la manera en que se fueron creando los lazos de solidaridad entre los católicos. Por último, se hace una reflexión sobre el surgimiento de una nueva identidad católica planteada en términos de militancia y resistencia.

ABSTRACT

Catholics in the Street: The Mobilization of Spanish Catholics, 1899-1923. This article attempts to explore some features of the mobilization in which, as a response to anticlerical action, Spanish Catholics engaged from 1899 to 1923. To this aim, it focusses on the repertoire of collective action deployed by the Catholic movement. This repertoire involved the adaptation of old forms of liturgy and devotion to present-day purposes of fighting off secularization as well as the adoption, in pursuit of similar ends, of liberal, secular forms of protest. The paper also examines the way renewed bonds of solidarity among Catholics were being built. It finally approaches the capital issue of the emergence of a new Catholic identity which was to be conveyed in terms of militancy and resistance.

⁵¹ Andrés-Gallego y Pazos, *La Iglesia...*, pág. 317.

Julio de la Cueva Merino es Investigador del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras. Es autor de *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)* (Santander, Universidad de Cantabria, 1994) y coautor, entre otros libros, de *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia* (Madrid, Alianza, 1997) y *El anticlericalismo español contemporáneo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1998).