

JULIÁN CASANOVA LA IGLESIA DE FRANCO



CRÍTICA

Julián Casanova

LA IGLESIA DE FRANCO

CRÍTICA
BARCELONA

Primera edición en esta nueva presentación: octubre de 2022

La iglesia de Franco
Julián Casanova

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Julián Casanova Ruiz, 2001, 2005, 2022

© de la edición original, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 2001

© Editorial Planeta, S. A., 2022
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es
www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-9199-442-8
Depósito legal: B. 10.699-2022
2022. Impreso y encuadernado en España por Limpergraf



Capítulo I

LA SEMILLA DEL MAL

Fueron los legisladores de 1931, y luego el poder ejecutivo del Estado con sus prácticas de gobierno, los que se empeñaron en torcer bruscamente la ruta de nuestra historia en un sentido totalmente contrario a la naturaleza y exigencias del espíritu nacional, y especialmente opuesto al sentido religioso predominante en el país.

«Carta colectiva del Episcopado español
a los obispos del mundo entero»,
1-VII-1937

La Iglesia vivió la llegada de la República como una auténtica desgracia. De golpe perdió al rey, su fiel protector, y tuvo que afrontar una oleada de anticlericalismo en el parlamento y en la calle. «Hemos ya entrado en el vórtice de la tormenta», le decía Isidro Gomá, entonces obispo de Tarragona, al cardenal de Tarragona Francesc Vidal i Barraquer en una carta fechada el 15 de abril de 1931, al día siguiente de proclamarse la República, cuando a nadie le había dado todavía tiempo a «torcer bruscamente» el sentido religioso de la historia de España.¹

Antes de entrar en el «vórtice de la tormenta», bajo el manto protector de la dictadura de Primo de Rivera, la Igle-

1. *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1971, p. 19.

sia no contemplaba en el horizonte graves alteraciones en su privilegiada posición. Pese a las desamortizaciones y las revoluciones liberales del siglo XIX, el Estado confesional había permanecido intacto. La Restauración borbónica había abierto a la Iglesia nuevos caminos de poder social e influencia y la aristocracia terrateniente y las buenas familias de la burguesía dieron nuevos impulsos al renacimiento católico con numerosas donaciones de edificios y rentas a las congregaciones religiosas.

La Iglesia católica era para el Papa y sus obispos la única fuente de verdad absoluta. El catolicismo se veía a sí mismo como la religión histórica de los españoles. Depositaria de las mejores virtudes, sociedad perfecta, en estrecho matrimonio con el Estado, la Iglesia estaba segura. Porque en pleno siglo XX, España era el ejemplo por excelencia de una sociedad con una «única religión dominante y coherente», una religión dirigida y seguida por gente, obispos, religiosos y católicos de a pie, que consideraban que la preservación total del orden social era irrenunciable, unidos como iban el orden y la religión en la historia de España.

Frente a ese constante poder y presencia de la Iglesia había emergido, no obstante, una contratradición de crítica, hostilidad y oposición. El anticlericalismo, presente ya en el siglo XIX, con intelectuales liberales y la «izquierda burguesa» dispuestos a reducir el poder del clero en el Estado y en la sociedad, entró en el siglo XX en una nueva fase más radical, a la que se sumaron los militantes obreros. Y emergió de este modo, empezando por Barcelona y siguiendo por otras ciudades españolas, una red de ateneos, periódicos, escuelas laicas y diferentes manifestaciones de una cultura popular, básicamente antioligárquica y anticlerical, en la que el republicanismo y el obrerismo organizado —anarquista o socialista— se daban la mano. El objetivo, según Joan Connelly Ullman, ya no era solamente controlar o reducir la influencia clerical, sino también «eliminar a la Iglesia como poder público, como rama

de gobierno, e incluso como fuerza sociocultural en la sociedad». ²

La Iglesia resistió con fuerza esos vientos impetuosos de modernización y de secularización. Y levantó un sólido dique frente a los individuos que disentían con sus opiniones y estilo de vida de ese orden que ella bendecía y amparaba. Así se forjó la historia de un resentimiento constante entre clericalismo y anticlericalismo, orden y cambio, reacción y revolución que, agudizado en los años republicanos, acabó en 1939, tras una sangrienta batalla, con el triunfo violento y duradero de las fuerzas de la reacción. Es el momento de dedicarle unas páginas a las raíces de ese enfrentamiento.

Vientos de cambio

Para la Iglesia y la mayoría de los católicos españoles, la denominada «cuestión social» era a comienzos del siglo XX un asunto secundario. Entre ellos dominaban todavía las concepciones tradicionales y la mentalidad benéfico-caritativa propia del Antiguo Régimen. De ahí que la recepción de la *Rerum Novarum* en España fuera débil y tardía. Y de ahí que a principios del siglo XX todavía dominaran círculos católicos de obreros por encima de otros tipos de asociaciones como las cooperativas, las sociedades de socorros mutuos, las cajas de crédito rural y, sobre todo, los sindicatos.

Las autoridades, los medios políticos más conservadores y la Iglesia confiaban en «el buen pueblo español, escasamente contaminado por las propuestas socialistas». ³ En un Es-

2. Joan Connelly Ullman, «The Warp and Woof of Parliamentary Politics in Spain, 1808-1939: Anticlericalism versus “Neo-Catholicism”», *European Studies Review*, vol. 13, 2 (1983), p. 155.

3. Feliciano Montero, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España, 1889-1902*, CSIC, Madrid, 1983, p. 401, quien traza un buen balance del «retraso» y «desfase» del catolicismo social español en relación con el europeo en aquellos años.

tado confesional, donde la Iglesia y el poder político estaban tan estrechamente unidos, no había por qué temer la apostasía de las masas. O al menos eso se pensaba. Y se pensó así mientras mantuvo el monopolio de la educación, mientras las iniciativas benéficas recibían el apoyo moral y financiero de las buenas gentes de la sociedad, mientras los católicos, en suma, tuvieron una presencia notable en los primeros esbozos de proyectos sociales.

Pero la industrialización, el crecimiento urbano y la agudización de los conflictos de clase cambiaron sustancialmente las cosas durante la tres primeras décadas del siglo XX. Como observaron algunos comentaristas católicos preocupados por las consecuencias de esos cambios, los pobres urbanos desconfiaban profundamente del catolicismo, siempre al lado de los ricos y los propietarios, y la Iglesia era considerada como un enemigo de clase.

En vísperas de la República, si hacemos caso a esas fuentes, los proletarios urbanos de Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, o de las cuencas mineras de Asturias y Vizcaya, rara vez entraban en una iglesia e ignoraban las doctrinas y los ritos católicos. Muchos curas de las comarcas latifundistas andaluzas y extremeñas llamaban a menudo la atención sobre la hostilidad creciente que hacia ellos y la Iglesia mostraban muchos jornaleros «contaminados» por la propaganda socialista y anarquista. Desde el punto de vista de la práctica religiosa y del papel de la religión en la vida cotidiana, había una gran diferencia entre esas zonas «descatolizadas» o no conquistadas por la Iglesia y el mundo rural del norte. En Castilla la Vieja, Aragón y en las provincias vascas ir a la iglesia formaba parte de la rutina semanal y suponía un quehacer diario para muchas mujeres. Casi todo el mundo tenía en esas regiones algún pariente religioso, de allí procedían la mayor parte de los curas, frailes y monjas que había en España y a los barrios acomodados de esas zonas iban a parar casi todos los recursos. Mientras que en la diócesis de Vitoria, por ejemplo, había por esos años más de dos mil sacerdotes para atender a la

población, en la de Sevilla, muchísimo mayor, no llegaban a setecientos.

El abismo entre esos dos mundos culturales antagónicos, de católicos practicantes y de anticlericales convencidos, se ensanchó con la proclamación de la Segunda República y cogió en medio a un amplio número de españoles que se habían mostrado hasta entonces indiferentes ante esa batalla. Todas las señales de alarma se dispararon. Lluís Carreras y Antonio Vilaplana, dos sacerdotes colaboradores del cardenal Vidal i Barraquer, lo veían muy claro en el informe que el 1 de noviembre de 1931 enviaban a la Secretaría de Estado del Vaticano: bajo la «grandeza aparente» de la Iglesia durante la monarquía, «España se empobrecía religiosamente», con las elites ilustradas y la multitud alejadas de la religión, necesitada la nación de una «restauración social cristiana».⁴

En enero de 1932, tras ser aprobado el artículo 26 de la Constitución republicana que obligaba al Gobierno a suprimir la financiación estatal de los salarios del clero, el cardenal Eustaquio Ilundáin daba instrucciones a los párrocos de esa diócesis de Sevilla sobre la mejor forma de conseguir dinero para el mantenimiento del clero. Deberían poner en marcha «comités de seglares» formados por varones adultos y católicos practicantes con poder e influencia moral en las comunidades locales. Una buena parte de los sacerdotes informaron que en sus parroquias no había personas que cumplieran esos requisitos, o porque no eran católicas practicantes o porque a los actos religiosos sólo asistían mujeres. Donde pudieron formarse esos comités, ya puede imaginarse quiénes los constituían: terratenientes, industriales y miembros de las clases medias profesionales como abogados, médicos y notarios.⁵

4. Citado por Hilari Ragner, «La cuestión religiosa», en Santos Juliá, ed., «Política en la Segunda República», *Ayer*, 20 (1995), p. 232.

5. Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía*, p. 31 y p. 33 para lo que sigue.

Tres años después, en 1935, el jesuita Francisco Peiró, párroco de San Ramón en el barrio madrileño de Vallecas, pintaba un panorama todavía más desolador extraído de un examen minucioso de una parroquia que contaba con 80.000 feligreses, una cifra nada despreciable: sólo un 7 por 100 iba a misa los domingos; uno de cada cuatro ni siquiera había sido bautizado; y únicamente uno de cada diez recibía los sacramentos al morir. A conclusiones similares llegaban otros informes elaborados por curas de la ría del Nervión, en los núcleos industriales de Cataluña y en numerosos pueblos de Andalucía. El canónigo Maximiliano Arboleya, célebre por su análisis del fracaso social de la Iglesia en *La apostasía de las masas*, sentenció, tras el anticlericalismo desplegado en Asturias en los sucesos revolucionarios de octubre de 1934: «El odio feroz a la Iglesia es muy superior al que inspira el capitalismo».

Había en esa batalla cuestiones mucho más importantes que la legislación republicana situaría en primer plano, pero no deberían despreciarse todos esos asuntos aparentemente menores si se quiere profundizar en las violentas reacciones clericales y anticlericales que se manifestaron en los dos bandos durante la guerra civil. Sintomática resulta, por ejemplo, la relación entre esa apostasía de las masas y el morboso interés que mostrarán muchos curas y religiosos por administrar la extremaunción a los condenados a muerte. Sólo tres de cada mil iban a misa en la población onubense de Rosal de la Frontera a comienzos de la República. La represión que los militares rebeldes emprendieron contra los «rojos» de esa localidad desde su ocupación en agosto de 1936 se llevó a la tumba a más de doscientos. Unos meses después, el párroco Edesio Cano recordaba en testimonio escrito los auxilios espirituales prestados a los primeros fusilados, «llamándoles al arrepentimiento y no equivocarse para la otra vida, todo lo cual me produjo grandísimo sufrimiento e imperecedero recuerdo». Ni que decir tiene que la «recatolización» por las armas daba también sus frutos y, entonces sí, «los actos de culto, ya públicos

como Misas de Campaña ya privados en el templo, eran concurridísimos».⁶

Con la llegada de la República salió también a la luz una enconada lucha, de fuerte carga emocional, por los símbolos religiosos. La *Marcha real*, que durante la monarquía se escuchaba siempre en la misa en el momento de la consagración, pasó a considerarse una de las señas de identidad de la reacción, una provocación, igual que las procesiones. La retirada de los crucifijos en las escuelas provocó lloros en muchos pueblos del norte de España. Otros protestaron por la supresión de las procesiones. Así de estrecha era la identificación entre el orden y la religión, la monarquía y la política autoritaria de derechas.

Se echó la culpa a la República de perseguir obsesivamente a la Iglesia y a los católicos cuando, en realidad, el conflicto era de largo alcance y hundía sus raíces en las décadas anteriores. No es que España hubiera dejado de ser católica, por emplear la gráfica expresión de Manuel Azaña, con la que quería decir que la Iglesia ya no orientaba la cultura española, que hacía tiempo que había dado la espalda a las clases trabajadoras.⁷ Es que había una España muy católica, otra no tanto y otra muy anticatólica. Había más catolicismo en el norte que en el sur, en los propietarios que en los desposeídos, en las mujeres que en los hombres. La mayoría de los católicos eran antisocialistas y gente de orden. A la izquierda, republicana u obrera, se la asociaba con el anticlericalismo. Nada tiene de extraño que la proclamación de la República trajera días de fiesta para unos y de luto para otros.

6. El testimonio del párroco Edesio Cano en Francisco Espinosa, *La guerra civil en Huelva*, Diputación Provincial de Huelva, Huelva, 1996, p. 513.

7. El significado de la frase de Azaña, pronunciada en su discurso histórico en las Cortes el 13 de octubre de 1931, se recoge en Santos Juliá, *Manuel Azaña, una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 132-133.

Llegó la República: «Que Dios guarde la casa»

La «ilusión de masas», la «borrachera de entusiasmo» que acompañó la proclamación de la República en los grandes centros urbanos no se repitió en todos los lugares. Juan Crespo, entonces estudiante en un colegio religioso de Salamanca, le recordaba a Ronald Fraser que ese día el director del colegio les echó un sermón sobre la tragedia que se avecinaba: «Criticó la ingratitud de los españoles para con el rey, alabó el servicio que la monarquía había prestado al país, recordó el ejemplo de los Reyes Católicos, que habían unido a la nación. Al final casi lloraba, y nosotros también...».⁸

Con luto, rezos y pesimismo reaccionaron, efectivamente, la mayoría de católicos, clérigos y obispos ante esa República celebrada por el «pueblo» en las calles. Y era lógico que así lo hicieran. Como lógico era también que no se lanzaran a un enfrentamiento directo desde el primer instante. Entre otras cosas porque ya el 24 de abril el nuncio Federico Tedeschini recomendaba por escrito a los obispos españoles, de parte del secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Eugenio Pacelli, futuro Pío XII, «que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y para el bien común».⁹

El Vaticano era, por supuesto, mucho más prudente y diplomático que la jerarquía eclesiástica y los católicos españoles. «Soy absolutamente pesimista», le decía Isidro Gomá en ese escrito ya citado que le envió a Vidal i Barraquer al día siguiente de proclamarse la República: «No me cabe en la cabeza la monstruosidad cometida. No creo haya ejemplo en la historia, con ser tan copiosa en ejemplos. Que Dios guarde la casa, y paz sobre Israel».

La «monstruosidad cometida» era sencillamente que el triunfo arrollador de las candidaturas republicanas en las grandes ciudades en unas elecciones municipales había re-

8. Ronald Fraser, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, tomo I, p. 40.

9. *Arxiu Vidal i Barraquer*, p. 24.

velado que el rey, tal y como él mismo declaró en su célebre proclama «Al País», no tenía ya «el amor» de su pueblo. Mientras que lo de guardar la casa, el orden, la propiedad, se convirtió en una auténtica obsesión para los católicos. Su principal órgano de expresión, *El Debate*, pedía el mismo 12 de abril el voto para quienes respetasen «las grandes instituciones sobre las que descansa la sociedad presente: Iglesia, familia, propiedad». Y el 17 de abril, el cardenal Pedro Segura, entonces arzobispo de Toledo, recomendaba a los «Hermanos en el Episcopado», en una circular «confidencial y reservada», esperar y «orar mucho»: «En las desgracias de familia se estrechan más los lazos que unen a los Hermanos, y esto creo que nos debe acontecer ahora a nosotros».

Pese a la recomendación, no esperó mucho, sin embargo, el entonces cabeza de la Iglesia española, cargo al que había accedido en 1927, en plena dictadura de Primo de Rivera, a los cuarenta y siete años. Integrista y enemigo acérrimo del republicanismo, publicó el 1 de mayo una pastoral en la que hacía un caluroso elogio del destronado Alfonso XIII, «quien, a lo largo de su reinado, supo conservar la antigua tradición de fe y piedad de sus mayores».

A partir de esa inoportuna salida de tono, pues no era eso lo que le habían aconsejado desde la Secretaría de Estado del Vaticano, el cardenal Segura mantuvo un forcejeo con las autoridades republicanas que acabó en conflicto abierto. Segura abandonó España, pero un mes después, el 11 de junio, la policía de fronteras comunicó a Miguel Maura, ministro de Gobernación, que el cardenal había vuelto a entrar por Roncesvalles. Maura supo que se hallaba en la casa del cura de Pastrana y ordenó su expulsión, un acontecimiento del que quedó esa famosa foto que dio la vuelta por todos los hogares católicos españoles, con el cardenal abandonando el convento de los paúles de Guadalajara rodeado de policías y guardias civiles. Era una prueba inequívoca de la «persecución» contra la Iglesia, que se daba a conocer además a la opinión pública en un momento en el que todavía no se

habían apagado los ecos de las jornadas incendiarias del mes anterior.

Porque al margen del rocambolesco *affaire* Segura, que duró hasta el 30 de septiembre de 1931, cuando presionado por el Vaticano renunció a la sede primada de Toledo, fue la repentina explosión de ira anticlerical del 11 de mayo la que marcó la actitud de muchos católicos. No tanto por la magnitud de los acontecimientos, muy localizados y en los que participó poca gente, como por la forma en que fueron recordados después, durante la República, la guerra civil y por los santos vencedores en la guerra. Y a base de recordarlos, agrandarlos, así han quedado en la memoria de muchos, como el suceso que cambió «el rumbo de la República». Ni la reforma agraria, ni los conflictos sociales, ni Casas Viejas, ni las decenas de muertos que dejaba por el camino la represión de esos conflictos por parte de las fuerzas de orden público. La cosa habría empezado con el incendio de edificios religiosos en aquellos primaverales días de mayo de 1931. No es eso, en verdad, lo que parece indicar una atenta mirada a aquellos hechos.

El domingo 10 de mayo, un grupo de jóvenes derechistas, reunidos en un piso de la calle Alcalá de Madrid para inaugurar el Círculo Monárquico Independiente, colocaron en la ventana un gramófono con la *Marcha real*, justo en el momento en que muchos madrileños regresaban desde el parque del Retiro. Algunos de los que la oyeron, enfurecidos, se dirigieron a la sede del periódico monárquico *ABC*, a cuyo propietario, Juan Ignacio Luca de Tena, le atribuían la responsabilidad de la provocación, y al Ministerio de Gobernación. Dos personas resultaron muertas como consecuencia de los enfrentamientos con la Guardia Civil.

Al día siguiente, las protestas derivaron en el incendio de iglesias, colegios religiosos y conventos, sin que Maura lograra la autorización de sus compañeros de gabinete para usar la fuerza contra los incendiarios. La agitación se extendió el 12 a otras localidades del Levante y sobre todo a Málaga, donde ardió también el palacio episcopal. Según los te-

legramas que los gobernadores civiles enviaron al ministro de Gobernación, frailes y monjas, atemorizados, abandonaron sus conventos en algunas localidades de las provincias de Teruel, Valencia y Logroño. Cuando el 15 todo acabó, un centenar de edificios habían sido afectados por la quema.¹⁰

Sorprende, por supuesto, la acción desproporcionada que supone quemar edificios religiosos como reacción a un incidente, aparentemente insignificante, con unos jóvenes monárquicos. No era la primera vez en la historia de España ni sería la última que el fuego destructor y purificador se utilizaba contra los símbolos religiosos y las cosas sagradas. Pero la quema de conventos apenas se repitió durante la República, salvo en las jornadas revolucionarias de octubre de 1934 en Asturias, y el precedente más cercano, la llamada Semana Trágica de julio de 1909 en Barcelona, había ocurrido bajo la monarquía y tuvo un alcance muchísimo mayor que los incendios de mayo de 1931. En Barcelona, escenario en aquel verano de 1909 de una poderosa huelga general frente al embarque de reservistas hacia Marruecos, varias decenas de iglesias, conventos, escuelas y residencias religiosas fueron pasto de las llamas. Además, se profanaron tumbas, aunque se evitó causar víctimas entre el clero. Pero por mucho que se recuerden los conventos ardiendo y a las clases populares en las barricadas, nada fue comparable a la crueldad de la represión. Hubo alrededor de 2.000 detenidos, de los cuales 600 serían condenados, 59 a cadena perpetua y 17 a muerte, aunque sólo se ejecutó a cinco. El primero que cayó fusilado, José Miguel Baró, era el único que tenía algo que ver con la dirección de la insurrección popular. El último en morir ante el piquete de ejecución fue Francisco Ferrer i Guardia, el 13 de octubre, ex director de la Escuela Moderna, condenado como «autor y jefe de la rebelión» por un tri-

10. Los incendios de iglesias y conventos y diversos incidentes reflejados en esos telegramas, en la Serie A de Gobernación, Legajo 16, del Archivo Histórico Nacional, Madrid. La información sobre el cardenal Segura en Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía*, p. 214.

bunal militar carente de las mínimas garantías legales. El fusilamiento de Ferrer, que tuvo una considerable repercusión internacional, fue una revancha en toda regla, que castigaba a un teórico revolucionario que había desafiado el control eclesiástico de la enseñanza y no tanto a un dirigente de la revuelta popular, que nunca lo había sido.

En mayo de 1931 no hubo insurrección popular y fueron grupos minoritarios, republicanos izquierdistas de tendencias anarquizantes, aunque ni siquiera eso está claro, quienes prendieron la mecha. El significado principal de esos acontecimientos es que se produjeron al mes escaso de inaugurarse la República y que en la memoria colectiva impuesta por los vencedores de la guerra civil quedaron definitivamente conectados con la tremenda violencia anticlerical desatada en el verano de 1936, una especie de ensayo general de la catástrofe que se avecinaba. Compárese, por ejemplo, el contenido de la nota de protesta que el prudente cardenal Vidal i Barraquer le envió por escrito el 17 de mayo al presidente del Gobierno provisional de la República, Niceto Alcalá Zamora, con lo que un sacerdote, Alejandro Martínez, le contó a Ronald Fraser para su historia oral de la guerra civil varias décadas después. Según Vidal i Barraquer, «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». A juicio posterior de ese sacerdote, la República firmó su sentencia de muerte aquella primavera de 1931: «Fue a partir de aquel día cuando comprendí que nada se conseguiría por medios legales, que para salvarnos tendríamos que sublevarnos antes o después».¹¹

Hoy sabemos perfectamente que no todo fue tan caótico y que tuvieron que pasar muchas cosas antes de que un fallido golpe de Estado en julio de 1936 provocara una guerra

11. La carta del cardenal a Alcalá Zamora en *Arxiu Vidal i Barraquer*, pp. 41-42. La memoria posterior de esa quema de conventos en Ronald Fraser, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, tomo II, pp. 322-327.

civil. Lo primero que pasó, para la historia que aquí interesa, fue que, además de «orar mucho», un grupo de católicos encabezados por Ángel Herrera, director del influyente diario *El Debate*, fundó a finales de abril de 1931 una asociación llamada Acción Nacional, que tendría como objetivo, según podía leerse en el primer capítulo de su reglamento, «la propaganda y actuación política bajo el lema de Religión, Familia, Orden, Trabajo y Propiedad». Bendecida desde el principio por el Vaticano, por el nuncio Tedeschini y por una gran parte del episcopado, le ganó pronto la partida al catolicismo republicano de Alcalá Zamora y de Maura, al mismo tiempo que marginaba a la causa carlista, que no contaba todavía por entonces con el patrocinio oficial de la Iglesia católica. Aun así, destacados acaudalados integristas le ofrecieron sus recursos, como el conde de Rodezno en Navarra, los ricos bodegueros Domecq y Palomino en Jerez, y José María Lamamié de Clairac en Salamanca, un opulento y poderoso terrateniente, descendiente de legitimistas franceses. En realidad, para una gran mayoría de los católicos, Acción Nacional, que tuvo que cambiar su nombre por Acción Popular en abril de 1932, era, en opinión de Martin Blinkhorn, «una fachada conveniente detrás de la cual se escondían una cantidad de intereses particulares y una común hostilidad hacia la República y todo lo que ésta representaba».¹²

Los resultados en las elecciones para las Cortes constituyentes de junio de 1931 fueron malos, desorientada y en fase de reorganización como estaba todavía esa derecha católica: de los 478 miembros de la Cámara, apenas una cincuenta parecían dispuestos a defender los intereses de la Iglesia. Por eso las cláusulas más anticlericales del proyecto de Constitución pudieron ser aprobadas por una amplia mayoría. En conjunto, los artículos 3, 43, 48 y el famoso 26 declaraban la no confesionalidad del Estado, eliminaban la financiación estatal del clero, introducían el matrimonio civil

12. Martin Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España 1931-1939*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 83.

y el divorcio, disolvían a los jesuitas y, lo más doloroso para la Iglesia, prohibían el ejercicio de la enseñanza a las órdenes religiosas. El artículo 26 fue aprobado el 13 de octubre; la Constitución el 9 de diciembre. Atrás quedaban alborotos, peleas, insultos y algunas perlas cultivadas tanto de los integristas como de la izquierda más incendiaria y anticlerical. Lamamié amenazó con ir contra la República porque la Constitución, «nutrida de espíritu sectario, no existe para nosotros». El abogado y publicista anticlerical Ángel Samblancat pidió la «humanización» de los curas a través del matrimonio.

Si todas esas medidas se cumplían, la posición privilegiada de la Iglesia iba a tambalearse. Cuestiones simbólicas al margen, las bases de la cultura nacional católica estaban en peligro. Eso sí que era «torcer bruscamente» la ruta de la historia de España, hacer germinar la semilla del mal, atacar los derechos básicos de los católicos. Así lo percibieron todos ellos, desde los más notables a las «mujeres católicas» que ya en el fragor del debate del artículo 26 habían comenzado a enviar telegramas desde todos los puntos de España al «Sr. Ministro de Gobernación» rogándole «defienda Congreso asunto religioso».¹³

Con tanto entuerto que desfacer, el catolicismo político irrumpió como un vendaval en el escenario republicano. Como ha señalado Santos Juliá, los fundadores de la República, con Manuel Azaña a la cabeza, nunca lo contemplaron en su justa medida, lo despreciaron como una reacción de esa Iglesia que olía a rancio, a monarquía destronada, como fuerza marginal que nada podía hacer frente a ese régimen sostenido por el pueblo. Ocurrió, sin embargo, lo contrario: en dos años el catolicismo arraigó como un movimiento político de masas capaz de convertirse en árbitro del futuro de la República. Primero, a través de elecciones libres; después, con la fuerza de las armas.¹⁴

13. Serie A de Gobernación, legajo 6.

14. Santos Juliá, *Manuel Azaña*, pp. 242-243.

Parte del mérito de esa conversión del catolicismo en un movimiento político de masas hay que atribuírselo a José María Gil Robles, un joven y poco conocido hasta entonces abogado salmantino, hijo de carlistas y protegido de Ángel Herrera. Su estrategia consistía en alzar la «bandera que una a los católicos y atraiga a una gran masa de indiferentes», movilizarlos y unirlos políticamente. Eso significaba implicar a la jerarquía eclesiástica para organizar en un partido a toda la masa católica, llevar diputados al Parlamento, exigir la revisión de los artículos de la Constitución perjudiciales a los intereses de la Iglesia.

Claro que no fue sólo mérito de Gil Robles. El estrecho vínculo entre religión y la propiedad en Castilla, la movilización de cientos de miles de labradores católicos, de propietarios pobres y «muy pobres», el control casi absoluto por parte de los terratenientes de organizaciones que se suponían creadas para mejorar los intereses de esos labradores, hicieron también lo suyo. Y el dinero y el púlpito obraron milagros: el primero sirvió para financiar, entre otras cosas, una influyente red de prensa local y provincial; desde el segundo, el clero se encargó de unir, más que nunca, la defensa de la religión con la del orden y la propiedad. Y en eso coincidieron obispos, abogados y sectores profesionales del catolicismo en las ciudades; integristas y poderosos terratenientes como Lamamié y Francisco Estévanez, que con tanto afán defendieron en las Cortes constituyentes los intereses cerealistas de Castilla; y todos esos cientos de miles de católicos con pocas propiedades pero muy amantes ellos del orden y la religión.

Con el asunto de la religión, no había posibilidad de entendimiento. Manuel Azaña, encaramado a la presidencia del Gobierno por aquel afamado discurso sobre el artículo 26 en la sesión de las Cortes del 13 de octubre de 1931, repetía una y otra vez que debía cumplirse el «mandato constitucional en todas sus exigencias». Y el cumplimiento del artículo 26 exigía declarar propiedad del Estado los bienes eclesiásticos y prohibir a las órdenes religiosas participar en

actividades industriales y mercantiles y en la enseñanza. Esa Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas provocó, sin embargo, bastante más polvareda y ruido de lo que Azaña había previsto. Cuando fue pasada por las Cortes el 17 de mayo de 1933, la organización de las derechas bajo el amparo de la jerarquía de la Iglesia estaba ya consolidada. Poco más de dos meses antes, 400 delegados que decían representar a 735.000 partidarios habían fundado la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA). Dominada por grandes terratenientes, sectores profesionales urbanos y muchos ex carlistas que habían evolucionado hacia el «accidentalismo», ese primer partido de masas de la historia de la derecha española se propuso defender la «civilización cristiana», combatir la legislación «sectaria» de la República y «revisar» la Constitución.¹⁵

La jerarquía de la Iglesia no se limitaba, por otra parte, a amparar ese movimiento político o a presionar a las autoridades republicanas. La Ley de Congregaciones, y sobre todo su artículo 30 que prohibía a las órdenes religiosas el ejercicio de la enseñanza, causó en ella una auténtica conmoción. Los obispos, dirigidos ya desde abril de 1933 por el integrista Isidro Gomá, reaccionaron con una «Declaración del Episcopado» en la que sentían «el duro ultraje a los derechos divinos de la Iglesia», reafirmaban el derecho superior e inalienable de la Iglesia a crear y dirigir centros de enseñanza, a la vez que rechazaban «las escuelas acatólicas, neutras o mixtas». El 3 de junio, al día siguiente de que la ley fuera sancionada por Alcalá Zamora, presidente de la República, el Vaticano daba a conocer una carta encíclica de Pío XI, *Dilectissima nobis*, dedicada exclusivamente a esa ley que atentaba «contra los derechos imprescriptibles de la Iglesia». La prensa católica se sumó, por supuesto, a la arremetida gene-

15. Irrupción y consolidación de ese movimiento católico de masas en José R. Montero, *La C.E.D.A. El catolicismo social y político en la II República*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1972 (2 vols.).

ral. Enrique Herrera Oria, hermano de Ángel Herrera y dirigente de la Federación de Amigos de la Enseñanza, calificó el escenario creado por la Ley de «guerra civil de la cultura». Los carlistas llamaron a la rebeldía. Lamamié decía que, como ley contra Dios, tenía que ser desobedecida. Y Manuel Fal Conde iba aún más lejos: los católicos debían defenderse de todos esos ataques «con su sangre incluso».¹⁶

Con su sangre y, como después se demostró, derramando abundantemente la de los demás. El antisocialismo y la profunda animadversión hacia el republicanismo y los procedimientos democráticos por parte de la derecha católica prepararon el camino del enfrentamiento violento a miles y miles de seguidores que, amparados bajo el techo ideológico del catolicismo, vincularon la defensa de la religión con la del orden y la propiedad. En el universo cultural del clero español, el catolicismo sólo podía coexistir felizmente con un régimen autoritario.

En 1934, el canónigo magistral de Salamanca Aniceto Castro Albarrán publicaba *El derecho a la rebeldía*, el de una rebelión en forma de cruzada patriótica y religiosa contra la República atea. El prólogo lo escribió Pedro Sáinz Rodríguez, ese académico imbuido de monarquismo alfonso y de fascismo italiano que, tras dedicar todas sus energías a combatir violentamente a la República, recogió los frutos de los servicios prestados como ministro de Educación Nacional en el primer Gobierno de Franco en enero de 1938.

Ese mismo año de 1938 aparecía otro libro de Castro Albarrán: *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional Español*. El prólogo lo firmaba en Pamplona el 12 de diciembre de 1937 el cardenal Isidro Gomá, quien recordaba el «amargor» que, en aquellos tiempos en que la Iglesia todavía trataba de coexistir con la República, le había producido a Castro Albarrán la publicación de aquel alega-

16. Martin Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España*, p. 154.

to en favor de la rebeldía. Gomá le quería quitar ese «amargor» porque «el buen pueblo español», «sin disquisiciones previas de derecho público o de ética social», ya se había encargado, «con un puñado de bravos militares», de poner en práctica la tesis del canónigo «con el argumento inapelable de las armas».

Castro Albarrán y Sáinz Rodríguez querían en 1934 avanzar directamente por derroteros que, en ese momento, ponían en peligro la táctica puesta en marcha por la jerarquía de la Iglesia y el movimiento católico de masas que auspiciaba. Cuando esa «revisión» de la República sobre bases corporativas no fue posible efectuarla a través de la conquista del poder por medios parlamentarios, comenzaron a pensar en métodos más expeditivos. A partir de la derrota electoral de febrero de 1936, todos captaron el mensaje: la Redención exigía abandonar las urnas y tomar las armas.

«*Venga a nosotros tu Reino*»

Las elecciones de febrero de 1936 significaron, en efecto, la tumba del «accidentalismo» en el movimiento católico. La atmósfera de aquel último invierno de la República se calentó extraordinariamente con los humos que subían de la campaña electoral. El diario católico zaragozano *El Noticiero* ya había abierto el año declarando terminada «la experiencia de 1933»: «El triunfo no puede tener las finalidades de entonces. De la misma manera que si triunfasen los revolucionarios lo destruirán todo, nosotros debemos arrasar todo ¡todo! lo que signifique revolución y desalojar de sus madrigueras —por elevadas que estén— a todos sus cómplices». Había que ir, en fin, a otra «constitución sobre la que se asiente un nuevo Estado, tradicional, cristiano, imperialista... español». Por si alguien tenía dudas, lo que estaba en juego, aclaraba el *Diario de Navarra* del 2 de febrero, era elegir entre la «España católica, España cristiana... y la revolución espantosa, bárbara, atroz».

Y bárbaro y atroz había sido ya el ensayo revolucionario de octubre de 1934 en Asturias, donde 34 sacerdotes, seminaristas y hermanos de las Escuelas Cristianas de Turón habían sido asesinados, pasando de la persecución legislativa del primer bienio a la destrucción física de los representantes eclesiásticos, algo que no había sucedido en la historia de España desde las matanzas de 1834-1835 en Madrid y Barcelona. En Asturias volvió a aparecer además el fuego purificador: 58 iglesias, el palacio episcopal, el seminario con su espléndida biblioteca y la Cámara Santa de la catedral fueron quemados o dinamitados.

La represión llevada a cabo por el ejército y la Guardia Civil fue durísima, de escarmiento ejemplar, y miles de militantes socialistas y anarcosindicalistas llenaron las cárceles de toda España. Pero la Iglesia y la prensa católica se dedicaron a recordar las atrocidades sufridas por sus mártires, apelando al castigo y a la represión como únicos remedios contra la revolución. Esa ceguera de la Iglesia en el terreno social es lo que lamentaba el canónigo Maximiliano Arbolea, buen conocedor del mundo obrero asturiano, en una carta que le enviaba a su amigo zaragozano Severino Aznar tras la tormenta de «odio y dinamita»: «Nadie, absolutamente nadie, se para a preguntar si este atroz movimiento criminal revolucionario de cerca de 50.000 hombres no tiene más explicación que la consabida malsana propaganda socialista; nadie piensa en que también puede haber tremendas responsabilidades por parte nuestra».¹⁷

Excepto en los medios rurales del norte de España, ese catolicismo social que abanderaban gentes como Maximiliano Arbolea o Severino Aznar había abierto muy pocos surcos. Para los mineros y pobladores de los suburbios industriales de las grandes ciudades, la Iglesia católica aparecía identifi-

17. Citado en Domingo Benavides, «Maximiliano Arbolea y su interpretación de la revolución de octubre», en G. Jackson y otros, *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 262.

cada con el capitalismo «opresor» y los sindicatos católicos tenían como única finalidad la defensa de la Iglesia y del capitalismo: «Guste o no», reflexionaba Arboleya, eso es lo que pensaban «casi todos nuestros trabajadores».

Cambiar esa imagen, atraer a todos esos hijos díscolos al redil de la Iglesia era una labor «ardua, costosa, de grandes dificultades, de larga duración, acaso de dolorosas rectificaciones». Algo que parecía ya inalcanzable, imposible, cuando empezó aquel año maldito de 1936, cuando los resultados electorales daban al traste con cualquier lejana esperanza. Las posiciones catastrofistas se engulleron a los pocos Arboleyas que habitaban la geografía española, a los católicos vascos como Manuel Irujo o José Antonio Aguirre y a los sectores renovadores de ese catolicismo catalán que encabezaba el cardenal Vidal i Barraquer. Ni siquiera la Lliga catalana de Francesc Cambó se libró de esa imagen ultracatólica, etiquetada por muchos, según Borja de Riquer, como «el partit dels rics i dels capellans».¹⁸ Imposible esa «recatolización» pacífica, a través de los sindicatos y de la acción social de la Iglesia, se pasó en unos meses a la «recatolización» violenta de la guerra santa y patriótica.

Y hacia ella se dirigieron los preparativos desde el día siguiente del triunfo electoral de la coalición del Frente Popular. El 20 de febrero ya podía leerse en *El Pensamiento Alavés* «que no sería en el Parlamento donde se libraría la última batalla, sino en el terreno de la lucha armada». Una lucha que partiría de una «región esencialmente contrarrevolucionaria», formada por Castilla, León, Álava y Navarra, que actuaría «en caso extremo como nueva Covadonga que frente a la revolución sirviera de refugio a los que huyeran de aquélla y emprendiera la Reconquista de España».

Tampoco resulta fortuito que fuera en Navarra y Álava donde se consolidara en esos meses el Requeté, los «boinas rojas», una organización «militar, disciplinada, fuertemente

18. Borja de Riquer, *El último Cambó 1936-1947. La tentación autoritaria*, Grijalbo, Barcelona, 1997, p. 31.

estructurada y temible para la legalidad republicana» que, según han demostrado con detalle tanto Martín Blinkhorn como Javier Ugarte, contaba con numerosos lugares de maniobras y prácticas militares a los que acudían los curas y las gentes de orden de la zona. En realidad, hacía ya tiempo que la preparación e instrucción militares tenían más peso en los círculos carlistas que la teoría política tradicionalista. Jaime del Burgo, que como estudiante había empezado a llevar un arma desde la proclamación de la República, calificaba a la sede de Pamplona «como un cuartel», donde como en la mayor parte de las sedes carlistas los requetés ocupaban la planta baja pertrechados y en guardia permanente. Cuando llegó la hora, el requeté, con su jerarquía rígida y su intensa preparación, fue la milicia civil en la que más podían confiar los militares rebeldes. En tareas de limpieza de «rojos», como veremos, tampoco se quedaron atrás.¹⁹

En aquella primavera de 1936 la amenaza al orden social se percibía con mayor intensidad que en los dos primeros años de la República. La subversión, real o imaginada, se hizo sentir con intensidad en el mundo rural. Aunque el programa del Frente Popular apenas presentaba novedades respecto a las orientaciones del primer bienio en torno a la reforma agraria, el triunfo electoral y la formación de un nuevo Gobierno Azaña situaron otra vez en primer plano la lucha por la tierra. Aquella ley de 1932 se había quedado cortísima y, aun así, la contrarreforma agraria de 1934 y 1935 había intentado restringir sus efectos sociales más amenazadores.

Recuperar el tiempo perdido y acelerar la aplicación de esa reforma eran, sin duda, dos cuestiones que aparecían en la primera página de la agenda del nuevo Gobierno republicano. Desde marzo de 1936 hasta la sublevación militar se

19. La movilización carlista y su liturgia en Javier Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

distribuyó mucha más tierra, siete veces más según Edward Malefakis, que en los cinco años anteriores de la República.²⁰ La aceleración del proceso y las presiones de braceros y jornaleros desde abajo sirvieron para amedrentar, y mucho, a los patronos, a la gente de orden, a todos aquellos que empezaron a pensar que el Gobierno no controlaba la situación, porque no la reprimía, y que esas reclamaciones de tierra constituían un reto en toda regla a las relaciones jerárquicas existentes.

La prensa católica y de extrema derecha incitaba a la rebelión frente a tanto desorden. Todo lo que se escribió entonces y sobre todo los recuerdos que de esa primavera se transmitieron a partir del golpe de Estado para legitimarlo emitían el mismo sonsonete: la izquierda había falseado el resultado de las elecciones de febrero de 1936; el «Gobierno del Frente Popular» era «ilegítimo», «tiránico», «traidor» a la Patria y «enemigo de Dios y de la Iglesia», según la copiada caracterización del teólogo dominico fray Ignacio G. Menéndez-Reigada, hermano de otro ilustre dominico, fray Albino, obispo de Tenerife durante la guerra civil. Todo estaba preparado, en suma, para la «revolución marxista», para el «exterminio del clero católico».

Eso de que la República perseguía al clero volvió al primer plano de actualidad. Y aparecieron de nuevo las disputas sobre asuntos simbólicos, como la prohibición por parte de autoridades locales de procesiones, tañidos de campanas y manifestaciones de culto externo. Pero de los más de 250 muertos que se dice hubo en el período como consecuencia de la «violencia política», ninguno pertenecía al clero. En realidad, cuando alguien como Tomás Domínguez Arévalo, conde de Rodezno, escribía en el otoño de 1936, iniciada ya la guerra, sobre el «estado social anárquico y despótico» que España padecía en aquellos meses anteriores a la sublevación militar, se refería no sólo a las «más de doscientas igle-

20. Edward Malefakis, *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1976, pp. 432-433.

sias incendiadas», fueran ésas o muchas menos, sino también a las «huelgas continuas, patronos y propietarios asesinados, fincas arbitrariamente invadidas...». Rodezno era diputado tradicionalista, católico, pero también propietario de varias fincas en Navarra, Logroño y Cáceres, con altos contactos en Madrid y notable ascendencia sobre los medios políticos y financieros de Navarra. Y como no todo eran Rodeznos o condes, la religión sirvió no sólo para mantener unidos a terratenientes y labradores pobres frente a la República, sino también para lograr que esos sectores menos favorecidos aceptaran «naturalmente» el dominio y la supremacía de la clase dirigente.

La confrontación entre la Iglesia y la República, entre el clericalismo y el anticlericalismo, dividió a la sociedad española de los años treinta tanto como la reforma agraria o el más importante de los conflictos sociales. Establecida oficialmente como Iglesia del Estado, la institución eclesiástica había hecho durante la Restauración y la dictadura de Primo de Rivera un generoso uso de su monopolio de la enseñanza, de su control sobre la vida de los ciudadanos, a los que predicaba unas doctrinas históricamente conectadas con la cultura más conservadora: obediencia a la autoridad, redención a través del sufrimiento y confianza en la recompensa en el cielo.

Con la proclamación de la República, la Iglesia perdió, o sintió que perdía, una buena parte de su posición tradicional. El privilegio dejaba paso a lo que la jerarquía eclesiástica y muchos católicos consideraban una persecución abierta. Aumentaron las dificultades de la Iglesia española para arraigar entre los trabajadores urbanos y el proletariado rural. Se hizo todavía más patente el «fracaso» de la Iglesia y de sus «ministros» para comprender los problemas sociales, preocupados sólo por el «reino de lo sacro» y la defensa de la fe. Eso es lo que un régimen reformista y de libertades como el republicano sacó a la luz, además de la persecución legislativa, el anticlericalismo popular y la violencia esporádica. La Iglesia se resistió a perder todo eso, que era un poco

morir, y se preparó para el combate contra esa multitud de españoles a los que consideraba sus enemigos, que la consideraban a ella de verdad su enemiga. Y el catolicismo, acostumbrado a ser la religión del *statu quo*, pasó a la ofensiva, se convirtió, en expresión de Bruce Lincoln, en «una religión de la contrarrevolución».

Cuando un importante sector del ejército tomó sus armas contra la República en julio de 1936, la mayoría del clero y de los católicos se apresuraron a apoyarlo, a darle su bendición como defensores de la civilización cristiana frente al comunismo y el ateísmo. Ya se lo había dicho a sus fieles Manuel Irurita, el obispo integrista de Barcelona, en una carta pastoral el 16 de abril de 1931: «sois ministros de un Rey que no puede ser destronado, que no subió al trono por votos de los hombres, sino por derecho propio, por título de herencia y de conquista».²¹

Ante la imposibilidad de que un rey terrenal rescatara a su pueblo «de aquella situación oprobiosa», del pecado, tendría que llegar un «Dios Redentor» que trajera a la Patria «días de gloria y esplendor». Así lo pedían todos los católicos, «accidentalistas» y «catastrofistas» fundidos ya en la primavera de 1936 en una misma idea: *Adveniat Regnum Tuum*.²²

21. Citado en Hilari Ragner, *La España y la Cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Bruguera, Barcelona, 1977, p. 27.

22. Martin Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España*, pp. 319-347, de quien procede también la información sobre el conde de Rodezno.