

CLERICALISMO Y ANTICLERICALISMO EN TORNO A 1898: PERCEPCIONES RECÍPROCAS

JULIO DE LA CUEVA

UNED

FELICIANO MONTERO

Universidad de Alcalá

Esta comunicación parte de la base de que el estudio conjunto del clericalismo y el anticlericalismo puede permitir una comprensión más adecuada de procesos y movimientos que se definen mejor por reacción ante el enemigo que como afirmación positiva de la propia identidad. En el caso del clericalismo, que en la época viene a corresponderse con el impulso al Movimiento Católico, se trataba de contrarrestar un supuesto proceso de descristianización y de secularización, estrechamente ligado al triunfo de las revoluciones, primero liberal y luego socialista. En el caso del anticlericalismo, o movimiento secularizador, se trataba de reaccionar frente a una situación antigua de poder clerical, y, sobre todo, frente a una recuperación católica de posiciones mediante los nuevos instrumentos y métodos de la sociedad liberal. Definidos así, como dos comportamientos y movimientos predominantemente reactivos-defensivos, es difícil dilucidar cuál de los dos se afirma primero, y justifica por tanto, la reacción del contrario. Los dos, en la medida en que se consideran reactivos, se autojustifican como legítimamente defensivos frente al otro.

Dejando a un lado el anticlericalismo del Antiguo Régimen, y centrándonos en el tiempo que ahora nos ocupa, el fin de siglo en España, se puede entender el anticlericalismo en torno a 1898, como una reacción “defensiva” frente a un notable crecimiento de la influencia de la Iglesia y del catolicismo, en la sociedad y, especialmente, en el sistema educativo y propagandístico. Este crecimiento y recuperación eran percibidos por los anticlericales como una verdadera amenaza a la consolidación de un Estado liberal y secular.

Efectivamente, la percepción liberal-laicista de la amenaza católica, al margen de responder a campañas y proyectos secularizadores anteriores o de alcance internacional –como denuncian los católicos–, se ajustaba bastante bien a la realidad de la situación española: la Iglesia católica española disfrutaba, en el marco de la Constitución canovista de 1876 y del Concordato de 1851, de una situación privilegiada que le permitía ejercer directamente su influencia social y política, con todo el apoyo del Estado, en el sistema educativo y en la definición de la moralidad pública y privada. Además, aunque no con la intensidad y eficacia operativa que la propia Iglesia habría deseado, en los años de la Restauración, y especialmente en la última década del siglo XIX, se asistió a un importante desarrollo de las congregaciones religiosas y, sobre todo, de un movimiento asociativo católico “moderno”, que se proyectó en diversas iniciativas piadosas, educati-

vas, publicísticas, asistenciales y sociales, que le permitieron ocupar buena parte de la “sociedad civil”. El grado de esta ocupación, es decir de desarrollo del Movimiento Católico, se puede calibrar especialmente por la asistencia y participación en los Congresos Católicos nacionales de fin de siglo¹.

Se podría decir pues que el anticlericalismo de los años noventa, anterior a la crisis del 98, estaba ya plenamente justificado como reacción frente a la recuperación o restauración católica, por más que tuviera una expresión políticamente reducida, fundamentalmente limitada a los círculos republicanos de la masonería y el librepensamiento². Por su parte, los gobernantes del partido liberal habían llegado a mediados de los ochenta a un buen entendimiento con la política vaticana, resolviendo la cuestión pendiente del estatuto del matrimonio canónico en el nuevo Código Civil.

El Movimiento Católico –que se trata de impulsar y coordinar en los Congresos Católicos– también se definiría como un movimiento reactivo-defensivo frente a un proceso secularizador antiguo y, al menos potencialmente, peligroso. No obstante, es igualmente cierto que, en la identificación del enemigo por parte de los católicos españoles, parecía contar tanto o más el ejemplo europeo (el Kulturkampf alemán, la III República francesa) que la política de los liberales españoles.

Era la situación particular española, de Iglesia protegida por el régimen de la Restauración, la que provocaba divisiones significativas en el seno de esa misma Iglesia y del catolicismo español. En efecto, no todos percibían de igual forma el peligro laicista. Para un parte muy importante del clero y de las élites católicas (el carlismo integrista), el peligro mayor provenía del posibilismo católico, incluido el Vaticano, que parecía renunciar, con su doctrina del “mal menor” a lo que este sector consideraba aún posible en la católica España: el mantenimiento de la confesionalidad y del régimen de cristiandad. Esta distinta percepción del peligro laicista, y, sobre todo, la diferente manera de entender la estrategia cristianizadora, explicaría la fuerte división política –que impidió la formación de una plataforma político-electoral unitaria según los deseos de la Santa Sede– y afectaría a la coordinación operativa de las distintas “obras católicas” en una eficaz “acción católica”. Tales dificultades aparecen claramente reflejadas en los balances y autovaloraciones de la propia Iglesia, especialmente en los de los hombres más comprometidos en el impulso de ese Movimiento Católico.

Ahora bien, si antes de la crisis del 98, puede ser discutible el carácter reactivo del Movimiento Católico, en función de la escasa actividad e influencia del anticlericalismo, la revisión postnoventayochista, uno de cuyos componentes sería el incremento de la opinión y movilización anticlerical, pareció urgir y justificar la necesidad de una respuesta católica más eficaz y operativa. Esto es lo que se reflejó en el Congreso de Burgos (verano de 1899), y más aún, en el de Santiago de Compostela (verano de 1902), en medio ya de la polémica sobre las congregaciones y la enseñanza.

Parece pues que, en todo caso, la pertinencia de la definición de los dos movimientos como reactivos-defensivos, en una confrontación recíproca, aunque se pueda rastrear en la última década del siglo, se manifiesta mucho más abiertamente a partir de la revisión de la identidad de

¹ Amplia información sobre los Congresos en las Crónicas oficiales respectivas editadas por la Junta organizadora de cada uno de ellos en la sede de su celebración: Madrid (1889), Zaragoza (1890), Sevilla (1892), Tarragona (1894), Burgos (1899), Santiago de Compostela (1902). Una presentación somera de las Obras católicas en F. Montero, *El Movimiento católico en España*, Madrid, 1993.

² Entre las iniciativas masonicas prolaicistas, hay una encuesta promovida entre las logias en 1891, sobre la cuestión clerical y sobre la cuestión social. Sobre los congresos de librepensadores y el de Madrid de 1892, vid. P. Álvarez Lázaro, *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, 1985, pp. 210 y ss.

España provocada por el "Desastre". En las siguientes páginas, desarrollaremos, separadamente para el movimiento secularizador y para el católico, tanto la situación de ambos con anterioridad a 1898 como los cambios que se produjeron en la percepción propia y del otro con motivo del "Desastre" y que llevaron a la movilización de inicios del siglo XX.

LA PERCEPCIÓN LAICA DE LA AMENAZA CLERICAL

El anticlericalismo no era algo nuevo, ni mucho menos, a la altura de 1898. Una apuesta por la secularización, entendida de diversas formas, había constituido parte integrante de la doctrina liberal desde principios del siglo XIX. La afirmación de la independencia, y en el ámbito jurídico-político, de la supremacía del poder civil había sido común a todo el liberalismo, algo que, a su vez, se traducían en su pretensión de reducir a la Iglesia a la esfera meramente espiritual. Este programa se había planteado y desarrollado de diversas maneras. La diversidad de enfoques del problema dependía, por un lado, de si se buscaba tan sólo la secularización del Estado o de si se quería también la secularización del individuo y la sociedad. Por otro lado, se relacionaba con la percepción que se tenía del contrario, pues por "clericalismo", un mal al que parecían oponerse todos, bien se podía entender sólo una tendencia eclesiástica —que no se había de confundir con la Iglesia misma— a arrogarse competencias e influencias políticas indebidas, o bien se podía entender un sector del clero —órdenes religiosos, episcopado, Vaticano—, o el clero entero, o unos partidos dentro del catolicismo, o la religión católica en sí, o, en fin, cualquier religión positiva.

Dentro de este común terreno del anticlericalismo, en la última década del siglo XIX, y con anterioridad a 1898, se podrían distinguir tres posturas frente a la llamada "cuestión religiosa". En primer lugar, estaba la postura del Partido Liberal, el cual, en realidad, parecía haberse olvidado ya de cualquier posible tradición anticlerical. En efecto, durante sus etapas en el ejecutivo, los liberales —comenzando por su líder, Sagasta— se esforzaron por mantener una actitud de máxima deferencia hacia la Santa Sede y la Iglesia española, sin que se produjeran incidentes que enturbiaran la cordialidad de las relaciones. Aunque determinados elementos del Partido Liberal, como Canalejas, mostraran en alguna ocasión su preferencia por políticas que dejaran clara la independencia del poder civil frente a las intromisiones eclesiásticas, en ningún momento se hizo de ello, ni por parte todavía del propio Canalejas, ni de ningún otro, bandera o principio de gobierno³.

Un segundo grupo se hallaba representado por quienes encarnaban un anticlericalismo moderado, cuyo objetivo se podía resumir en la frase, tantas veces repetida, de "secularizar el Estado, no la sociedad". Es decir, estos anticlericales temperados, que se podían identificar con el republicanismo más centrado, de talante institucionista, simplemente proponían una actuación política que sometiese a la Iglesia a la legislación común y garantizase la libertad absoluta del Estado para asumir la plenitud de sus funciones sin entrometimientos extraños. Libertad de cultos, matrimonio civil, secularización de cementerios, limitación de la actividad de las congregaciones religiosas eran algunas de las medidas propuestas para conseguir tal fin. Esta forma de ver las cosas era también compartida por algunos regeneracionistas, como Ricardo Macías Picavea, quien, poco amigo de clerofobias retóricas, podía considerar, no obstante, que la teocracia de raíz austracista "ha[bía] costado a España más desgracias que la plaga moral más disolvente" y proponer como remedio, entre otros, de los males de la patria la secularización del Estado⁴. Aparte de tales preocupaciones estrictamente políticas, albergaban estos secularizadores una constante

³ Cfr. C. Robles Muñoz, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, 1988, pp. 260-264, y S. Forner Muñoz, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Madrid, 1993, p. 80.

⁴ R. Macías Picavea, *El problema nacional*, Madrid, 1996 [1899], pp. 162-164.

inquietud por los efectos perniciosos que podía producir en la juventud española una educación confesional y se decantaban a favor de la escuela neutra. Sin embargo, en su percepción del adversario se mostraban dispuestos a diferenciar entre Iglesia y clericalismo, algo que distaban de tener claro los más radicales. Como escribía Gumersindo de Azcárate, un moderado, a José Nakens, anticlerical furibundo: "mi lema es éste: una cosa es la Religión y otra la teocracia; una el Catolicismo y otra el ultramontanismo; una el clero y otra el clericalismo"⁵.

Y es que el tercer grupo anticlerical al que hacíamos referencia, y del cual Nakens sería eximio representante, no era, en absoluto, proclive a elaborar tales distingos⁶. Dentro de este grupo, en el que se citaban republicanos radicales, librepensadores y algunos masones, el clero –y sus adláteres clericales– era percibido como campeón del absolutismo, el antiliberalismo y el oscurantismo. La disposición por parte de la Iglesia de medios abundantes y eficaces para hacer sentir su reaccionaria influencia ideológica era causa de alarma. Dos segmentos sociales eran considerados los más desprotegidos y en los cuales y a través de los cuales se ejercía con mayor facilidad la influencia clerical: las mujeres y los niños y jóvenes. Y, dentro de la Iglesia, un grupo era conceptualizado el más peligroso por sus ideas y comportamiento: las congregaciones religiosas y, destacándose entre todas ellas de manera singular, los jesuitas. Sin embargo, el argumento político o ideológico no era el único, ni muchas veces tan siquiera el fundamental, cuando de censurar a la Iglesia se trataba. En realidad, tanto o más eficaz parecía ser la crítica basada en la acusación de ser los clérigos impenitentes transgresores de la moral evangélica de la cual constituían supuestos representantes, por lo que a cada delito concreto que se les atribuía, se añadiría el pecado de hipocresía. Este tipo de argumentación enlazaba claramente con una ancestral tradición de anticlericalismo popular que recriminaba al clero por sus vicios reales o imaginarios. Entre estos atentados contra la virtud cristiana que se imputaban a los eclesiásticos, uno tenía ciertamente sostén en la historia cercana del país: la acusación de que los sacerdotes y religiosos eran seres iracundos y violentos parecía hallar justificado fundamento en la participación eclesiástica en los levantamientos carlistas. También se esgrimía en contra del clero su avaricia y, sobre todo, su lujuria, siendo la incontinenencia sexual de los curas uno de los temas favoritos del género anticlerical.

A partir de 1898, se produce una mutación en el seno de la así escindida tradición anticlerical española. Esa mutación consistió en la revitalización del movimiento anticlerical, el cual –incluso en el caso de sus más extremos representantes– había visto, en los años anteriores, reducida su presencia a unas cuantas algaradas callejeras, a las páginas de ciertos periódicos como *El Motín* o *Las Dominicales del Libre Pensamiento* y al activismo de algún núcleo republicano muy localizado, como el valenciano, y de determinados centros librepensadores y logias masónicas. Tal revitalización del anticlericalismo trajo como consecuencia la incorporación del Partido Liberal a las huestes secularizadoras, arrastrado por un entusiasta Canalejas. También se puso de manifies-

⁵ Carta de G. de Azcárate a J. Nakens de 8 de septiembre de 1898, cit. en P. de Azcárate, *Gumersindo de Azcárate. Estudio biográfico documental. Semblanza, epistolario, escritos*, Madrid, 1969, p. 353.

⁶ Para éste párrafo, véanse J. Álvarez Junco, "El anticlericalismo en el movimiento obrero", en VV.AA., *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, 1984, y "Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo", en J.L. García Delgado (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, 1993; D. Castro Alfin, "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, 1997, pp. 69-97, y "Jacobinos y populistas. El republicanismo español a mediados del siglo XIX", en J. Álvarez Junco (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, 1987, pp. 181-227; J. de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, 1994, y "La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración", en M. Suárez Cortina, *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, 1997, pp. 229-271; J.S. Pérez Garzón, "Curas y liberales en la revolución burguesa", *Ayer*, 27 (1997), pp. 67-100.

to en la hegemonización práctica de las expresiones del movimiento, sobre todo en su variante republicana, por parte del discurso anticlerical más radical. En fin, la traducción más visible de la reactivación del anticlericalismo fue la presencia continuada de éste en la política institucional y en la calle durante una década, tras cinco lustros de latencia como movimiento.

Los diversos autores que se han ocupado del resurgimiento del movimiento anticlerical en torno a 1900 han vuelto los ojos hacia la Iglesia española, y hacia la percepción que de ésta tenían los elementos secularizadores, para dar una explicación a tal fenómeno. Más en concreto, todos han tratado de analizar el caso a la luz de las condiciones de crisis introducidas por la coyuntura del "Desastre". Manuel Pérez Ledesma, en un reciente trabajo, ha relacionado la revitalización del anticlericalismo a partir de 1899 con un proceso de culpabilización de la guerra –y de la derrota– que se habría dirigido contra la Iglesia por el protagonismo movilizador que, en un sentido bélico y patriótico, ésta habría tenido durante el conflicto. También recientemente, Alfonso Botti ha hecho hincapié, más que sobre el patriotismo inicial, sobre la postrera reacción eclesiástica a la derrota y su provocativa propuesta regeneradora, formulada en clave reaccionaria. Por su parte, hace unos años, Manuel Revuelta y Carlos Serrano, en sendos interesantes trabajos, daban mayor importancia, como factor explicativo del anticlericalismo de entresiglos, a la inclusión, por parte de ciertos intelectuales, de la Iglesia entre los factores causantes de la decadencia de España, en un contexto de visible recuperación de la institución eclesiástica⁷.

Si centramos nuestro análisis en la prensa anticlerical a lo largo del año 1898, de inmediato se distinguen los dos reproches principales que se dirigieron contra la Iglesia en relación a su papel en la guerra. El primero, bien sabido, consistía en achacar a las órdenes religiosas presentes en Filipinas, con sus abusos y mala administración, la propiciación del ambiente en el cual se habría gestado el deseo de independencia de los tagalos. Era éste el reverso de la simultánea culpabilización que en medios católicos se hacía de la masonería como organizadora y animadora de la gesta independentista.

El segundo reproche, quizá menos conocido, se relacionaba más directamente con la contribución eclesiástica a la guerra. En realidad, no se censuró a la Iglesia tanto por un exceso de beligerancia, cuanto por una falta de participación *real* en la empresa bélica. Refiriéndose a la famosa pastoral de Cascajares, Eusebio Blasco afirmaba en *El Motín*: "no tienen derecho a hablar de esta manera los que en *antipatriótica inacción* viven". Y esta misma publicación no cesaba de hostigar a la Iglesia por distraer recursos económicos (presupuesto de culto y clero, riquezas eclesiásticas, donaciones particulares) y humanos (sacerdotes, religiosos y seminaristas, excluidos del servicio militar) del esfuerzo necesario para ganar la guerra⁸. Ciertamente, la prensa anticlerical no podía dejar de constatar que la Iglesia se había implicado de alguna manera en la guerra, pero en sus páginas se tendía a obviar la contribución material para centrarse en los despliegues rituales y litúrgicos (rezos, procesiones, bendiciones, reparto de medallas y escapularios), a fin de subrayar su inutilidad. Así, afirmaban *Las Dominicales del Libre Pensamiento*: "Ni bendiciones del nuncio, ni innumerables funciones de iglesia, ni sacar al cuerpo de San Isidro por las calles, como se hizo para que lloviera y acabase la guerra, ni los ruegos y súplicas del papa, nada ha tenido la

⁷ M. Pérez Ledesma, "La sociedad española, la guerra y la derrota", en J. Pan-Montojo (coord.) *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, 1998, pp. 91-149; A. Botti, "Iglesia, clericalismo y anticlericalismo", en S. Juliá (coord.), *Memoria del 98*, Madrid, 1997, pp. 309-313; M. Revuelta González, "La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo", en J.L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, 1991, pp. 219-231; C. Serrano, "1900 o la difícil modernidad", en S. Salaün y C. Serrano (eds.), *1900 en España* (Madrid, 1991), pp. 193-205.

⁸ E. Blasco, "Pastoral", *El Motín*, 12 de marzo de 1898 (subrayado nuestro). Véase también *El Motín*, 2, 7 y 23 de abril de 1898.

más leve virtud en favor de España.⁹ De la Iglesia, pues, no se encontraba tan reprochable –ni tan siquiera se llegaba a dar demasiada importancia a este hecho– que hubiese excitado a la movilización bélica, cuanto que hubiera fomentado en la sociedad española una actitud pasiva ante la guerra: “Los clérigos no han cesado de decir durante siglos: Dios lo hace todo; Dios da la vida; Dios da la victoria; Dios da la felicidad. Y España se ha echado a dormir, y a descansar, y a divertirse.”¹⁰

Una vez acabada la guerra, se ahondaría en estos razonamientos y se achacaría el “Desastre” a la pernicioso influencia eclesiástica. La afirmación de que era imputable a la Iglesia –en todo o en parte– la decadencia española ni era nueva ni sería la última vez que se enunciase. Por un lado, enlazaba con el mencionado argumento anticlerical de que el clericalismo era obstáculo principal para el progreso del país. Por otro, no se debe olvidar que, en torno a estos años, algunos de los “regeneracionistas” recurrían al factor católico para dar cuenta de las deficiencias caracteriológicas o culturales que explicaban el atraso español en relación a otras naciones europeas. Hemos citado ya la opinión de Macías Picavea achacando a la teocracia una parte de los males de España. Más radicales podían ser otros regeneracionistas, como el montañés doctor Enrique D. Madrazo, quien en su libro *¿El pueblo español ha muerto? Impresiones sobre el estado actual de la sociedad española* (1903) señalaba dos únicas concausas de la decadencia española: la Iglesia y la monarquía.

Lo que hicieron los vulgarizadores del anticlericalismo fue trasvasar este tipo de argumentación al caso concreto de la derrota, la cual ofrecería de ese modo nuevas pruebas de la plausibilidad de una explicación que atribuyese a la Iglesia la culpa de los males de España. “Las causas de nuestra derrota” se titulaba un suelto de *El Motín*, que terminaba dando la razón a Lord Salisbury y no dudaba en indicar la causa que conducía a tal conclusión: “El misticismo matando las tendencias innovadoras, el misticismo impidiendo la educación y la cultura del pueblo y el misticismo dominando el país con las bayonetas han conducido a España al abismo.”¹¹ Y de manera casi similar (“La causa del mal”) rezaba el epígrafe de un artículo de *Las Dominicales* que señalaba idéntico origen para la razón de la descalabro español: “Y es que mientras en España se llenaban las iglesias de gente, en los Estados Unidos se llenaban de obreros talleres y arsenales.”¹²

Indudablemente, la guerra y la derrota habían dado una relevancia pública particular a la Iglesia católica, tanto por su controvertido papel en Filipinas cuanto por su discutida fórmula de contribución al esfuerzo bélico. La reflexión intelectual y la búsqueda de responsabilidades que se produjo en torno al “Desastre” también halló en la institución eclesiástica una de las candidatas a ser declarada principal causante del mismo. Esta mayor visibilidad de la Iglesia a raíz del conflicto colonial pudo facilitar el hecho de que se universalizara en medios republicanos y liberales la percepción de su crecimiento desmesurado y el peligro que entrañaba la instrumentalización reaccionaria del mismo. En efecto, ha de tenerse en cuenta que la guerra coincidió con un momento de indudable recuperación de la Iglesia, la cual había encontrado en la restauración el ambiente óptimo para recobrar su influencia social y el número de sus efectivos tras los reveses sufridos a lo largo del ciclo revolucionario decimonónico. Tal vez, el aspecto más llamativo de esa recuperación fuera el gran incremento del número de comunidades religiosas, después de su práctica extinción –sobre todo en el caso de las masculinas– a mediados de siglo. En ese sentido, el regreso de los frailes de Filipinas, con su negra leyenda a las espaldas, dio plasticidad y verosimilitud –con independencia del número real de los repatriados– a las denuncias de invasión “frai-

⁹ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 28 de abril de 1898.

¹⁰ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 28 de abril de 1898.

¹¹ *El Motín*, 16 de julio de 1898.

¹² *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 21 de julio de 1898.

luna" y clerical que a principios de 1899 alcanzaban a toda la prensa republicana y a parte de la liberal¹³.

Dos factores más parecen importantes a la hora de procurar una explicación para la sensación cada vez más difundida por los medios anticlericales de que existía un peligro real proveniente de la Iglesia y era, por tanto, necesario movilizarse. En primer lugar, se hizo cada vez más frecuente la propagación de noticias sobre actividad carlista en el norte de la Península, en parte relacionada con la percepción de que la debilidad del Estado durante y tras el conflicto colonial podía ser aprovechada por la facción para lanzar un nuevo ataque contra el sistema constitucional. Naturalmente, la Iglesia aparecía como aliada natural del carlismo, no sólo en las soflamas de Nakens en *El Motín*, llamando al exterminio de curas, frailes y jesuitas en caso de que estallara una nueva guerra carlista, sino también en otras publicaciones que habían mantenido un perfil anticlerical relativamente bajo durante la contienda ultramarina; así, el republicano *El País*, ya en julio de 1898, publicaba un chiste en el que un viejo sacerdote murmuraba, mientras sostenía una boina carlista y mantenía a su lado un trabuco y un sable: "¡Parece mentira cómo vuelven las modas...! ¡Todavía vamos a usar otra vez esto!"¹⁴

Por otro lado, contribuyó, de manera decisiva, a crear la atmósfera adecuada para el relanzamiento del movimiento anticlerical el anuncio y posterior formación del gobierno Silvela el 4 de marzo de 1899. La presidencia de Silvela, la presencia del general Polavieja, del marqués de Pidal y de Durán y Bas y la supuesta inspiración del gabinete en los manejos del cardenal Cascajares y del Padre Montaña conferían al nuevo ministerio, a ojos progresistas, una indudable aureola "vaticanista" y clerical. Para las izquierdas liberales, ya no era el carlismo el que amenazaba desde fuera del sistema; ahora se trataba de los reaccionarios, de la "frailería filipina" y el "neo-separatismo" adueñándose de la situación, instalándose en el poder¹⁵. A partir de este momento, el tono anticlerical de la prensa republicana y, hasta cierto punto de la liberal, iría *in crescendo*. Continuando con el ejemplo del diario republicano *El País*, éste, como señalábamos, no había realizado excesivo despliegue de anticlericalismo en los años anteriores, salvo algún suelto, alguna nota humorística o las columnas semanales tituladas "La semana eclesiástica" y "La Iglesia por dentro". Desde marzo de 1899 el periódico se fue llenando de contenido anticlerical, ya no sólo condenando las intromisiones eclesiásticas en política o multiplicando los escritos denunciadores de la "marea clerical" y la "avalancha monástica", sino cargando más y más las tintas en la revelación de supuestas inmoralidades eclesiásticas, asumiendo cada vez más las propuestas discursivas de los anticlericales más extremos.

En ese ambiente, se producía la llamada al cierre de tiendas en protesta contra la política fiscal del ministro de Hacienda Raimundo Fernández Villaverde para el día 26 de junio. El cierre de tiendas revistió carácter pacífico en determinadas ciudades como Madrid, pero adquirió tintes violentos en otras como Sevilla, Murcia o Zaragoza. En esta última población, la manifestación del día 26 degeneró en motín, que tuvo como primer objetivo la espada de Polavieja depositada en la basílica del Pilar y, al serles impedido a los manifestantes el paso al templo, estos se dirigieron hacia el colegio y residencia de los jesuitas, que resultaron asaltados; hechos parecidos se repetirían en la capital aragonesa durante los dos días siguientes. En días sucesivos las protestas se teñirían de violencia anticlerical también en Valencia, Barcelona y Reus¹⁶. Sin embargo, los primeros

¹³ Vid. *El Resumen*, 9 de febrero de 1899, sobre la tardía incorporación de determinados periódicos a la denuncia de la "ola reaccionaria".

¹⁴ *El Motín*, 8 de abril de 1897, 26 de marzo de 1898 y 13 de abril de 1899; *El País*, 4 de julio de 1898.

¹⁵ Vid., por ejemplo, *El País*, 13 de enero, 4 y 5 de marzo y 29 de abril de 1899.

¹⁶ Para las protestas véase Pérez Ledesma, op. cit., pp. 128-129 y 134-135 ss., y *El Liberal*, del 27 de junio al 3 de julio de 1898.

incidentes de este nuevo ciclo de enfrentamiento clerical-anticlerical se habían producido con anterioridad a estos sucesos. De hecho, habían tenido lugar en Cádiz en los primeros días de junio de 1899 con motivo de la colocación en las fachadas de las casas de placas con la efigie del Sagrado Corazón de Jesús y la orden del alcalde para que se retirasen. La idea de conmemorar la consagración del siglo XX a Jesucristo Redentor, propuesta por León XIII, fijando "ostensiblemente" en el exterior de los edificios escudos del Sagrado Corazón había surgido en torno a abril de 1899 y contaba, entre otros, con el apoyo del obispo de Vic¹⁷. Mas, en la percepción de liberales y republicanos, el Corazón de Jesús no era una mera devoción religiosa, sino un símbolo reaccionario cargado de especial significación jesuítica, contrasecularizadora, antiliberal y carlista. En ese contexto se generaba un conflicto que se reproduciría entre los meses de julio y agosto en Castellón de la Plana y Vinaroz y que ocasionaría asimismo incidentes menores en otras localidades. En ese particular clima, se celebró, además, el Congreso Católico de Burgos, otro acontecimiento que, como veremos, habría de ser entendido por los secularizadores en clave reaccionaria.

Si hasta mediados de 1899, habían sido los republicanos la fuerza política más directamente comprometida con la animación del movimiento anticlerical, a partir de este momento comenzaría el proceso mediante el cual los liberales se sumarían también a la campaña anticlerical. El 5 de julio de 1899 José Canalejas, al hilo de los recientes disturbios anticlericales, pronunciaba un discurso parlamentario en el que situaba la llamada "cuestión religiosa" entre los grandes problemas del momento. El discurso de Canalejas venía *oportunamente* a enlazar con el ambiente cada vez más cargado de anticlericalismo de las izquierdas españolas; sin embargo, como ha señalado Salvador Forner, no fue el anticlericalismo liberal una mera cuestión de oportunismo, aunque supusiera la *oportuna* recuperación de un componente tradicional del liberalismo monárquico que _junto a otro elemento, más novedoso, de preocupación social_ había de servir a la renovación del partido liberal en un momento de profundo agotamiento ideológico, político y programático del mismo¹⁸. Cuando el 14 de diciembre de 1900 Canalejas llevase otra vez al Congreso el tema anticlerical y enunciase su famosa consigna: "¡Hay que dar batalla al clericalismo!", nuevos acontecimientos habían venido a enturbiar aún más las ya turbulentas aguas de la cuestión religiosa.

En efecto, llovía sobre mojado cuando, en otoño de 1900, dos asuntos llevaron nuevo apasionamiento al reabierto conflicto clerical-anticlerical. El primero de ellos era la boda de la princesa de Asturias con el hijo del conde de Caserta, quien había sido jefe del ejército carlista durante la última guerra. El anuncio del matrimonio parecía una provocación a la opinión liberal justo en el momento que el levantamiento de algunas partidas carlistas en Cataluña parecía prestar credibilidad a las constantes advertencias que sobre agitación facciosa venía haciendo una parte de la prensa. El segundo de los asuntos era el caso de la señorita Ubao, joven ingresada en un convento en contra de la opinión de su familia, cuya suerte se dirimía en los tribunales. Este litigio, recordémoslo, se planteaba en medio de la tormenta de ataques a las órdenes religiosas iniciada año y medio antes. Una obra de teatro, *Electra*, de Benito Pérez Galdós, que reflejaba el caso Ubao, se estrenó el 30 de enero de 1901 y tuvo continuación en una manifestación por las calles de la capital hasta la casa de Galdós y, a lo largo del mes siguiente en toda España "surgieron]n las manifestaciones a granel", en palabras de *El Liberal*, que se rendía a la imposibilidad de seguir el curso de todas ellas¹⁹. Estas movilizaciones continuaron hasta el verano, por lo menos, y no fueron pocas las que terminaron en disturbios de mayor o menor gravedad. La inmensidad de número, su extensión por todos los rincones de España, su duración en el tiem-

¹⁷ *El Mensajero del Corazón de Jesús y del Apostolado de la Oración*, abril de 1899.

¹⁸ Forner Muñoz, *op. cit.*, pp. 79-80 y 102-103.

¹⁹ *El Liberal*, 12 de febrero de 1901.

po, el carácter mucho más organizado que tuvieron hicieron que tales las movilizaciones de 1901 hiciesen palidecer a las ya reseñadas de 1899. La acción colectiva tuvo su reflejo en la acción gubernamental y en marzo de 1901, Sagasta formaba un gabinete que asumía oficialmente parte del programa anticlerical propugnado por Canalejas. Si antes los anticlericales habían podido ver al "clericalismo" instalado en el gobierno con el acceso al poder ejecutivo de Silvela y Polavieja, ahora eran ellos mismos –mejor dicho, una pequeña representación suya que, de hecho, había asumido con cierta renuencia un tímido programa secularizador– quienes se hallaban al frente de los destinos del país. Con la contraparte de la movilización católica a partir de este momento, quedaba definitivamente abierto el ciclo de enfrentamiento clerical-anticlerical que no se cerraría hasta, al menos, 1910.

En fin, cabría preguntarnos si la mayor importancia adquirida por el discurso anticlerical populista de corte radical y la adopción por parte del movimiento anticlerical de estrategias movilizadoras y confrontacionales supusieron la desaparición de las alternativas secularizadoras de tipo moderado. A este respecto, debemos observar que el retorno del Partido Liberal al seno del anticlericalismo no se hizo, desde luego, identificándose con las propuestas más extremas dentro de éste, sino, como hemos indicado, con las que planteaban una paulatina secularización en el ámbito jurídico-político y educativo. Tampoco desaparecieron las posturas templadas dentro del republicanismo, aunque en muchas ocasiones quedaran oscurecidas por la vehemencia expresiva de los más radicales, cuando no eran determinados representantes del republicanismo centrado quienes se dejaban arrastrar por el atractivo de la demagogia clerófoba. El resultado fue, a veces, un *totum revolutum* que terminó por perjudicar, más que beneficiar, la causa de la secularización. Como afirmaba Canalejas en el mismo discurso en el que declaraba la guerra al clericalismo:

"Con la exuberancia de vuestras poderosas inteligencias, republicanos y librepensadores que estáis en esta Cámara, nos estáis, sin querer, haciendo un daño inmenso; porque exageráis vuestra propaganda; porque escribís conceptos y frases que suenan a mortificación para sentimientos muy arraigados en la generalidad del país; y siendo gemelos, siendo hermanos, compartiendo las mismas aspiraciones, fraternizando con nuestras mismas ideas, nos quitáis autoridad y dais fuerza a nuestros irreconciliables enemigos."²⁰

Ese *totum revolutum*, lamentado desde dentro, era también percibido desde fuera, dificultando ya enormemente cualquier entendimiento entre los moderados de ambos campos.

LA PERCEPCIÓN CATÓLICA DEL PELIGRO LAICISTA

El Movimiento Católico como respuesta organizada y coordinada al peligro laicista o secularizador había dado sus primeros pasos en España, durante el Sexenio liberal-democrático, con la fundación de la Asociación de Católicos, la Juventud Católica y numerosas obras de "propaganda católica", catequesis y acción benéfico-social. Pero en el contexto nuevamente privilegiado y proteccionista de la Restauración canovista, el aliento de estas "obras" y asociaciones católicas perdió impulso a la vez que urgencia defensiva. La recuperación de libertades promovida por el gobierno largo de Sagasta, y el auge de la propaganda socialista y anarquista en los inicios de los años 90, pareció remover la percepción del peligro laicista y contribuyó a relanzar el Movimiento Católico en una serie de Congresos Católicos nacionales, que siguiendo otros ejemplos europeos, comenzaron a celebrarse, casi anualmente, a partir de 1889.

²⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes. Congreso de los Diputados*, 14 de diciembre de 1900, p. 517.

Por tanto, se puede decir que el Movimiento Católico estaba en fase de expansión y reconstrucción antes de la crisis del 98. Otra cosa distinta es la valoración de su dimensión y eficacia, y la de su mayor o menor correspondencia con la realidad de la amenaza secularizadora. O, dicho de otra manera, si tenía un carácter reactivo-defensivo o más bien preventivo-ofensivo. En todo caso, parece claro, que el Movimiento Católico español anterior al 98, percibía matizadamente a los enemigos, distinguiendo la moderada política secularizadora de los gobernantes liberales, con los que de hecho pudo llegar a acuerdos, de los presupuestos pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza, y de las propagandas más radicales de la masonería y las sociedades de libre pensamiento.

La política moderadamente secularizadora de los gobiernos de la Restauración, había sido descalificada globalmente dentro del anatema “el liberalismo es pecado”, especialmente en los medios católicos integristas, aunque también en los círculos jerárquico-eclesiásticos, si bien, por otro lado, estos últimos mantenían una buena relación diplomática e institucional con los gobernantes de la Restauración. En cualquier caso, tras la aceptación del régimen canovista como “mal menor”, persistió en esos medios eclesiásticos una constante presión para tratar de reducir al mínimo el régimen de tolerancia, evitando libertad de expresión pública a las comunidades protestantes, reclamando del Estado el auxilio eficaz en la censura de las propagandas heterodoxas y, en el ámbito concreto de la enseñanza, denunciando los débiles pero cada vez más decididos proyectos educativos de los Gobiernos, encaminados hacia la asunción de la enseñanza primaria obligatoria como tarea pública, como expresión del “monopolio del Estado docente”.

Sin embargo, para la Iglesia y el Movimiento Católico, el enemigo, el antagonista más peligroso e importante, no era la política gubernamental, que, por otro lado, tenía alguna posibilidad de controlar y de negociar, sino la opinión minoritaria, pero progresivamente influyente –también en medios gubernamentales– del grupo krauso-institucionista liderado por Giner de los Ríos y ligado a la actividad propagandista de la Institución Libre de Enseñanza. Además, en el conjunto de la condena global del “liberalismo”, figuraba asimismo la masonería con caracteres y perfiles propios, como responsable especial del proceso secularizador. La responsabilidad de esta última había quedado subrayada a partir de 1885, con la publicación pontificia de la *Humanum Genus*, y la invitación consiguiente a formar “ligas antimasonicas”. En ese contexto, se produjo la polémica sobre la legitimidad, desde una perspectiva católica, de la participación del “mestizo” Alejandro Pidal y Mon en el Gobierno Cánovas de 1884, especialmente con ocasión del discurso de apertura de curso de Miguel Morayta en la Universidad de Madrid²¹.

En los años noventa la percepción católica del peligro anticlerical y la polémica consiguiente estaba centrada preferentemente en las campañas antimasonicas y en las respuestas a los ya citados órganos de expresión del libre pensamiento, *El Motín* y *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, ligados y próximos a la propaganda republicana radical y a algunos medios anarquistas. La “mala prensa” era objeto de atención y preocupación por parte de la opinión clerical, especialmente a raíz del Congreso de Libre pensamiento celebrado en Madrid en 1892. La prueba mejor de esa creciente preocupación lo constituyó la fundación en Madrid de una empresa publicística católica destinada expresamente a contrarrestar la propaganda laicista, “El Apostolado de la Prensa”²². Dentro de su plan de publicaciones, una serie de folletos de combate tendía específi-

²¹ Sobre la repercusión y reacción católica ante este discurso vid. Robles, op. cit., y J. M. Magaz, *La Unión Católica, 1881-1885*, Roma, 1990.

²² El Apostolado de la Prensa, asociación fundada por el jesuita Francisco de Paula Garzón en 1890, comienza a publicar los folletos mensuales en 1892. En 1894 funda el semanal *La Lectura Dominical* y, según M. Revuelta, el mismo Garzón propuso sin éxito al General de los Jesuitas la fundación de un diario. Sobre la proyección social de los folletos del Apostolado de la Prensa, cita Revuelta de fuentes internas, la distribución gratuita de casi un millón de folletos mensua-

camente a responder a las campañas de crítica y desprestigio de las obras y de las congregaciones y asociaciones católicas.

Por otra parte, a la hora de plantear alternativas, el catolicismo español apelaba a la vez tanto a la defensa a ultranza de la "tesis" de cristiandad –aprovechando al máximo los cauces jurídicos e institucionales que el propio régimen de la Restauración proporcionaba–, como a la utilización de las libertades liberales (de imprenta, enseñanza y asociación) para el desarrollo de un Movimiento Católico competitivo frente a otras alternativas dentro de un marco jurídico tendencialmente menos protector.

En cualquier caso, ¿hasta qué punto el Movimiento Católico español anterior al 98, articulado en torno a los Congresos Católicos, estaba a la altura del proyecto alentado desde el Vaticano por León XIII? La respuesta a esta pregunta que ofrece una evaluación interna de la propia Iglesia nos permite observar desde otra perspectiva el alcance y las limitaciones de la movilización de los católicos españoles, y, por tanto, su grado de correspondencia con la amenaza clerical percibida desde el campo secularizador. Pues bien, para la nunciatura de Madrid, autora de un informe sobre la Acción Católica en el orden público datado en diciembre de 1896²³ –es decir, después de celebrados los cuatro primeros Congresos Católicos–, la organización del Movimiento Católico en España estaba muy lejos de alcanzar los objetivos propuestos, y en buena medida realizados, en otras latitudes. Ello se debía, según el informe, tanto a la escasa colaboración e identificación de amplios sectores de los obispos y el clero con los objetivos y métodos nuevos, como a la permanente y radical división política de los católicos entre la táctica accidentalista y la integrista. La realidad es que una organización centralizada de la "acción católica" en España no se puso en marcha, y aún con muchas limitaciones, hasta después del "Desastre" (Congreso de Burgos, 1899). Pero la proliferación de obras católicas, propagandísticas y social-benéficas, que se aprecia claramente en las crónicas de los Congresos Católicos, así como la creciente implantación de nuevas congregaciones religiosas, relativiza ese juicio excesivamente crítico de la nunciatura²⁴. Desde esta perspectiva el auge del Movimiento Católico en la última década del siglo, en torno a los Congresos Católicos nacionales, pudo perfectamente provocar la reacción defensiva-ofensiva de signo anticlerical que toma cuerpo en 1899.

Si antes de la crisis de 1898 es discutible la naturaleza reactivo-defensiva del clericalismo, a tenor de lo limitado de la amenaza secularizadora, después del "Desastre" el auge de la opinión y la movilización anticlerical, republicana y liberal parece explicar un cierto nuevo impulso del Movimiento Católico como respuesta.

Para la Iglesia la guerra del 98 había sido una ocasión para reforzar la identidad católica de la nación, y así interpretó su contribución en forma de apoyos materiales y legitimaciones morales de las causas justas de la guerra: la bendición de los ejércitos, las rogativas por los éxitos militares²⁵. Después del "Desastre", era el momento de purificar la nación de los pecados liberales,

les, entre 1892 y 1899, de un total de 5 millones de publicados. La tirada de *La Lectura Dominical*, 8.000 ejemplares inicialmente, pasó a 20.000 en 1900. Vid. M. Revuelta, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, vol. 2, Madrid, 1991, pp. 1216-1217.

²³ Vid. "Informe sobre la Acción Católica en el orden público" diciembre 1896, cap. IV, núm. 85; y cap. V, núms. 95 a 99, publicado en V. Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos. Informes vaticanos sobre la Iglesia de España*, Pamplona, 1988, pp. 893-945. Las referencias están tomadas de esta publicación.

²⁴ El caso de Mallorca, bien estudiado por P. Fullana, *El Moviment catòlic a Mallorca (1875-1912)*, Barcelona, 1994 da idea de la amplitud alcanzada por el Movimiento Católico durante la Restauración: obras y asociaciones piadosas, escuelas, prensa, círculos católicos de obreros...; y proyectos de partido católico unitario.

²⁵ Ejemplos abundantes de esa legitimación moral, especialmente en la fase final contra los Estados Unidos, en la publicística católica de la época, en las pastorales y circulares de los obispos, etc. vid. Pérez Ledesma, op.cit. y F. Montero, "El catolicismo español finisecular y la crisis del 98", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 15 (1997), pp. 221-237.

verdaderos responsables de todos los males nacionales. Más que la plena implicación patriótica de la Iglesia en la legitimación moral de la guerra, fue el debate sobre las responsabilidades del "Desastre", y la consiguiente búsqueda de caminos regeneracionistas lo que radicalizó la confrontación excluyente entre clericales y anticlericales, católicos confesionales y secularizadores.

Para la opinión católica mayoritaria, la integrista, el "Desastre" fue interpretado en clave providencialista como castigo divino, por el desvío liberal de la nación, y ocasión para rectificar en un sentido íntegramente católico, es decir, radicalmente antiliberal. Para este sector, por tanto, los proyectos posibilistas del Vaticano y de algunos eclesiásticos, como el primado Sancha, quedaban descalificados y, por ello, se opondrían a las Bases y el programa político-electoral presentado en el Congreso de Burgos e incluso al hecho mismo de enviar mensajes a la Regente y al Gobierno Silvela. Así, inicialmente, el debate regeneracionista contribuyó a agudizar y radicalizar la división en el seno del Movimiento Católico entre posibilistas e integristas, aunque los anticlericales no percibieran más que un enemigo crecientemente fuerte. En medio de esta fuerte división política del Movimiento Católico, el proyecto Cascajares de alternativa cristiana en torno al general Polavieja, que tanto alarmó a la opinión anticlerical, parece que respondía más a una intriga palaciega que a una verdadera movilización católica, pues tanto la opinión carlista como la integrista pasaban previamente por la descalificación total del régimen de la Restauración. Por su parte, el Movimiento Católico impulsado desde el Vaticano, requería en primer lugar, de acuerdo con su propia naturaleza, el desarrollo y la coordinación de un movimiento asociativo no directamente político, sino social en un sentido amplio.

En este sentido, vale la pena insistir en la diferencia de percepciones del Congreso de Burgos, desde dentro y desde fuera del Movimiento Católico. Si desde fuera, desde la opinión liberal más o menos preocupada por el clericalismo, el Congreso era percibido como un reforzamiento de la ola clerical y antiliberal, desde el Vaticano y desde los sectores más preocupado por impulsar el Movimiento Católico (como Sancha y otros propagandistas), el Congreso supuso la constatación de las dificultades y obstáculos insalvables en su camino. Por su parte, para los sectores integristas, el Congreso fue la demostración de su fuerza para trabar los proyectos de los "mestizos", por muy influyentes y elevados que fueran sus avales²⁶.

Sólo a partir de 1901, cuando la campaña anticlerical arreciase y, sobre todo, cuando los gobernantes liberales asumieran el objetivo secularizador a través de su política de control de las congregaciones y potenciación de la escuela pública, el Movimiento Católico, dejando a un lado la división política, impulsaría campañas y acciones unitarias en defensa de las órdenes religiosas y de la enseñanza católica. Este objetivo dominaría casi exclusivamente el último de los Congresos Católicos nacionales, el celebrado en Santiago de Compostela el año de 1902.

Este cambio en la percepción católica del peligro secularizador se aprecia bien en el discurso del primado de Toledo, el cardinal Sancha, tan implicado, como sabemos, en el impulso del Movimiento Católico y de los Congresos. En una serie de pastorales sobre "El Kulturkampf internacional"²⁷, que comenzó a publicar coincidiendo con los pronunciamientos de Canalejas, se lamentaba precisamente del giro anticlerical de los gobernantes liberales, que, según él, no se correspondía con los esfuerzos posibilistas de la jerarquía eclesiástica reflejados en los mensajes de acatamiento a la Regente y al régimen aprobados en el Congreso de Burgos. Para Sancha el

²⁶ Sobre estas distintas valoraciones y capitalizaciones del Congreso de Burgos, vid. Montero, "El catolicismo español finisecular...", op. cit.; sobre el proyecto político de Cascajares, J. Andrés Gallego, "Regeneracionismo y política confesional en España, 1889-1899", *Archivo Hispalense*, 166 (1971).

²⁷ *El Kulturkampf internacional por el cardenal Sancha*, Toledo, 1901.

giro anticlerical de los liberales sólo era comprensible dentro de una estrategia conspirativa internacional planteada por la masonería para reforzar la política de los republicanos franceses.

En esta misma línea se insertaría la publicación en 1901 de hasta tres folletos de "El Apostolado de la Prensa"²⁸ destinados a contrarrestar la campaña anticlerical, los discursos parlamentarios de Canalejas y las movilizaciones con motivo del estreno de *Electra*. Entre esos folletos, el más significativo fue el titulado *Clericalismo*, publicado en abril, con el objeto de rebatir los argumentos de los anticlericales, y muy especialmente el intento de distinguir (o según los católicos camuflar) clericalismo y cristianismo o secularización del Estado y secularización de la sociedad. Para el autor del folleto tal distinción era una mera estrategia encubridora, para hacer más presentable y aceptable el objetivo secularizador. Detrás de ese objetivo, en apariencia meramente institucional, se escondía un objetivo descristianizador; y, por eso, la verdadera batalla se estaba dando en el terreno de la enseñanza, en torno a la pervivencia de las numerosas congregaciones docentes que acababan de asentarse en el país.

Partiendo, en primer lugar, de una definición estricta de "clericalismo" como el obstáculo principal a la consolidación de un Estado secular y aconfesional ("es la ingerencia del clero en los asuntos del Estado, la intromisión de los curas y frailes, sobre todo de estos últimos, en lo que atañe al gobierno de los pueblos en el orden político y aun el meramente administrativo; en una palabra, la influencia decisiva del clero, de tal modo y en tales términos, que nada se realice..., sin la previa autorización y expreso permiso de los curas y frailes. (...) El clericalismo es... algo parecido a un sistema teocrático... en el que el rey es a la vez pontífice..., los gobernadores curas..."²⁹), el folleto planteaba hábilmente, de acuerdo con la Constitución vigente en España (más concretamente, con el artículo 11 de la Constitución de 1876), la inexistencia de tal peligro clerical o teocrático, y, por lo tanto, lo infundado de la campaña secularizadora, que no haría sino esgrimir un fantasma. Lo que ocurría era, según el folleto, que detrás del término clericalismo en realidad estaba el de catolicismo. Lo que los anticlericales denunciaban y pretendían socavar no sería sólo ni principalmente, como decían, el peligro clerical en sentido estricto (la influencia o injerencia del clero en las instituciones), sino la influencia del catolicismo en las conciencias y en la sociedad. Desde esta perspectiva la distinción, en la que insistían Canalejas y Azcárate, entre secularizar el Estado (que es el objetivo declarado del anticlericalismo liberal y republicano moderado) y secularizar la sociedad, no sería válida además de resultar insincera. Esa distinción, siempre desde la perspectiva católica, era una mera pantalla para no asustar y para atraer a católicos practicantes independientes, no integristas. Para el autor del folleto el verdadero objetivo y alcance del anticlericalismo era el que expresaba con toda claridad la prensa republicana y librepensadora. Ser anticlerical implicaba ser antirreligioso. Detrás de la destrucción de las ordenes y congregaciones religiosas, viejo objetivo secularizador, iría la del clero secular y la del conjunto de la

²⁸ En abril de 1901, el folleto *Clericalismo*, que se comenta aquí; en mayo de 1901, *La voz del episcopado. El drama Electra y las órdenes religiosas* un folleto extraordinario destinado a recoger fragmentos de distintos pronunciamientos episcopales, principalmente en los meses de marzo y abril, en torno a la campaña de movilizaciones anti y pro-clericales provocadas por el estreno de "Electra". Finalmente, en septiembre, dentro de esta misma campaña reactiva, se publicaba un folleto destinado directamente a rebatir y descalificar los argumentos de Canalejas en sus recientes discursos, especialmente el del 16 de julio de 1901.

²⁹ Definición tomada directamente del discurso de Canalejas en la contestación al discurso de la Corona, el 16 de marzo de 1901, discurso programático de su bandera liberal-demócrata, presto a separarse de Sagasta. Vid. referencia y transcripción fragmentaria de esos párrafos en L. Anton Olmet y A. García Carraffa, *Los grandes españoles. Canalejas*, Madrid, 1913, pp. 161-164; también referencia a su declaración previa de crítica al clericalismo en su discurso de los "cinco ismos" el 30 de junio de 1899, contestación al discurso de la Corona del gobierno Silvea.

Iglesia³⁰. El interés de esta argumentación es que el autor del folleto, reconociendo implícitamente la existencia de diversos tipos o grados de anticlericalismo, rechazaba tácticamente esa distinción para definir mejor el antagonismo entre los dos bloques enfrentados.

Otra parte del folleto estaba centrada expresamente en defender a las congregaciones de las acusaciones y denuncias morales de que estaban siendo objeto: que la actividad económica y las riquezas acumuladas por las congregaciones perjudicaban directamente el desarrollo de la economía nacional y que, en el orden político, las congregaciones (especialmente por su actividad docente) eran un obstáculo para el desarrollo de las libertades³¹. En cualquier caso, el verdadero núcleo de la disputa y de la campaña se encontraba, según el autor, en el mantenimiento o la destrucción de la enseñanza religiosa, que garantizaban las congregaciones, y que, según los liberales, impedía el arraigo de una cultura política liberal. El folleto recogía, para rebatirlas, las acusaciones y preocupaciones de Canalejas y Romanones: que la enseñanza de las Congregaciones era "suma en la ignorancia..., fanatiza[ba] a sus discípulos..., y fomenta[ba] el enfrentamiento civil...".

La campaña anticlerical tenía, en efecto, en 1901 un importante contenido anticongregacionista y, de manera más especial, antijesuítico, pues la Compañía era considerada puntal fundamental del proyecto de reconquista cristiana de la sociedad, a través de sus numerosas obras de enseñanza, propaganda católica y asociaciones piadosas. El P. Garzón había fundado en Madrid El Apostolado de la Prensa en 1892 y el semanario *La Lectura Dominical* en 1894. *El Mensajero del Corazón de Jesús* era el órgano desde hacía años del Apostolado de la Oración y de la devoción que mejor representaba el proyecto católico de restauración global del "reinado social" de Jesucristo en la nueva sociedad. Además, era bien conocida la vinculación y adhesión política de la mayor parte de los jesuitas españoles al integrismo, que los propios superiores trataban con dificultades de neutralizar desde 1890³². El General de los Jesuitas, el burgalés P. Martín, plenamente consciente, y perfectamente informado de los peligros de la campaña anticlerical, tomó diversas medidas para tratar de evitarlos o disminuirlos. Ya inmediatamente después de la derrota de 1898, envió instrucciones concretas para la salvaguardia de las comunidades y las casas, ante una eventual explosión popular de anticlericalismo, que no llegó a producirse. En 1901, reprodujo esas instrucciones ante las diversas movilizaciones y motines que en muchos casos tenían como objetivo directo las iglesias y residencias jesuíticas. Al mismo tiempo, alentó la respuesta apologética a la campaña anticlerical con la publicación de textos jurídicos e históricos centrados en la defensa de las congregaciones y de la libertad de enseñanza. Por otro lado, en todo este tiempo, y especialmente a partir de la derrota de 1898, se esforzó por neutralizar las adhesiones políticas de los jesuitas, conjugando su personal simpatía con la causa carlista con el respeto accidentalista al régimen y la monarquía vigente y extremando la prudencia en sus manifestaciones y expresiones públicas³³.

³⁰ Esta argumentación la desarrolla en un apartado del folleto titulado significativamente "los enemigos del clericalismo son los enemigos de la religión católica", y coincide sustancialmente con la que en ese mismo momento publicaba el cardenal primado Sancha en su serie de pastorales sobre "El Kulturkampf internacional".

³¹ Argumentos que, le interesaba subrayar al autor, eran mera copia de los utilizados en Francia por los republicanos. Pues en el folleto se insiste siempre en la falta de originalidad de los discursos y posiciones de Canalejas. Finalmente el folleto de El Apostolado de la Prensa se refería en concreto a la campaña específica asociada al argumento de *Electra* sobre las formas de captación a la vida religiosa ("la novela de las captaciones" titula este apartado), devolviendo a los liberales las acusaciones: "la coacción y la sugestión no la emplea el llamado clericalismo...".

³² Sobre la relación de los jesuitas con el integrismo y la división política de los católicos durante la Restauración, vid. Revuelta, op. cit. y *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1988.

³³ Para todo esto vid. *Memorias del P. Luis Martín...* op. cit. En estas Memorias expresa con claridad y abundancia esta posición prudente, entre sus simpatías personales y el respeto a la legalidad, que incluía su distanciamiento respecto de los intentos de insurrección carlista. Entre sus gestiones para neutralizar el prointegrismo de algunos jesuitas españoles influyentes, destaca el apartamiento del P. Alarcón de la dirección de *El Mensajero del Corazón de Jesús*.

Toda esta reacción católica, ahora sí eminentemente defensiva, ante la campaña anticongregacionista de 1901, se expresó con toda rotundidad y amplitud en el sexto Congreso Católico Nacional, celebrado en Santiago de Compostela en julio de 1902. La defensa de las Congregaciones y la de la enseñanza católica, objetivos respectivamente de la segunda y tercera sección del Congreso, venían a responder de forma compacta y coordinada a los objetivos y argumentos centrales de los anticlericales. Frente a la crítica de la inutilidad y perjuicios de la labor de las congregaciones, se oponía la apología histórica de su contribución fundamental al desarrollo nacional y social. Frente a la afirmación moderada de la escuela pública (el temido "monopolio del Estado docente"), se hacía la defensa de la escuela católica de las congregaciones en nombre del principio constitucional de la libertad de creación de centros docentes y del respeto prioritario a la decisión de los padres de familia³⁴. Además de las memorias presentadas a estas secciones y de las conclusiones aprobadas al respecto, las declaraciones y mensajes episcopales³⁵ estuvieron también centrados en este doble objetivo, en realidad único, de defensa conjunta de las congregaciones y de la escuela católica, utilizando los argumentos clásicos ya esgrimidos en 1901.

CONCLUSIONES

El análisis conjunto de las percepciones recíprocas del clericalismo y del anticlericalismo nos ha permitido replantear mejor el grado de ajuste a la realidad de esas percepciones, y el alcance real de los respectivos peligros y amenazas, clerical y anticlerical, confesional y secularizador.

¿Hasta qué punto se mitificó el peligro para impulsar la movilización? Ni la política secularizadora de los gobiernos liberales de la Restauración, especialmente hasta 1898, lo fue tanto, ni la restauración y movilización católica, a pesar de su notable auge, pudo superar, antes del 98 e incluso después, las divisiones políticas internas y sus efectos consiguientes. Sin embargo, las percepciones no siempre tenían que ver totalmente con la realidad, sino con la imagen que cada uno se formaba del contrario, alimentada, a partes iguales, de realidades ajenas y de los propios temores y aspiraciones.

En cualquier caso, es seguro que esas percepciones recíprocas debieron contribuir a impulsar y radicalizar las movilizaciones, sobre todo inmediatamente después del "Desastre" del 98. Las "lecturas" encontradas del "Desastre", las respectivas demandas de responsabilidades, y las alternativas "regeneradoras" de unos y otros, contribuyeron a preparar el clima de conflictividad clerical-anticlerical que se desarrolla durante la primera década del siglo XX. La identificación por parte de unos y otros de que el adversario, primero clerical (1899) y luego anticlerical (1901), había llegado al poder hizo mucho también para dar pie a ambas movilizaciones.

El peso del Movimiento Católico no fue mucho mayor después de 1898 que antes de esa fecha, pero una percepción más aguda de la crítica laicista, especialmente a partir de la incorporación de los gobernantes liberales al movimiento anticlerical, urgió un mayor impulso de coordinación, aunque en el plano político se manifestase imposible en el corto plazo. En efecto, después de 1898 el Movimiento Católico tendría un carácter más reactivo-defensivo y en él se unirían como en ocasiones anteriores la defensa católica con la defensa social. Se constituirían Ligas cató-

³⁴ Para todo lo referente a los trabajos del Congreso vid. *Crónica oficial del sexto Congreso Católico Nacional*, Santiago, 1902.

³⁵ Especialmente, la declaración pastoral colectiva de los obispos reunidos en el Congreso..., y el mensaje al joven Rey Alfonso XIII, en el que como en mensajes anteriores a la Regente, como el enviado en 1899 desde Burgos, se demandaba su intervención protectora de los intereses católicos, a la vez que se le tributaba y prometía adhesión y respeto institucional; presentando convergentemente los intereses y objetivos de la Monarquía y de la Iglesia, en una alianza ideal.

licas y Centros de Defensa Social como plataformas políticas unitarias en defensa de las congregaciones y de la escuela católica.

Por su parte, el movimiento secularizador adquirió también un notable impulso después de 1898. En él se integrarían y conjugarían, aunque manteniendo tonos y objetivos diferentes –no siempre fácilmente discernibles– liberales (Canalejas, Romanones), institucionistas (Azcárate) y republicanos radicales populistas (Blasco, Lerroux).

En este clima de creciente confrontación e intolerancia recíproca apenas se pudieron abrir paso las posiciones más moderadas y hasta conciliadoras, de Gumersindo de Azcárate, por un lado, o de Sancha, por otro. En el Movimiento Católico se impusieron las tesis y argumentos más integristas, aunque en la práctica se fuera abriendo camino una cierta modernización en los métodos. En el campo secularizador el anticlericalismo más radical pareció arrastrar al más moderado, aunque continuaran siendo perceptibles las diferencias de matiz. El grado de incompatibilidad de posiciones y la radicalidad del conflicto se percibe bien en el rechazo por parte católica de la distinción planteada por Canalejas y Azcárate entre la secularización del Estado, que proponían, y la descristianización de la sociedad, que rechazaban. Una distinción tan asumible desde la teología del Vaticano II, como imposible de aceptar en la lógica radicalmente antiliberal del catolicismo decimonónico.