



Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

41, 1/2020

Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano (1931-1936)

La improvisación de la «ira sagrada» del '36. Un enfoque microhistórico

Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE

Per citare questo articolo:

LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, «La improvisación de la «ira sagrada» del '36. un enfoque microhistórico», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano (1931-1936)*, 41, 1/2020, 29/03/2020,

URL: < http://www.studistorici.com/2020/03/29/lopez-villaverde_numero_41/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea → <http://www.diacronie.it>

ISSN 2038-0925

Rivista storica online. Uscita trimestrale.

Redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di direzione: Naor Ben-Yehoyada – João Fábio Bertonha – Christopher Denis-Delacour – Maximiliano Fuentes Codera – Anders Granås Kjøstvedt – John Paul Newman – Deborah Paci – Niccolò Pianciola – Spyridon Ploumidis – Wilko Graf Von Hardenberg

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Gianluca Canè – Elisa Tizzoni – Luca G. Manenti – Fausto Pietrancosta – Matteo Tomasoni



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.

2/ La improvisación de la «ira sagrada» del '36. Un enfoque microhistórico

Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE

RESUMEN: *El conflicto político-religioso de los años treinta no puede entenderse sólo desde las relaciones Iglesia-Estado, los discursos parlamentarios, las manifestaciones violentas o la legislación anticlerical. Cuando se atiende a la presión de las bases anticlericales, la pugna de identidades y prácticas simbólicas, la secularización del espacio público o una mirada más territorializada aparece en toda su complejidad. Si nos centramos en el análisis de la violencia anticlerical en el quinquenio republicano encontramos, básicamente, una respuesta frente al poder cuando observamos sus momentos álgidos, pero no una «persecución religiosa». Nada que ver con lo ocurrido desde el 18 de julio de 1936, donde hubo un punto de inflexión. El factor religioso adquirió entonces un papel central en el diseño de la estrategia propagandística rebelde («cruzada») y la «ira sagrada» constituyó el arranque de la violencia revolucionaria. Se trata en estas páginas de corroborar, partiendo de un marco microhistórico, este giro en la violencia anticlerical, y de ver cómo, en el verano de 1936, se improvisó su repertorio iconoclasta y clerófobo en aquellas zonas de la retaguardia republicana que carecían de precedentes violentos para facilitar el arranque del proceso revolucionario.*

ABSTRACT: *The political-religious conflict of the 1930s cannot be understood only from Church-State relations, parliamentary discourses, violent demonstrations or anticlerical legislation. When we look at the pressure of anticlerical bases, the struggle for identities and symbolic practices, the secularization of public space or a more territorialized view appears to us in all its complexity. If we focus on the analysis of anticlerical violence in the republican quinquennium we find, basically, a response to power when we observe its peak moments, but not a "religious persecution". It had nothing to do with what had happened since July 18, 1936, when there was a turning point. The religious factor then acquired a central role in the design of the rebel propaganda strategy ("crusade") and "sacred anger" constituted the beginning of revolutionary violence. These pages attempt to corroborate, starting from a micro-historical framework, this turn in anticlerical violence, and to see how, in the summer of 1936, its iconoclastic and clerophobic repertoire was improvised in those areas of the Republican rearguard that lacked violent precedents to facilitate the start of the revolutionary process.*

1. Marco general

Para entender el conflicto político-religioso, es preciso situarlo en el terreno académico y delimitar el marco conceptual, teniendo en cuenta que sus significados evolucionan y están en

construcción¹. El proyecto cultural republicano iba de la mano del laicismo, una doctrina que defiende la independencia del Estado y la sociedad respecto a las confesiones religiosas. No es, en sí, antirreligioso. Desde postulados liberales y republicanos, el laicismo implicaba, tal como se entendía entonces, la supresión de lo religioso de la esfera pública y su restricción al ámbito personal. De ahí la rivalidad por el control del espacio público con los partidarios del confesionalismo. Pero la estrategia laicizadora republicana resultó contraproducente, pues subestimó la capacidad de respuesta católica y el poder simbólico que representaba. Tampoco tuvo en cuenta la resignificación de la religiosidad popular en los años treinta².

Tanto las celebraciones religiosas como las laicas se impregnaban de significantes culturales contrapuestos. El factor católico se convirtió en un elemento decantador de identidades y ciudadanías enfrentadas: el «pueblo católico» contra la «comunidad popular»³. La cultura católica se resistía a ser barrida y la laicista mostraba su debilidad cuando las autoridades sobreactuaban para que prevaleciera sobre la primera. Pero no hay que confundir laicismo con anticlericalismo. Ni tienen por qué ir necesariamente de la mano. El anticlericalismo no es sólo una crítica de los excesos del clero o de sus injerencias en los asuntos mundanos, sino una identidad y una cultura política transversal a toda la izquierda⁴, aunque con diferentes lecturas. Y tenía una larga tradición. También cuando adoptaba perfiles violentos, iconoclastas y clerófobos⁵.

Como cultura política, el anticlericalismo supo unir a la conjunción republicano-socialista en 1931. Inicialmente, en el Gobierno Provisional había primado la prudencia, pues había destacados miembros católicos (como su presidente, Niceto Alcalá-Zamora, o su ministro de la Gobernación, Miguel Maura) y que el Vaticano mantuvo una posición negociadora en la primavera de 1931, para minimizar posibles daños⁶. No obstante, las bases anticlericales — impacientes por aprovechar la oportunidad histórica de la nueva coyuntura política —, por un lado, y la jerarquía eclesiástica

¹ Cfr. LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, *Iglesia y República: ¿conflictividad o persecución religiosa?*, in MARTÍNEZ RUS, Ana, SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel (eds.), *Las dos Repúblicas en España*, Madrid, Pablo Iglesias, 2018, pp. 303-327. En este y en otros trabajos se marcan las diferencias entre esta y otras líneas historiográficas, que insisten en la idea de la “persecución” (CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, 2000) o de “revolución” religiosa (ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española, 1931-1936*, Madrid, C.E.P.C., 2002).

² Cfr. RINA SIMÓN, César, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Badajoz, Diputación Provincial, 2015, pp. 47-72

³ Cfr. CRUZ, Rafael, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

⁴ Cfr. LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, «El factor católico y la cultura política antifascista», en *Revista de Historia Actual*, 10, 2012, pp. 77-86.

⁵ Cfr. CASTRO ALFÍN, Demetrio, *Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical*, in CRUZ, Rafael, PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97. Como trabajo de síntesis al respecto, vid. SUÁREZ CORTINA, Manuel, DE LA CUEVA, Julio, LA PARRA, Emilio (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

⁶ Cfr. LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, «La Iglesia española ante la República (193-1933)», in *Ayer*, 113, 1/2019, pp. 60-67.

más intransigente – que no estaba dispuesta a tolerar la pérdida de sus privilegios —, por otro, impidieron el acuerdo.

El laicismo fue una potente herramienta cultural en la Constitución de 1931 y en la legislación que la desarrolló para republicanizar el país. La separación Iglesia-Estado (que marcaba su artículo 3) o la supresión del presupuesto del culto y clero eran su santo y seña. Por otra parte, la huella de la cultura anticlerical destacaba en su artículo 26, sobre la prohibición de impartir enseñanza a las congregaciones religiosas. El anticlericalismo tenía también su lado violento, con distintas variantes territoriales. En líneas generales, la violencia anticlerical fue la espita por la que salieron las tensiones sociales y el conflicto político. De manera que la aparición de la iconoclastia – destrucción de las imágenes, edificios o símbolos religiosos — o la clerofobia – ataques a los clérigos — fue un síntoma, más que una causa, del conflicto social o la violencia política.

1.1. Una pugna cultural en torno al espacio público: secularización vs sacralización

Como se ha referido, en la pugna por el control del espacio público, los laicistas chocaron con los confesionalistas. El pulso en las alturas tuvo su correlato en las bases, con el concurso de los poderes locales, en torno a su control, fruto de culturas e identidades enfrentadas. El desquite laicista, que tenía por objeto someter a la Iglesia al poder civil y en las bases, fue sostenido por un pulso católico, cuya movilización mostró una estrategia modernizadora (desde la Acción Católica a la Popular/CEDA, pasando por medios de comunicación afines, sostenidos por *El Debate*) que le permitió salir exitosa del envite.

Especialmente importante en la cultura republicana era la conquista de la escuela, con el fin de formar ciudadanos en los valores republicanos. La Iglesia contaba con casi cinco mil colegios – con trescientos cincuenta mil alumnos — y tres centenares de centros de secundaria – con veinte mil estudiantes. El «Estado Educador» implicaba, entre otras cosas, la construcción de veintisiete mil aulas (aunque, en la práctica, quedó reducida a una tercera parte), una “escuela única” (unificada) estatal y gratuita y la coeducación. La «guerra escolar» desatada provocó una movilización de los católicos, que resistieron bien el envite. Como la política de sustitución de las escuelas católicas por otras estatales no estuvo bien diseñada, por falta de recursos para construir un sistema público en un tiempo razonable, la Iglesia pudo mantener muchas escuelas abiertas e impartir sus enseñanzas, al quedar en manos de mutualidades, generando una cultura de resistencia⁷. Al final,

⁷ Cfr. OSTOLAZA ESNAL, Maitane, *La “guerra escolar” y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)*, in CUEVA, Julio de la, MONTERO, Feliciano (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad, 2009, pp. 337-348; TOWNSON, Nigel, *¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los en el segundo bienio, 1933-1935*, in CUEVA, Julio de la, MONTERO, Feliciano

los colegios religiosos cambiaron de nombre, pasaron a manos de asociaciones de padres y el personal se vistió de paisano.

En el ámbito local, los ayuntamientos republicanos emprendieron la tarea de desacralizar el espacio público. Desde abril de 1931, hubo corporaciones locales que exigieron por escrito a los diputados la aplicación de medidas más duras contra el clero. Para no perder el pulso de la calle, algunos consistorios se incautaron de inmuebles religiosos y pretendieron arrebatar el monopolio eclesiástico de los ritos de nacimiento, matrimonio o muerte. Pero como la voluntad política de cada gobierno municipal y la capacidad de presión de los sectores más reivindicativos a escala local fueron diferentes. De ahí que hubiera ayuntamientos extremadamente beligerantes junto a otros mucho más pacatos, incluso gobernados por los mismos partidos políticos. Y, por otra parte, también influyó el mayor o menor celo de los gobernadores civiles para el cumplimiento estricto del nuevo marco legal en materia religiosa

Una de las medidas laicistas más visibles de la gran transformación política se plasmó en el callejero. A la sustitución de las calles con nombres de reminiscencia religiosa o monárquica por otros del repertorio republicano u obrero o la eliminación de las tapias de separación en los cementerios se sumaron otras medidas que rebasaron la frontera del laicismo mostrando un cariz anticlerical. Por ejemplo, la eliminación de cruces e imágenes religiosas en las fachadas y las escuelas, su gravamen fiscal, extendido al toque de campanas, o la supresión de ceremonias religiosas públicas.

En torno a las actividades de culto y las prácticas religiosas se estableció también un fuerte pulso entre laicismo y confesionalismo. Si su restricción se encuadraba en la desacralización del espacio público promovido por el laicismo republicano, su promoción representaba una excelente oportunidad para que los militantes católicos disputaran la calle a los anticlericales. La casuística local fue muy rica. Por ejemplo, las autoridades andaluzas y castellanas de ciudades donde los desfiles procesionales eran manifestaciones muy populares se comportaron de manera menos restrictiva. El creciente alejamiento de los fieles hacia las prácticas religiosas era compatible con la citada reinterpretación de la religiosidad popular.

La diversidad de la confrontación católico-laicista no sólo fue territorial; también cronológica. Hubo numerosos municipios españoles que optaron por no autorizar las procesiones de Semana Santa para evitar incidentes. En otros tantos sí se pusieron en la calle los pasos procesionales, aunque sin ayuda económica, ni presencia oficial de autoridades, como correspondía a los nuevos tiempos laicistas. Si, en la primera legislatura, las procesiones de Semana Santa, el *Corpus Christi* y

(eds.), *Laicismo y catolicismo*, cit., pp. 82-85. Sobre las mutualidades y la cultura de resistencia católica, RODRIGUEZ SERRADOR, Sofía, «Contraposición de modelos formativos. Valladolid, 1931-1959», in *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Scuola e società in Italia e Spagna tra Ottocento e Novecento*, 34, 2/2018, URL: < https://www.studistorici.com/2018/06/29/rodriguez-serrador_numero_34/ > [consultato el 31 de enero 2020].

otras fiestas religiosas quedaron deslucidas (y prohibidas en numerosos casos, aunque nunca de manera generalizada), entre 1934 y 1935 recuperaron el boato de antaño mientras se convertían en movilizaciones de fervor y entusiasmo religioso. Sin duda, la nueva política de orden público cedorradical permitió salvaguardar los derechos del «pueblo católico», sobre todo en lo relativo a la celebración pública de sus rituales.

Las medidas desacralizadoras, iniciadas en 1931 e interrumpidas durante el segundo bienio se intensificaron en la primavera de 1936, volviendo a aflorar tensiones entre autoridades religiosas y municipales, por un lado y entre alcaldes y gobernadores, por otro, pues estos últimos frenaron no pocas iniciativas de los ediles.

Tras el reajuste municipal que siguió al triunfo del Frente Popular, se generalizaron los cambios en el callejero, las limitaciones al tañido de las campanas y de los enterramientos católicos, la regulación de los desfiles procesionales y se volvió a las acciones punitivas contra algunos eclesiásticos por el tono de sus sermones. La aplicación de estas iniciativas para desacralizar el espacio público dependía, de nuevo, de decisiones de los alcaldes y del celo de los gobernadores civiles para el cumplimiento estricto de la ley. Algunas tenían una finalidad coercitiva y recaudatoria. Pero supusieron un error de cálculo: creyendo reanudar el pulso a la Iglesia, para “republicanizar” el país, llegó a ofender sentimientos populares muy enraizados.

En resumen, en tan corto espacio de tiempo como duró, la República no pudo ser capaz de modificar el sistema de valores. En vísperas de julio de 1936, el proceso de «republicanización» de los españoles mostraba algunas fallas. La construcción de una nueva ciudadanía, basada en valores ajenos al catolicismo, a partir del control estatal del sistema educativo y el desplazamiento de la Iglesia de la esfera pública, provocó la ofensa de sentimientos populares enraizados⁸. La política laicista, nuclear en el proyecto republicano, acabó distorsionando la vida cotidiana del país (pues el universo cultural católico impregnaba las costumbres, ritos o ciclos festivos, desde la cuna a la tumba) y naufragó, al subestimar el peso del tejido asociativo católico y su capacidad de respuesta. La exitosa movilización católica, que generó una poderosa cultura de resistencia, evidenció la «crisis de representación» republicana, por su débil bagaje simbólico con el que desplazar el marco cultural que había ordenado la realidad social⁹. El catolicismo salió reforzado, pero dividido.

1.2. La acción colectiva anticlerical (1931-1936)

⁸ Cfr. LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, *Política laicista y secularización del espacio público durante la Segunda República*, in GUTIÉRREZ LÁZARO, Cecilia (ed.), *El reto de la modernización. El reformismo socialista durante la II República*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2010, pp. 97-118.

⁹ RADCLIFF, Pamela, *La representación de la nación*, cit., p. 312.

En términos comparativos, la iconoclastia de 1931 tuvo más elementos de continuidad con el pasado que de preparación de una sangrienta clerofobia, que no llegaría hasta la coyuntura revolucionaria del verano de 1936, tras la rebelión militar contra una República que ya tenía entonces otros actores y fundamentos muy diferentes.

La «presión desde abajo» vino tanto desde determinados gobiernos municipales como desde masas movilizadas (con convocatorias públicas, firmas, manifestaciones, campañas de prensa, motines). La legislación laicista se vio desbordada¹⁰.

La acción colectiva anticlerical es inseparable del marco social y político. Durante el primer bienio, pretendió dirigir el rumbo de la República o frenar a sus enemigos y se propagó a través de un amplio repertorio, combinándose los incendios, robos o ataques a iglesias y conventos con actos para perturbar el culto y secularizar el espacio público. La intensidad de la movilización anticlerical fue directamente proporcional al grado de conflictividad social e inversamente a la implicación de las autoridades locales o provinciales para prevenir o evitar sus aspectos más indeseables.

Los incendios de edificios religiosos del 11 y 12 de mayo iniciaron la etapa de «los anticlericales en la calle»¹¹. Con origen en Madrid y propagados a varias ciudades andaluzas y levantinas, tuvieron entre sus objetivos los templos, conventos, colegios religiosos y periódicos derechistas. No hay pruebas concluyentes de una conspiración coordinada. Aprovecharon una larga tradición de movilización anticlerical y seguían la estela de la conflictividad social de las provincias protagonistas, teniendo diferente factura y gravedad, en función de la actuación de las autoridades locales o provinciales para apaciguar los ánimos, al iniciarse los tumultos. Donde las hubo, resultaron cruciales las iniciativas de las organizaciones republicanas y obreras en auxilio de las autoridades, aunque su disposición para evitar disturbios no garantizara un resultado feliz.

Entre las movilizaciones anticlericales de mayo de 1931 y las de la primavera de 1936 hubo dos momentos álgidos. En agosto de 1932, tras la *Sanjurjada*, Andalucía sufrió una serie de incendios, robos sacrílegos y ataques a conventos e iglesias, que se combinaron con actos para perturbar el culto y mítines anticlericales. Fue en octubre de 1934, coincidiendo con la revolución de Asturias, cuando hubo un giro, al pasar de la iconoclastia a la clerofobia, culminando su evolución a un movimiento social «moderno»¹². De nuevo, un conflicto social derivaba en violencia anticlerical.

¹⁰ Cfr. BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad, 2007.

¹¹ CUEVA MERINO, Julio de la, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, cit., p. 218. LÓPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Rubeo, 2008, pp. 137-138.

¹² Octubre de 1934 podría tomarse como un avance de lo que ocurriría dos años después (con armas en la mano, los anticlericales podrían efectuar masacres). Pero no deja de desprenderse de sus precedentes clerófobos justo un siglo antes, en Madrid y Barcelona. El verdadero gozne, el punto de inflexión que separa las manifestaciones violentas del anticlericalismo lo marcará el marco revolucionario que propicia, en la

Cincuenta y ocho edificios religiosos fueron destruidos por el fuego o la dinamita. Y los primeros mártires: treinta y cuatro clérigos asesinados.

En los meses siguientes, el cierre generalizado de las Casas del Pueblo radicalizó y extendió el anticlericalismo entre el movimiento obrero. En la primavera de 1936, se reactivó la violencia anticlerical. Los edificios religiosos volvieron a ser los centros más simbólicos y vulnerables para aplacar las tensiones sociales, especialmente en las provincias latifundistas, anticipando formas de movilización que se generalizarían en los meses de verano en la retaguardia republicana¹³.

Pero el ataque al patrimonio religioso se había pacificado en junio de 1936, sustituido por el recrudecimiento de los enfrentamientos directos entre falangistas y grupos de la extrema izquierda. Se ha llegado a proyectar, a modo de *contrafactual*, que el conflicto podría haberse apaciguado, con el acercamiento de posiciones, de no haber mediado una violenta guerra civil¹⁴.

1.3. La «ira sagrada» del verano de 1936

Conviene superar esa vinculación mecánica que cierta historiografía martirial introduce entre las violencias anticlericales de la primavera de 1931 y del verano de 1936 porque esta última no fue heredera de aquélla. El verdadero giro, el parteaguas anticlerical vino en julio de 1936. La violencia anticlerical durante la Guerra Civil tuvo unas dimensiones sin parangón, tanto en su número como en su concentración en un tiempo corto y la saña que le acompañó. Aunque con repertorios conocidos, su intensidad no lo fue (asesinatos masivos), ni tampoco sus fundamentos o victimarios (comités y milicianos obreros armados). Pasó a ser una potente arma política y fue hija de una revolución que supuso la subversión del orden en el verano y el otoño de 1936. Nada hubiera sido igual sin el golpe militar del 18 de julio. No obstante, las dimensiones de la «persecución» o «limpieza» adquirieron especificidades vinculadas a marcos rurales concretos¹⁵.

La «ira sagrada»¹⁶ marcó el inicio de la revolución en la retaguardia republicana. Pero mantuvo particularidades locales en su magnitud y ritmos, y fue hábilmente aprovechado en la otra retaguardia como elemento de cohesión interna, legitimación y venganza. Donde había tradición iconoclasta o clerófoba, sus dimensiones se exacerbaban. Donde no la había, se improvisó. En ambos casos, los actos violentos contra el clero (casi siete mil asesinados¹⁷) y el patrimonio

retaguardia republicana, el golpe de los sediciosos.

¹³ LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, *El gorro frigio y la mitra frente a frente*, cit., pp. 234-245.

¹⁴ CRUZ, Rafael, *En el nombre del pueblo*, cit., pp. 44-46, 185-187 y 337.

¹⁵ LEDESMA, José Luis, *Los días de llamas de la revolución: violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, p. 41

¹⁶ DELGADO RUIZ, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona, Humanidades, 1992.

¹⁷ Las cifras canónicas de víctimas del clero – 6.832 asesinados, de los que 4.184 eran sacerdotes y clérigos seculares, frente a los 2.365 religiosos y 283 monjas – se fijó en los años sesenta. Cfr. MONTERO, Antonio.

eclesiástico van de la mano de un contexto de guerra de exterminio, que fomentaba una limpieza política. Los clérigos no eran perseguidos tanto por motivos políticos o religiosos como por ser piezas simbólicas, identificables y fáciles de capturar y eliminar. En este mismo deseo de dismantelar su poder simbólico cabe interpretar los actos sacrílegos. El temprano alineamiento de la jerarquía con los sublevados, los resentimientos acumulados en el pasado y la impunidad en que actuaron sus ejecutores pudieron coadyuvar aún más a su virulencia¹⁸.

Por consiguiente, sin el golpe militar frustrado, la revolución consiguiente y una larga y cruel guerra, los episodios comprendidos antes del 18 de julio de 1936 hubieran parecido fenómenos epígonos del siglo anterior más que precedentes de lo que vino después. No obstante, el lenguaje de la persecución, que tanto había contribuido a unir al «pueblo católico» desde 1931, parecía confirmarse en el verano de 1936. Y para los sublevados, devenía en un poderoso argumento para poner de su parte a la opinión pública internacional. Mientras el enfoque religioso de la contienda, bautizada como «cruzada», facilitaba una liturgia político-religiosa y el movimiento de masas necesario para hacer viable la victoria y la solución autoritaria de los militares sublevados, la clerofobia e iconoclastia de la retaguardia republicana venían a frenar las expectativas de victoria del Gobierno de la República.

El volumen de la tragedia vivida por la Iglesia católica española durante la Guerra Civil se entiende mejor ampliando el foco, conjugando la mirada interna con la perspectiva comparada. Aunque el repertorio de la acción anticlerical desplegado en España tenía antecedentes en las revoluciones francesa, rusa y mejicana, su número de víctimas no resiste comparación con la que dejó a su paso el terror jacobino, notablemente inferior; sólo los bolcheviques habían sido capaces de superar ampliamente la cifra de víctimas religiosas, aunque necesitaron varios años de terror sistemático, mientras que en la retaguardia republicana bastaron unos meses. Ahora bien, en el caso español no fueron las autoridades políticas las responsables, a diferencia del ejemplo soviético, sino el debilitamiento del poder estatal¹⁹.

Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939, Madrid, Editorial Católica, 1961. En plena guerra, la propaganda franquista la infló hasta los cuatrocientos mil para evitar la mediación del Vaticano. Cfr. RAGUER SUNYER, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española, 1936-1939*, Barcelona, Península, 2001, pp. 175-176. Para un balance del entorno regional manchego, cfr. LOPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis, *El conflicto político-religioso en Castilla-La Mancha. De la República a la Guerra Civil*, in ALÍA MIRANDA, Francisco, VALLE CALZADO, Ángel Ramón del (coords.), *La Guerra Civil en Castilla La Mancha, 70 años después*, Ciudad Real, UCLM, 2008, pp. 1403-1493.

¹⁸ Cfr. PRIETO BORREGO, Lucía, “La violencia anticlerical en las comarcas de Marbella y Ronda durante la guerra civil”, in *Baetica: estudios de arte, geografía e historia*, 25, 2003, pp. 760-769.

¹⁹ CUEVA MERINO, Julio, «El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936», in *Ayer*, 88, 2012, pp. 51-74.

2. Un enfoque microhistórico. El caso de Almagro (Ciudad Real)²⁰

¿Por qué Almagro como objeto de estudio «micro»? Porque ofrece un marco exento de violencia política y anticlerical previa (aunque sí protagonizara una cierta pugna por la secularización del espacio público) y, además, concentra unos espacios simbólicos y un contexto propicio para que se desatara la «ira sagrada» durante la «República en guerra». De nuevo volvemos a las especificidades, a los marcos concretos de análisis.

2.1. La «República en paz» (1931-1936)

No habían prendido más llamas en Almagro, antes del verano del 36, que las que quemaron la plaza de toros cuatro años antes. El municipio había vivido, como fue habitual desde 1931, el pulso entre laicismo y catolicismo por el control del espacio público, aunque con un perfil medio-bajo. Se trataba de ver quien imponía su discurso y su imaginario, si se construía una nueva ciudadanía republicana y laica o, por el contrario, se mantenía firme la católica.

Desde los primeros meses se apreciaron en Almagro algunos de los cambios laicistas que trajo la República. Con los cambios en el callejero surgieron las primeras fricciones²¹. Pero la tensión inicial no repercutió en la celebración de manifestaciones públicas de culto en la localidad. De hecho, ni sus sucesivos equipos de gobierno municipal, ni la autoridad gubernativa provincial quisieron alimentar un conflicto religioso en esta ciudad. Ni siquiera en 1936, cuando hubo alguno puntual, se salió de la norma de reforzar el control del orden público para evitar desmanes.

Tanto la traída de la Patrona, la Virgen de las Nieves, cada 5 de agosto, como los demás ritos religiosos se mantuvieron hasta 1935. Prevalció su interés cultural, aunque carecieran de apoyo municipal tales manifestaciones religiosas.

Las procesiones pascuales se celebraron sin problemas en Almagro. La proclamación de la República había tenido lugar poco después de terminar la Semana Santa de 1931. En 1932, cuando ya estaba a punto de cumplir su primer año el régimen republicano, llegaba la hora de someterlo a la prueba del algodón. Se vivía una coyuntura de cambio político en el municipio, pues coincidía el tiempo pascual ese año con que la alcaldía estaba en manos de un socialista, Eduardo Gómez Rincón. Desde la presidencia de las Juventudes Socialistas le presionaron «para que no concediera permiso para sacar procesiones a las calles»²². No surtió efecto. Dos de las tres minorías

²⁰ Esta información está basada en LÓPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis, *El ventanuco. Tras las huellas de un maestro republicano*, Ciudad Real, Almud, 2018.

²¹ El más polémico afectó a la calle Madre de Dios, renombrada como Pablo Iglesias, que molestó enormemente a la Hermandad de la Virgen de las Nieves, que solicitó, sin éxito, su revocación.

²² Archivo Histórico de Almagro (AHA). Libro de entrada de correspondencia, 4 de marzo de 1932.

municipales, que sumaban más votos que la socialista, no eran anticlericales. El diario *ABC* (26-3-1932) se felicitaba por la «extraordinaria brillantez» de los desfiles procesionales en Almagro.

Algo parecido ocurrió con la procesión del Corpus. *El Pueblo Manchego* (8-6-1931) calificaba su celebración en Almagro «con pompa y magnificencia». Al alivio de muchos – que pretendían continuar con la normalidad de las tradiciones – y al pesar de los pocos, pero conspicuos anticlericales, se sumaba el regocijo de quienes vieron en las procesiones una suerte de pulso al laicismo republicano.

Si ese primer año se pudieron superar los obstáculos a la normal celebración de procesiones en Almagro, en los siguientes todo resultó más sencillo, pues el Ayuntamiento estuvo gobernado por católicos, con un alcalde de la minoría liberal demócrata en sintonía con otra de las minorías, la republicana radical.

Sin duda, una de las medidas laicistas más visibles fue la eliminación de las tapias de separación de los cementerios entre los enterramientos católicos y los que no lo eran, prevista en el artículo 26 de la constitución y desarrollada en la Ley de secularización de cementerios, aprobada a fines de enero de 1932. En Almagro, la minoría socialista fue la que más prisa se dio solicitándola al alcalde, en la sesión del 8 de enero. Se sustanció en el acuerdo del 12 de febrero de 1932 para que la alcaldía requiriera a la junta de cementerios la entrega del mismo y de toda la documentación en su poder²³.

La minoría municipal socialista participó también de otras iniciativas de carácter anticlerical, para gravar el toque de campanas con un arbitrio²⁴. Pero votaron en contra los demás concejales, de las minorías liberal demócrata y radical. Ahí acabó la polémica.

Hubo que esperar a 1936 para que se mencionara en sede municipal un episodio iconoclasta. Fue dos días después de las elecciones y afectó a tres cruces antiguas²⁵. Más importancia tuvo la pugna por el control del espacio público que trascendió una semana después. En el novenario de la Virgen de las Nieves, el dominico Bienvenido Arenas Herrera arremetió desde el púlpito contra el gobierno frentepopulista. El alcalde, Daniel García Olmo, socialista, llamó al religioso al Ayuntamiento para pedirle una explicación. A su salida, un grupo increpó al predicador. Daniel García dio cuenta de lo sucedido al gobernador civil y le remitió las «lindezas»²⁶ que había soltado el dominico la noche del 4 de marzo. En vista de que los ánimos se habían crispado, el gobernador

²³ AHA. Libro de Actas.

²⁴ El socialista Poveda, en la sesión de 21 de noviembre de 1933, calculó que permitiría recaudar a las arcas municipales unas 10.000 pesetas, el cuatro por ciento del presupuesto municipal.

²⁵ DEL REY, Fernando, *Paisanos en Lucha. Exclusión política y violencia en la Segunda República española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 515. Este autor ofrece una interpretación diferente del conflicto social en La Mancha, también en sus variantes religiosas.

²⁶ El alcalde comunicó al gobernador que el dominico «habló de las turbas revolucionarias haciendo mención de un obrero católico que le dijo que no trabajaba por ser católico en tanto que él tenía trabajo después de haber quemado los conventos; que hizo manifestaciones respecto a un izquierdista que es católico y está en la izquierda porque tiene un enchufe de 6.000 ptas».

decidió suspender la procesión del traslado de la Patrona al Santuario de la Virgen de las Nieves. *ABC* (11-3-1936) aprovechó para culpar al alcalde y encuadrar el episodio en el contexto de persecución religiosa que, a su parecer se vivía en el país. El gobernador comunicó al teniente de la Guardia Civil de Almagro y al presidente de la hermandad de la Virgen de las Nieves que, en lugar de la tradicional procesión, el traslado de la Patrona se haría en coche el 13 de marzo, una semana después de lo previsto inicialmente, a las ocho y media de la mañana y sin detenerse, para evitar alteraciones de orden público.

La tensión no se trasladó a la Semana Santa. No se conoce la suspensión de ninguna procesión. El alcalde remitió al gobernador la petición del responsable de la Compañía Romana para desfilar por la vía pública como cualquier otro año, de Jueves a Sábado Santo. En cuanto al Corpus, en 1936 se autorizó por el Consistorio una novillada ese mismo día en la plaza de toros municipal, en su sesión de 30 de abril.

En consecuencia, las medidas laicistas fueron moderadas. Ni los episodios anticlericales, en particular, ni la conflictividad social, en general, dieron lugar a episodios reales de violencia física en Almagro antes del 18 de julio. En vísperas del golpe militar, nada presagiaba que aquí se desataría una furia tan dramática contra los edificios, los símbolos e imágenes y contra los propios religiosos.

2.2. La revolución incendiaria. La iconoclastia de julio de 1936

La gestión de esa violencia era más visible si la población religiosa estaba concentrada y, en ese sentido, los conventos, monasterios, seminarios o cabildos catedralicios eran los lugares más vulnerables. Los frailes y monjes, que llevaban vida comunitaria, apartada del mundo y en recintos cerrados, fueron especialmente atacados. Almagro fue un buen ejemplo. Pese a carecer de antecedentes, la espiral de la violencia «roja» en la retaguardia almagreña comenzó también con episodios iconoclasta.

Fueron los incendios de iglesias los que marcaron el inicio de esta «ira sagrada». El siguiente paso consistió en la extorsión contra los religiosos, para adueñarse del convento de los dominicos y saquear sus objetos más valiosos, o imponer multas a los sacerdotes. Más complicado resultó dar el postrero, la violencia física contra el personal religioso, un salto adelante de enorme trascendencia y que dividía a los propios milicianos e integrantes de los comités obreros. El proceso culminó con una carnicería cuando encontraron la ocasión los elementos más cleróforos del Ateneo Libertario, al margen, al parecer, del Comité de enlace del Frente Popular o del Comité de Defensa y, desde luego, sin el conocimiento ni beneplácito de la corporación municipal.

Vayamos al inicio. Tres días después del golpe de estado, el 21 de julio, ardió Madre de Dios, una de sus principales iglesias parroquiales. Fue la chispa que marcó el punto de partida de la

revolución en Almagro. Las llamas que quemaban el templo representaban simbólicamente que el orden constitucional republicano se acababa de venir abajo. Poco pudieron hacer para evitarlo las autoridades municipales o las, aún presentes pero insuficientes, fuerzas de la Guardia Civil, a punto de ser trasladadas por orden gubernativa, dejando el terreno abonado, aún más, para la subversión.

¿Y quiénes fueron los responsables? La organización más veterana y de mayor masa social en Almagro era la Casa del Pueblo²⁷. Antes de julio de 1936, el sindicalismo socialista no había encontrado competencia en el Ateneo Libertario de Almagro, nacido en la primavera de 1933 y germen del anarcosindicalismo local. Pero aprovechando el caos que siguió a la sublevación, los cenetistas almagreños usaron los atentados anticlericales para hacer tabla rasa del pasado²⁸ y dejar su huella en un proceso revolucionario que, de su mano, se desbordó, compitiendo con sus rivales ugetistas en su gestión. Antonio Barraión y Amando Valencia, líderes obreros, respectivamente, del Ateneo Libertario y la Casa del Pueblo, debieron de mantener una tensa relación desde julio de 1936, pues competían por la iniciativa revolucionaria.

La primera autoridad municipal, el socialista Daniel García Olmo²⁹, confesó a la Guardia Civil (tras su detención al final de la guerra) que, la noche antes del incendio, había visto cómo unos jóvenes se apoderaban de unos cántaros que había en un carro y se dirigían al surtidor de gasolina que había al lado del Ayuntamiento, tratando de forzar su candado, por lo que no dudó en lanzarse hacia ellos y amenazar pistola en manos a los sospechosos. En su opinión lo que ocurrió horas más tarde fue obra de los cenetistas.

El dirigente libertario Antonio Barraión³⁰ reconoció en su declaración policial tanto la participación cenetista en el incendio de la iglesia de Madre de Dios como en el conjunto de los atentados iconoclastas de Almagro.

Esa misma noche del 21 de julio de 1936, algunos milicianos del Ateneo Libertario entraron al convento de los dominicos³¹. Que buscaran armas en su interior era la excusa. El sentido de los registros a los edificios religiosos era tomarlos como botín y despojarlos de sus ornamentos y objetos de valor.

²⁷ La Agrupación Socialista local se había reorganizado casi coincidiendo con la proclamación de la República. Era una de las organizaciones vinculadas a la Casa del Pueblo, sita en la calle Gran Maestre número 7. Compartía sede con las Juventudes Socialistas y a la Federación Local de Sociedades Obreras de la UGT. En esta última se integraban las sociedades de obreros jornaleros y obreros gañanes, artes blancas alimenticias, obreros albañiles, zapateros y oficios varios.

²⁸ CUEVA MERINO, Julio de la, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña: un ensayo de interpretación*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 2001, pp. 18-20.

²⁹ Archivo General e Histórico de Defensa (AGHD). Daniel García Olmo (sumario 4.867, caja 1.152).

³⁰ AGHD. Antonio Barraión Sánchez (sumario 71, legajo 2.357)

³¹ La comunidad de dominicos se había establecido en Almagro en 1903, en el monasterio de la Asunción o Convento de las Calatravas, un edificio del siglo XVI, habitado por monjas hasta la supresión de las órdenes militares, en el XIX, y que el 3 de junio de 1931 fue declarado monumento histórico artístico.

Al día siguiente del registro, el alcalde instó a sus frailes a marcharse de la localidad con el fin de garantizar su integridad física. Firmó los primeros salvoconductos el día 23. El 24 empezaron a salir los primeros evacuados. Al resto, para evitar problemas, los concentró en una casa deshabitada, frente a la iglesia de Madre de Dios.

Mientras tanto, habían sido pasto de las llamas imágenes y objetos religiosos. Daniel García acusó en su atestado de nuevo a los anarquistas. Según su relato de los hechos, cuando fueron cerrados los templos por orden gubernativa, el Ayuntamiento se hizo cargo de las llaves para evitar que se cometieran desmanes. Para entonces, ya habría quedado vacío el Cuartel de la Guardia Civil de Almagro. Pero los dirigentes locales cenetistas se pusieron nerviosos y «excitaron» a sus afiliados, formándose un tumulto. Unos ciento cincuenta hombres, comandados por Barraón, que se dirigieron a la Casa Consistorial, amenazando públicamente que «no sólo iban a arder los templos sino también el Ayuntamiento» si no le facilitaban las llaves. Un testimonio confirmado por el concejal socialista Eduardo Gómez Rincón³², cuya ingenuidad – se ofreció para evitar el saqueo de imágenes y objetos de valor – se tradujo en una complicidad manifiesta en la destrucción del patrimonio religioso almagreño. El resultado fue el robo y destrucción de ropas, mantos, vestiduras e imágenes religiosas, salvándose algunas joyas por la intervención de miembros de la Caja de Reparaciones. La Causa General situó estos incendios el 27 de julio y afectó a los templos de San Agustín, San Bartolomé, San Blas, San Pedro, la Magdalena, San Francisco, San Juan, el Cristo de la Salud, Santa Ana, San Ildefonso, el asilo de las Madres de Caridad, los conventos de los franciscanos y dominicos y el Santuario de la Virgen de las Nieves.

2.3. La clerofobia. De fines de julio a mediados de agosto de 1936

Tras la iconoclastia vino la clerofobia. Las principales víctimas del «terror rojo» en Almagro fueron los dominicos, una de las órdenes religiosas que más inquina generaba entre los anticlericales. La ausencia en esos momentos de fuerzas de orden público, la concentración de tantos frailes y la subversión del orden favoreció tan abundante derramamiento de sangre. Incluso podía haber sido mayor si no hubiera coincidido con el periodo vacacional, que permitió que alrededor de la mitad de los frailes se hubieran marchado con sus familias. Como no había precedentes locales, cabe achacar la violencia anticlerical a la coyuntura bélica, con la aparición de nuevos actores sociales que actuaban en un marco de impunidad y de emulación que sobredimensionó la masacre. Y tras los asesinatos clerófobos vinieron los políticos. Los victimarios, los mismos.

³² AGHD. Eduardo Gómez Rincón (sumario 25.890, legajo 3.422)

La noche previa a los incendios masivos, el 26 de julio, debió de ser la primera en que los frailes dominicos durmieron fuera de su convento. Las autoridades municipales³³ pretendían proteger su integridad física, pero la situación se le fue de las manos. Cinco días después, el 31 de julio, ya desalojados los frailes e incendiadas las imágenes, y tras haber entrado en vigor el decreto de incautación de los edificios religiosos por las autoridades municipales, el convento quedó confiscado. Para entonces se habían producido los primeros asesinatos. El 30 de julio, dos dominicos y otros dos franciscanos, que obtuvieron su salvoconducto, fueron interceptados en el tren y asesinados en la estación de Miguelturra³⁴. Ese mismo día, otros tres dominicos fueron bajados del tren en la estación de Manzanares. Serían asesinados el 8 de agosto. Matar al religioso fue también, por tanto, el rito iniciático de la revolución en la retaguardia almagraña.

Tras el asesinato de los primeros frailes en Miguelturra y Manzanares, la confusión y las dudas sobre cómo actuar con los restantes se adueñaron de las autoridades locales, deseosas de evitar más desmanes. Y sembró la desconfianza entre los milicianos ugetistas y libertarios, encargados de hacer sus guardias.

El alcalde socialista, Daniel García, pudo sentirse aliviado tras obtener la promesa de la Dirección General de Seguridad de enviar a Almagro un contingente de guardias de asalto en camiones para conducir a los dominicos a un lugar seguro. Lamentablemente, unas horas antes de que llegaran los guardias, en la madrugada del 14 de agosto, unos milicianos libertarios sacaron de la casa a quince dominicos y un franciscano para conducirlos a un descampado, a dos kilómetros de Almagro, en el camino de Daimiel, con el fin de asesinarlos. Al franciscano le perdonaron la vida en el último momento. Entre los dominicos muertos no sólo había frailes, también estudiantes, novicios y legos, además del prior, el padre Marina. La versión de García parece veraz, aunque introdujo, sin querer, un matiz, que delata su falta de discreción, que pudo resultar

³³ Daniel García justificó el traslado porque los agentes municipales habían visto merodear a individuos armados por el convento y que él mismo, acompañado de “otros individuos del Comité de Abastos con los cuales él tenía confianza”, les convencieron para que se trasladaran a un edificio del interior de la población, en la calle Madre de Dios. Al parecer, los frailes estaban en esos momentos vestidos de paisano y con las maletas preparadas. El entonces alcalde les explicó «el peligro que corrían si iban de aquella manera, puesto que no era difícil reconocerlos en el camino y comprender que eran religiosos, corriendo peligro de que los asesinaran, según se habían dado ya varios casos por las estaciones”. Con la promesa de que les facilitarían nuevas cédulas personales, donde no pusieran que eran religiosos, quedaron algunos días en esa casa hasta poder marcharse sin peligro. Ya instalados allí, y con los nervios consiguientes, el testimonio de uno de los novicios supervivientes, Gonzalo Pérez Lobato, describía a un Amando Valencia complaciente en los primeros momentos, que les aseguró que tendrían “todo lo necesario e incluso pueden seguir celebrando sus cultos religiosos”, pero reconocía que apenas podían conciliar el sueño aquellas noches. Cfr. AGHD. Daniel García Olmo (sumario 4.867, caja 1.152)

³⁴ Los frailes fueron custodiados en el tren por un afiliado de la Casa del Pueblo, «Cucala» (Francisco Luján Jiménez) y otro del Ateneo Libertario, «Tono» (Antonio López López). Llevaban instrucciones, respectivamente, de Amando Valencia y de Antonio Barrajón. Las circunstancias sobre su participación en el asesinato de frailes no están claras. Al llegar a la estación de Miguelturra, unos milicianos los hicieron bajar del tren y asesinaron a los dos dominicos. Esto podría introducir la variante del forasterismo. Y la saña, pues uno de los frailes fue «cazado» y abatido mientras intentaba huir por un maizal.

fatal, pues informó, sin saberlo, a uno de los cabecillas de los ejecutores, que improvisaron y aceleraron los preparativos para culminar su luctuoso plan³⁵.

Otro de los testigos de aquellos días, fray Pérez Lobato³⁶ confirmó que los frailes vieron el telegrama del 13 de agosto, para que estuvieran preparados para salir al día siguiente, y que el propio alcalde les prometió que podían descansar tranquilos esa noche. Pero de madrugada entraron unos pistoleros dispuestos a perpetrar el crimen, separando a los menores – como él y por eso se salvó – de los demás. Su relato gana en intensidad al comentar que el franciscano, el P. Rafael Alberca, regresó con vida y les comunicó el fatal desenlace: «Preparad los ornamentos para decir la Santa Misa por nuestros mártires»³⁷. Su versión de la matanza de los dominicos ha servido para el guion de la película *Bajo un manto de estrellas*³⁸. La atribución de responsabilidades hecha por Pérez Lobato estaba repartida. Aunque conviene tener ciertas prevenciones – incurre en apreciaciones subjetivas y comete algunos errores –, aporta elementos novedosos (como la presencia de forasteros y la división de los milicianos sobre qué hacer con ellos).

En otras estaciones y, sobre todo en la saca de presos de Paracuellos del Jarama, morirían otros cuatro dominicos, en los primeros días de noviembre. En diferentes fechas y lugares, perdieron la vida, en total, veintiséis dominicos incardinados en Almagro. Si nos atenemos a la cifra de cuarenta y tres dominicos desalojados, según Olga Villasante³⁹, salvarían la vida sólo diecisiete, los más jóvenes. También fueron asesinados tres franciscanos y un sacerdote radicados en Almagro.

Las ejecuciones respondieron al patrón más extendido. La irrupción de grupos de milicianos en los conventos (o casas particulares) para conducirlos a los «lugares de la muerte» (un paraje alejado junto a carreteras, en sitios poco concurridos para actuar con mayor impunidad). Había precedentes tanto en la provincia como fuera de ella⁴⁰.

³⁵ Peco hijo, «Pequillo», el miliciano que, según fray Julián Fernández – uno de los frailes que salvó la vida, en su testificación ante el juez instructor del caso contra Amando Valencia – había revisado las cédulas proporcionadas por el alcalde a los primeros dominicos para que salieron de Almagro y que había dado instrucciones a «Tono» para escoltarlos, con el resultado conocido, de su ejecución, era informado ahora por el alcalde de sus planes. Todo apunta a que tanto en los del 30 de julio como en los del 14 de agosto, Peco fue uno de los responsables de los asesinatos. Hay dudas sobre Amando Valencia.

³⁶ Véase URL < <http://elduendedelperchel.blogspot.com.es/2013/12/bajo-un-manto-de-estrellas.html> > [consultado el 12 de marzo de 2020].

³⁷ El sentimiento de los religiosos dominicos previo a su asesinato no parece seguir el patrón analizado por RAMÓN SOLANS, Francisco. Javier, «They walked towards their death as if to a Party. Martyrdom, Agency and Performativity in the Spanish Civil War», in *Politics, Religion & Ideology*, 17, 2016, pp. 33-51.

³⁸ PÉREZ DE CARRIZOSA, Óscar, *Bajo un manto de estrellas*, 2013. Hay una versión literaria, MARTÍNEZ PUCHE, José Antonio, *Bajo un manto de estrellas: película, historia y holocausto de los mártires dominicos de Almagro (1936)*, Madrid, Edibesa, 2014.

³⁹ VILLASANTE ARMAS, Olga, «De convento de dominicos a nosocomio y frenocomio de guerra: el hospital subalterno de Almagro (1937-1939)», in *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 39, 2014, pp. 71-120.

⁴⁰ Más de una veintena de pasionistas de Daimiel habían sido asesinados entre el 23 y el 25 de julio en Manzanares y Carabanchel), en plena huida para evitar su detención. El 28 de julio, en la estación de ferrocarril de Fernán Caballero, habían sido fusilados catorce claretianos de Ciudad Real, tras ser interceptados por unos milicianos de Puertollano llamados a filas. Claretianos eran también los mártires de Barbastro, asesinados entre el 2 y el 18 de agosto. Lo ocurrido en Almagro con los dominicos tuvo mucho de

En este relato sobresale el hecho de que el superior de los franciscanos, el padre Alberca, no sufriera daño alguno y fuera protegido por algunos milicianos, que le perdonaron la vida cuando estaba a punto de ser ejecutado junto a los dominicos martirizados. Es un caso que podría relacionarse con la diferente consideración que franciscanos y dominicos tenían entre los laicos, por lo que suponían sus respectivas órdenes religiosas. Aunque, dado que otros franciscanos compartieron martirio con los dominicos, debieron de influir otras cuestiones más personales.

La protección municipal surtió más efecto con el clero secular. El alcalde se atribuyó haber salvado dos veces de la detención y posible muerte al párroco de San Bartolomé, don Desiderio Hervás. La primera fue el día que salieron los frailes dominicos supervivientes hacia Madrid; tras recibir un aviso, acudió a su casa e impidió que fuera detenido por dos milicianos. Y unos días después, liberó, junto a «elementos de orden del frente popular» a los dos párrocos, que habían sido encerrados en un edificio ocupado por la CNT por sospechar éstos que hacían «propaganda».

La extorsión económica – que reconoció el cenetista Antonio Barraón en su atestado policial y justificó como iniciativa suya para salvarle la vida porque «con eso se conformó la gente» – se aplicó para calmar la persecución del clero secular en Almagro. Aunque de poco le sirvió al ecónomo de Madre de Dios, Santos Naranjo Muñoz, asesinado el 24 de octubre de 1936, al trasladarse con su familia a Argamasilla de Alba.

Al arcipreste de San Bartolomé, que no salió de Almagro, no le pasó nada irreversible. También pudo salvar su vida otro sacerdote de origen almagreño, párroco en la vecina Granátula de Calatrava, don Gregorio Bermejo López, detenido en su localidad de nacimiento⁴¹. Excepciones que pasaron también por ciertas vejaciones. Así consideraba el presbítero Enrique Martínez Acuña (párroco de San Bartolomé durante la posguerra) su trabajo como guía y cuidador de cerdos y vacas⁴².

emulación con estos casos.

⁴¹ ASENSIO RUBIO, Francisco, *Personajes ilustres de Almagro*. 2ª ed, Valdepeñas, UNED, 2017. Gracias a las gestiones que hizo su hermano ante el alcalde, don Gregorio fue liberado. Trabajó durante la guerra como segador en la colectividad agrícola socialista almagreña y se afilió al sindicato de albañiles de la UGT en 1937 para trabajar en las obras de mejora de la iglesia de Madre de Dios. Al parecer, pudo celebrar a diario misa en la calle Gran Maestre, en un pequeño altar fabricado por su padre.

⁴² Así consta en su denuncia contra el líder ugetista. AGHD. Amando Valencia Bermejo (sumario 2.992, caja 3.507/11). Según el testimonio del presbítero, el 1 de agosto fue amenazado por el líder ugetista para que le entregara el depósito de objetos de culto y ornamentos sagrados de plata, además de libros de valor que le habían hecho unos días antes los frailes dominicos y las monjas dominicas. Y contaba también que el 22 de septiembre de 1936 fue conducido al caserío La Nava donde trabajó tres semanas como gañán y cuidador de cerdos y vacas “sufriendo vejaciones”.

2.4. La desacralización de los edificios y objetos de culto. Julio-octubre de 1936

Otra de las secuelas de la «ira sagrada» fue la reconversión de los antaño lugares de culto en edificios de uso civil. La respuesta gubernamental para frenar el vandalismo miliciano tuvo varias caras. Por un lado, una finalidad conservadora, mediante la Caja General de Reparaciones y las juntas del tesoro artístico, para la recogida, inventario y salvaguarda del patrimonio religioso no destruido. Por otro, una vertiente pragmática, para sufragar gastos bélicos con objetos de orfebrería y dar respuesta a las necesidades de espacio en la retaguardia reutilizando edificios religiosos. Pues bien, el 29 de agosto, el alcalde remitió al gobernador civil las actas de incautación de los edificios religiosos de la localidad. La iglesia de Madre de Dios fue reconvertida en mercado de abastos y el Consejo Municipal permitió abrir dos ventanas. San Agustín, en depósito de municiones. San Bartolomé, San Ildefonso, San Blas y Santa Ana, almacenes de grano y la ermita de Santa Ana, taller de la colectividad cenetista. El convento de franciscanos y el de dominicas pasaron a ser escuelas públicas y una parte de este último se reconvirtió en viviendas, según las actas municipales comprendidas entre el 19 de diciembre de 1936 y el 12 de febrero de 1937.

Otro de los muchos casos de reconversión y secularización, tras su incautación, fue el convento de Calatrava o de los dominicos. Tras la autorización municipal, en junio de 1937, funcionó como hospital subalterno hasta octubre de 1939. Este nosocomio y frenocomio de Almagro respondió a la emergencia sanitaria vivida en Madrid.

El proceso de desacralización de los objetos religiosos que se salvaron del saqueo, la rapiña o la quema – los de un cierto valor – culminó el 20 de octubre de 1936 con el ofrecimiento al ministerio de la Guerra del bronce obtenido de unas veinte campanas de conventos e iglesias (de cuarenta toneladas de peso) y de sus candelabros⁴³.

3. A modo de conclusión

Las variantes territoriales o temporales del conflicto católico-laicista y su complejidad como combate cultural obligan a ampliar el interés por los estudios microhistóricos para entender mejor y desterrar tópicos o estereotipos sobre un tema tan decisivo en nuestro pasado reciente y traumático. Desde un marco de análisis más reducido, tanto los propósitos teleológicos como los fines persecutorios de la violencia anticlerical quedan cuestionados, mientras emergen sus vínculos con la historia social de la cultura o la historia social «desde abajo». El marco elegido,

⁴³ Para un balance de los daños al patrimonio en la provincia y en Almagro, cfr. PRADO SÁNCHEZ-CAMBRONERO, Juan Francisco, *Conflictividad social y patrimonio en la provincia de Ciudad Real durante la II República (1931-1939)*, Ciudad Real, Diputación, 2018.

Almagro, desmiente las conexiones entre las violencias de 1931 y de 1936 y demuestra la ruptura del verano de 1936, que obligó a improvisar mediante la emulación todo un repertorio iconoclasta, cleróforo y sacrílego de acuerdo a las especificidades de la retaguardia republicana, con milicianos que portaban armas y actuaban de manera impune, aprovechando que las instituciones estaban colapsadas y emergía un nuevo poder revolucionario, que tardó varios meses en ser desmantelado.

EL AUTOR

Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE (Almagro, 1963) es Licenciado en Historia Contemporánea por la UCM (1986), Doctor en Historia por la UCLM (1994) y Profesor Titular de Historia Contemporánea por la UCLM desde junio de 2003. Ha impartido docencia en la Facultad de Educación y Humanidades desde 1999 a 2010 (de la que fue Secretario Académico entre 1999-2004) y en la de Periodismo (desde 2010 hasta la actualidad), de la que ha sido Secretario (2010-2016) y Decano (desde 2016). Sus líneas de investigación son la II República, la Historia de la Iglesia, la Memoria Histórica y la historia del periodismo regional.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#LopezVillaverde> >