

ANTICLERICALISMO (¿TRADICIONAL?) EN EL ARAGÓN RURAL A FINALES DEL SIGLO XIX

Víctor LUCEA AYALA | Universidad de Zaragoza

El presente escrito pretende realizar una pequeña contribución al estudio del anticlericalismo en Aragón, ya ciertamente jalonado de obras de sobrada solvencia académica y consistente enjundia argumental. La idea es situarse en el momento del cambio de «repertorio» en la protesta anticlerical, el final de siglo XIX, y acaso poner algún acento más «cultural», cuestionando de algún modo la estricta separación que habitualmente se hace entre lo «tradicional» y lo «contemporáneo», al menos para estos años de coyuntura finisecular. Veremos qué significa eso, aunque no desvelamos la sorpresa si avanzamos que, de seguro, cultura y política van a ir emparejados en más de una frase de las que siguen a continuación. En el apartado empírico diversas limitaciones de las fuentes consultadas no han trabajado a nuestro favor. Sin embargo, merece la pena acercarse al tema una vez más para, intentando un nuevo rumbo metodológico, comprender algo mejor los discursos y las acciones que en torno a lo religioso tenían lugar en el ámbito rural aragonés.¹

CUESTIONES DE MÉTODO

En efecto, los interrogantes del título avanzan los problemas teóricos fundamentales en el abordaje de los aspectos «tradicionales» de la protesta anticlerical. Se es «tradicional» por contraste con algo «moderno», y ya estamos de nuevo a vueltas con la dicotomía. Páginas sin cuento se han escrito para objetar este binomio a la primera literatura de historia social, aquella que hacía de la protesta «tradicional» una necesaria antesala de la «moderna», aquella que subordinaba las acciones aparentemente espontáneas o carentes de

esperanza de éxito a los partidos, manifestaciones y huelgas obreras. No es este el lugar para profundizar en disquisiciones historiográficas de este calado, aunque conviene señalar que en los últimos tiempos han sido numerosos los estudios que han trabajado más sobre las continuidades que sobre las rupturas. La terminología dicotómica puede llevar a la confusión, primero porque la línea que separa lo «tradicional» de lo «moderno» es en muchas ocasiones difusa y sinuosa, y además porque España ofrece un caso singular por la tardanza en abandonar el repertorio de protesta «tradicional» y adoptar definitivamente otro de corte «moderno». No obstante, asumiremos los riesgos y continuaremos adelante tras advertir estas cautelas, reconociendo que de hecho existen diferencias entre un sustrato anticlerical de corte popular y el anticlericalismo articulado por los partidos de masas como elemento movilizador de la protesta social que surge en el primer tercio del siglo xx.²

Ahora bien, ¿qué se debe entender por «tradicional»? Parece necesario entrar en el terreno de la cultura popular donde, pese a loables esfuerzos de los especialistas, sigue existiendo confusión y planteamientos, cuanto menos, cuestionables. Para empezar, se suele aludir a lo «popular» como un producto espontáneo y autónomo, sin tener en cuenta la interacción mutua que se da entre la cultura «popular» y la de las «élites», y el comportamiento circular, interactivo y modelador que se produce entre ambas.³ En segundo lugar muchas opiniones sobre la cultura popular suelen alentar ideologías del progreso simplificadoras que identifican, por ejemplo, religiosidad popular con expresiones religiosas «primitivas» incompatibles con el avance de la racionalidad moderna. A este respecto veremos cómo la principal fuente utilizada en el análisis que sigue, la correspondencia del clero, emite severos juicios acerca de «supersticiones» que las clases populares, sobre todo en el mundo rural, mezclan con elementos canónicos, hábito causado, según los informantes, tanto por la ignorancia como por la iniquidad de agitadores antirreligiosos externos.⁴

Desde estas cautelas y presupuestos, se plantea el fenómeno anticlerical muy en relación con los sustratos culturales activos dentro de las comunidades rurales de finales del siglo xix y principios del siglo xx. Pilar Salomón concluye en algunos de sus escritos que resultaba necesaria la presencia de una tradición anticlerical asentada entre la población que facilitase la penetración de nuevas ideologías con aportes anticlericales más radicales, caso del republicanismo, el socialismo o el anarquismo.⁵ Un entramado cultural con capacidad de respuesta ante intervenciones externas en relación con el mundo de lo sagrado, conformado por valores comunes aprendidos y reforzados a través del tiempo, pero con la flexibilidad

suficiente como para asumir las novedades que se avecinan sin hacer quebrar el corpus moral vertebrador de la vida colectiva, un corpus que incluiría también códigos relacionados con lo sagrado y la administración ritual.⁶

Ocurre, además, que las aportaciones que sobre el tema han realizado algunos especialistas desde disciplinas vecinas como la antropología o la etnología, han ensanchado la cancha de juego, al dejar claro que las manifestaciones colectivas del descontento desbordan el campo de la política y abarcan el de la moral, el folklore o la psicología colectiva.⁷ Lo representacional y lo simbólico son posibilidades de exploración que ofrecen nuevas y sugerentes explicaciones a la violencia relacionada con lo sagrado, y que superan las causalidades de corte sociopolítico. Desde este punto de vista, trabajos como los de Manuel Delgado tratan de acercarse al fenómeno anticlerical como un intento de desactivación de la influencia de la Iglesia entendida como principal agente creador de cultura. Lo cual significa comprender la Iglesia como todo aquello (conductas, ritos, símbolos, normas e incluso objetos materiales) que forma parte del comportamiento aprendido de un grupo humano, y que ahorma la visión del mundo que el individuo se construye dentro de ese grupo.⁸

Sin embargo, y sin negar las enormes posibilidades que ofrece esta vía de trabajo, ha de tenerse cuidado con el sincronismo antropológico, y tratar de contemplar los símbolos y los conflictos que en torno a ellos se producen dentro de procesos históricos amplios de transición (en nuestro caso, la tan traída y llevada secularización), y sobre todo con las etiquetas que suelen adornar los estudios sobre la sociedad «tradicional». Parece claro que no lleva a ningún lado presentar por un lado una sociedad estática, rural, agrícola, de relaciones personales y con valores e instituciones heredados del pasado, y por el otro y como perfección de la anterior, una sociedad «moderna», urbana, industrial y con relaciones secundarias menos personalizadas y valores orientados hacia las innovaciones y la racionalidad económica. Sería necesario, por el contrario, acercarse al ámbito rural y la costumbre no desde la premisa del inmovilismo, sino desde la relación dinámica con el exterior.⁹

Este concepto dinámico y abierto de la manifestación cultural tiene su origen en los escritos de Gramsci y en su idea del folklore como el resultado de la lucha de los grupos sociales, lo cual tampoco significa plantear que cada grupo social tenga sus propias y exclusivas manifestaciones culturales. Multitud de ejemplos remiten a la idea de que el símbolo es común para todos los grupos sociales de la comunidad, y bajo la aparente corteza del consenso así se celebra, sobre todo en un contexto finisecular en el que las

identidades en buena parte se articulaban en vertical, bajo el patrocinio de los notables de las poblaciones. Más bien cabría pensar que en el producto cultural, la fiesta o el símbolo, juega un papel básico el concepto de hegemonía, el modo en que unos grupos consiguen imponer su predominio sobre otros.¹⁰ Y es en las grietas de ese sistema hegemónico de símbolos y ritos donde se deben ubicar las manifestaciones anticlericales de protesta, que se hacen visibles en la pequeña escala de análisis y el dato microhistórico, pero que, sin constituir expresiones masivas de descontento, pueden expresar toda una subcultura política de oposición al clero. Hablamos del comentario, de la ignorancia fingida, de la burla, de ataques furtivos, de atentados a propiedades eclesiásticas... pequeños gestos para plantar cara al poder local de la Iglesia y sus ministros.

DESARROLLO HISTÓRICO

Se identifica en términos generales el anticlericalismo «tradicional» con la rectificación moral o pastoral del clero, sin poner en cuestión sus funciones religiosas ni los dogmas de fe, algo propio de las sociedades en las que el cristianismo está presente en los ámbitos más importantes de la vida y la cultura cotidiana. De largo viene la acusación popular a curas, frailes y monjas de practicar los peores vicios tras los muros del convento, lujuria, avaricia y glotonería sin freno. Así aparece testimoniado en diferentes escritos antiguos, que hacen de ello motivo de mofa y crítica, y fuertemente arraigó en la cultura popular esta convicción durante toda la Edad Moderna.¹¹ El anticlericalismo «contemporáneo», aparecido desde los inicios de las revoluciones burguesas, querría ir más allá. Critica la presencia eclesiástica en los asuntos públicos, su poder económico y su influencia en el Estado, en la sociedad y en el propio individuo, predicando su autonomía frente a la Iglesia, rechazando las manifestaciones externas de religiosidad y hasta la existencia misma de la institución eclesiástica. Sus notas distintivas son su carácter eminentemente político y su capacidad tanto de ideologización y conformación de identidades colectivas, como de movilización social.¹² Ambos tipos de protesta han de concebirse como actitudes de oposición al clericalismo, la pertinaz resistencia que la Iglesia opone al proceso de secularización, que cobra especial fuerza a partir de los primeros años del siglo xx.¹³

En efecto, los primeros liberales intentaron asociar la idea de la modernización del país con la de la secularización de la sociedad, que habría de abarcar desde lo ideológico (el desbanco de tonsurados de la educación y puestos de poder permitiría superar el freno

oscurantista que se les imputaba contra el progreso y la cultura) hasta lo económico (desamortización de edificios y tierras).¹⁴

De cualquier modo, parece que el proceso no fue simultáneo ni lineal, y que todavía existían indicios vivos del anticlericalismo popular en el tercer cuarto del siglo XIX, en los años previos a los de mayor virulencia anticlerical. Como indica Adrian Shubert, «es lícito preguntarse hasta qué punto las señas de identidad nacionales, sagradas o profanas, han logrado alguna vez imponerse sobre las señas de identidad locales y profundamente enraizadas, propias de las pequeñas comunidades». En este punto es donde se quiere situar este estudio.¹⁵

Manteniendo en el frontispicio del análisis esta desigualdad y asincronía del proceso secularizador, y ahondando un poco más en la cuestión del cambio en el tipo de protesta, varios autores han señalado la crisis finisecular como claro catalizador de la nueva y más política protesta anticlerical. Al respecto, Pérez Ledesma señala como novedad más importante de estos años las conexiones que aparecieron, directas o indirectas, entre el clero y las guerras de Cuba y Filipinas. Los articulistas más mordaces los culparon de haber acaparado recursos, a través de las asignaciones del Estado, con los que se hubiera podido hacer frente con mayor solvencia a los gastos de guerra, y como la pólvora se extendió la sospecha de su culpabilidad en el levantamiento independentista de Filipinas. El caso es que a partir de aquel momento, ya terminadas las batallas de Ultramar, aumentó sensiblemente la virulencia contra el clero en una trompica sucesión de motines y alteraciones que pronto dejaron atrás los ecos del 98. Tras el desastre, el anticlericalismo, con un discurso marcadamente bipolar y maniqueo, y un aire popular (o populista) que le facultaba a tomar a empellones la calle, se convirtió por primera vez en movimiento de masas bajo la dirección de las familias republicanas y anarquistas, aunque nunca existió un movimiento anticlerical independiente. En fin, causas de largo alcance (gobierno católico de Silvela y Azcárraga, presencia de las órdenes religiosas...), y otras más coyunturales (estreno de Electra de Galdós, boda del ultramontano Caserta con la infanta doña Isabel, caso «Uba»...), se alternaron en la provocación de escándalos y tumultos en una virulenta oleada anticlerical que culminaría en la Semana Trágica de Barcelona, en julio de 1909.¹⁶

Pero para lo que aquí interesa, no avanzaremos más allá de los años finales del siglo XIX. En el ámbito rural, pese a la llegada de prensa liberal y anticlerical, es donde más fuerza mantienen las ligaduras de la religión, y donde con más claridad se ven los lazos que unen protesta y costumbre. Recuperando las palabras de los

protagonistas sobre tensiones de diversa índole será posible este acercamiento. Dicho de otro modo, y parafraseando a Rudé, llegó el momento de ponerle «carne y hueso» a la narración. Para ello utilizaremos principalmente la correspondencia que los miembros del estamento clerical y los propios vecinos establecen con la archidiócesis de Zaragoza, que como se sabe abarca un territorio geográfico más amplio que la provincia homónima. Pese a su carácter fragmentario y a la incompleta información que refieren sobre los asuntos que mencionan, resulta útil por las pistas que ofrece acerca de lo que se consideraba lícito para el clero y, al revés, las costumbres que los ministros de la Iglesia consideraban primitivas entre los lugareños. Es decir, se pueden rastrear tanto el sustrato cultural con que la mentalidad popular construía la imagen del sacerdote, merecedor de castigo al salirse de lo esperado, como los intentos normalizados de la Iglesia institucional hacia las formas de religiosidad popular. La casuística podría ser abrumadora, pero en aras a cierta claridad expositiva y dadas las limitaciones de espacio, agruparemos los asuntos en tres grupos temáticos: costumbres violentadas, conflictos con la autoridad civil y acusaciones morales al clero.

RELIGIÓN, COSTUMBRES Y CURAS EN EL ARAGÓN RURAL

Costumbres violentadas

No pocas veces se esgrime el atropello de la costumbre por el cura como un motivo de descontento suficiente como para hacer peligrar el orden público. En Escatrón se tuvo esto bien presente durante esta última década de siglo. El regente Agustín Picapeo contaba en 1892 con «poquísimas simpatías» entre el vecindario, y fue un conflicto en las fiestas locales lo que motivó el motín del pueblo contra él, pues los vecinos querían que fuese otro sacerdote el que pronunciara en la misa mayor el panegírico a San Roque, a lo que Picapeo se negó en redondo. Al anunciar por volteo de campanas la misa, acudió el vecindario en masa a la puerta de la iglesia, dando gritos por la destitución del sacerdote y sin que nadie entrara a la función religiosa. El alcalde trató de calmar los ánimos, pero «varias voces han protestado de que la manifestación no tenía en modo alguno carácter antirreligioso y sí sólo de protesta contra la conducta pública y privada del Sr. Picapeo», dando al instante «vivas a la religión, a la Santísima Virgen y a Nuestra Patrona».¹⁷

En efecto, el contexto de la fiesta ofrece una buena oportunidad para la protesta, no sólo en lo tocante a lo religioso. En Illueca se iba a celebrar la instalación de un nuevo altar con misa solemne, pero los ánimos se avivaron cuando se supo que el cura Sebastián Álvarez prohibía que la banda de música tocara durante la misma. Su casa

fue apedreada y el día de la misa los grupos, con la banda, se apostaron a la puerta de la iglesia impidiendo que nadie entrase. Tras la conferencia que realizaron con el cura, éste accedió por escrito a las pretensiones de los peticionarios, asegurando que pediría el traslado del pueblo y no volvería más.¹⁸ En otras ocasiones ciertos padres fueron zaheridos con los agujijones del mundo popular de la risa. Si el cura de Lucena de Jalón se lamentaba de la parodia de un matrimonio en el Carnaval, donde uno aparecía vestido con ropajes similares a los sacerdotales («sayas negras o enagüas que simulaban sobrepepliz y sotana y un bonete hecho ex profeso»), y acompañando la ceremonia «de palabras indecentes»,¹⁹ el de Sierra de Luna detallaba cómo un grupo de mozos, en el día del baile, interrumpieron la novena de almas de 1899. «Subieron al coro a cantar o mejor dicho, a perturbar el orden, y excitar la ira de los concurrentes, porque se veía clara la intención de burlarse del religioso acto, haciendo cosas nunca hechas, y dando voces desacompasadas, fuera de tono, que más bien parecían rebuznos de animales irracionales».²⁰

Con mordiente, el cura de Juslibol, Evaristo Burillo, hablaba al obispo de la costumbre local de llevar en las defunciones los cadáveres de la casa a la iglesia con la cara descubierta, permaneciendo así durante la misa y la conducción al cementerio. Se mostraba también molesto porque si ocurría alguna defunción en las cuevas excavadas en el monte, accesibles sólo por «escabrosas y peligrosas sendas [...] y aun cuando sea de un recién nacido hay que ir a buscarle a la puerta con capa y cruz alzada, siendo ridículo ver a la ida la cruz sola por los cabezos, llevada muchas veces por el mismo sacerdote en defecto de sacristán, quien a la vez canta a dos coros, y más risible todavía verla después acompañada de hombres vestidos tan solo de camisa y calzoncillos, cual trabajan en los campos, y de mujeres sin mantillas asidas del brazo cual en una gira campestre». Tan solo dos años después escribe el mismo cura previendo un motín en el pueblo por asuntos relacionados con las fiestas y la hermandad local. La gestión de estas hermandades provocaron múltiples conflictos en este final de siglo entre los vecinos y los sacerdotes, por su gestión económica y las costumbres que a ellas iban aparejadas (según Burillo, en las fiestas dadas por la hermandad «se mezcla lo religioso con lo profano, dando a esto último más importancia que a lo primero»). El cura presagia que «se han de amotinar estas gentes por no atender a razón y ser quizá yo solo quien la defienda, originándose disgustos de no buenas consecuencias, el menor, tal vez, la extinción y supresión de la citada Hermandad».²¹

Es preciso hacer constar que detrás de los conflictos en torno a las hermandades de los pueblos existían tensiones en torno a la gestión de las cuotas y sobre quién detentaba la autoridad en la misma.

En el capítulo de la cofradía de Aguilón de 1888 el cura tuvo que escuchar cómo un vecino le espetaba que entre él y otro «nos chupábamos los fondos de la cofradía, que todos los años me tiraba un buen cerdo con la hermandad, y que para ello bastaba con escotar un real por vecino y no se necesitaba la hermandad, y que para predicar sermones como el que había pronunciado aquella mañana en el que había insultado a los ricos y a los pobres no se necesitaba la Cofradía».²²

La costumbre aparece así como territorio elegido para el conflicto entre la tendencia homogeneizadora de la Iglesia y la que pugnaba por desasirse de su lazo, pero con un contenido marcadamente político, tanto más cuanto en este final de siglo las tensiones entre las instituciones eclesiásticas y civiles en lo local florecieron con mayor virulencia que en tiempos anteriores, alentadas por ese anticlericalismo de corte «contemporáneo» que ahora comienza a practicarse entre republicanos y ciertos sectores obreros. En opinión de Demetrio Castro, la existencia de una cultura tradicional anticlerical, conformada por dos polos, el de la ideología popular y el de los escritos intelectuales, que se moldean e influyen mutuamente, facilitó la virulencia del rechazo al clero en este final de siglo. El afán de desquite y el recurso a las armas de la nueva cultura política competitiva harían el resto. Pero lo que aquí importa es subrayar el sentido político de las tensiones enmarcadas en la cultura popular, lo cual en último término significa identificar en estas manifestaciones colectivas el carácter funcional de la cultura.²³

Pero el análisis no es completo si no se hace constar cómo la costumbre ofrece terreno para el conflicto, pero también en el sentido contrario. En Villarreal del Campo el alcalde preveía un serio desorden si el vicario no mandaba regresar al cura párroco, apartado momentáneamente del lugar por una denuncia. No querían quedarse sin la Misa del Gallo, «cosa que nunca jamás ha sucedido», de tal modo que «hombres, mujeres y niños piden a voz en grito se presente en el pueblo sin tardanza». Ante «la seguridad de que el día de Pascua ha de revolucionarse el pueblo en muy mal sentido», pide el alcalde el regreso del cura Cristóbal Martínez.²⁴ Y en 1896 la procesión del Rosario de Muniesa se vio interrumpida cuando el alcalde mandó detener al coadjutor, dando un paso cualitativo en el conflicto. «Apercibido este vecindario del hecho acudió como un solo hombre en demanda de la libertad de su querido mosén Bernardo, dando vivas al mismo, al papa y a la religión». Después, y «vista la actitud y clamoreo de pueblo», el alcalde hubo de liberar el sacerdote.²⁵

En el terreno de lo empírico será posible observar cómo en la tensión anticlerical se entrecruzan líneas de conflicto como las que existían entre las instituciones civiles y religiosas, o las que

generaban aspectos como el sentido de solidaridad intracomunitario de la identidad local y localista de la sociedad rural decimonónica. De modo que no es difícil imaginar que a un sacerdote antipático o excesivamente riguroso se le pudiese asociar mentalmente con algún tipo de representación de un poder foráneo, y al que se le pudiese excluir del coto vecinal del «nosotros», dejando fuera de la crítica a la propia religión.²⁶ Si escogemos alguno de los conflictos nombrados con anterioridad y desarrollamos sus detalles en la medida de lo posible, será posible vislumbrar con mayor claridad esa naturaleza política de las manifestaciones anticlericales, algo que va más allá del conflicto entre instituciones, y que abarca desde modos de entender el mundo hasta el modo en que se activan y organizan los diferentes grupos que acabarán dando el carácter «popular» al conflicto. En ocasiones la protesta no se activa, pero el riesgo, a modo de rumor de advertencia, se hace visible y consciente para las posibles dianas de la ira popular.²⁷

Conflictos con la autoridad civil

Ya en Escatrón el cura Picapeo había tenido en 1890 un conflicto con el patronato del pueblo, llegando a escribir sobre el asunto el ministro de Gobernación, al alcalde y al gobernador civil ordenando que, dadas sus faltas de asistencia, fuese la Junta de Beneficencia la que se hiciese cargo del mismo. Su protesta renegaba de «la mano centralizadora, que no respeta los derechos adquiridos».

Poco tiempo después del motín de 1892 Picapeo fue trasladado, llegando a la villa el nuevo regente, Tomás Vivache, testigo de los desórdenes ocurridos con las rondas en la aurora del rosario de 1899. Interpuso la denuncia, y al ser llamado al juzgado de Caspe se encontró con «el famoso Sr. Bielsa, alcalde de esta villa, con una gran muchedumbre de sus parciales», quien se había trasladado allí en calidad de defensor de los rondadores.²⁸ La sentencia posterior dictaminaba el arresto de los inculpados, pero ese día algo se preparó en el pueblo. Los procesados se instalaron en el salón del ayuntamiento, cuyos balcones daban a la iglesia, y al salir los asistentes de las vísperas fueron por ellos insultados. Dentro del salón se hallaban el alcalde Serafín Bielsa, teniente alcalde Joaquín Gracia y otros concejales, el presidente del sindicato de aguas Pedro Blasco, el médico forense César Castañer, «y otros muchos con mujeres, haciendo una verdadera juerga, todos afiliados a cierto partido político». Esa tarde fueron las rondas a casa del cura cantando la canción «aunque estamos presos, la libertad nos darán, y de todo lo que ocurra, el cura lo pagará», y ya de noche siguieron las rondas con «canciones obscenísimas», sin que, dice Vivache, las autoridades hicieran nada y «reinando la más completa anarquía». Varios días

después saca el tema en el sermón de la misa y acusa de «las inmundicias y maldades amparadas y patrocinadas por la autoridad», y pese a ser escuchado respetuosamente por los asistentes, «los malvados, irritados y mal aconsejados, vinieron por la noche, me apedrearon la casa, me rompieron los cristales, y esta escena la han reproducido por cuatro o cinco veces, con amenazas de muerte y todas las barbaridades que puede imaginarse en el trascurso de tres o cuatro meses». Y pide se pongan los hechos en conocimiento del arzobispo y del gobernador, pues «hay verdadera anarquía sostenida por la autoridad que se halla al frente de esta población», y prevé que si no hay freno «se presenciarán días de mucho luto entre estos vecinos». Un mes después escribe al obispado agradeciendo la destitución del ayuntamiento por el gobierno civil, pues ya puede salir el rosario «según venía haciéndose tradicionalmente [...] porque reinaba la más desenfrenada anarquía y ahora están asegurados el orden y la compostura».²⁹

En Hoz de la Vieja ocurrió algo similar allá por 1900. El alcalde y el secretario denunciaron al sacerdote de dificultar con su negligencia el funcionamiento del patronato, y parece que hubo un largo período de «embrollos, filtraciones y pleitos», alguno de ellos de entidad, como el que exigía a la alcaldía la devolución de una fuerte suma de dinero (49.000 pesetas). Por su parte el sacerdote se exculpa de los cargos, sobre todo del que le acusaba de no ir a las clases de latín, razón por la que consiguieron del obispado un nuevo sacerdote para la escuela. Después se queja amargamente de que con la ayuda del secretario emprendieron «una campaña de difamación y calumnias con el objeto de amotinar el pueblo contra mí, lo que consiguieron en parte, pues la noche de Pilar, o sea 12 días después del hecho citado, fui insultado con canciones indecentes, apedreadas las ventanas de la casa y disparando dos tiros cuyos proyectiles obran en el juzgado de instrucción de Montalbán».³⁰

Los enfrentamientos no sólo se producían con los ayuntamientos, sino, por ejemplo, también con los administradores de la justicia, y algunos motivos de encono con la autoridad civil se repetían con insistencia, como la jurisdicción sobre los cementerios o el uso de las campanas.³¹ Ya hemos visto cómo los curas perciben la extensión de la «mano centralizadora» del Estado en la vida cotidiana y un desplazamiento de sus funciones de control de los ciclos vitales. El caso de los matrimonios provocó bastantes enfrentamientos en el acto de levantamiento de actas en la iglesia por los jueces o sus delegados. Tal ocurrió en La Almunia o Magallón en 1889, en Daroca en 1900, en Monegrillo en 1902. Algunas frases son reveladoras. El párroco de La Almunia habla de una «especie de profanación» del juez quien, parece que provocativamente, firmaba

las actas sobre el altar, y trataba de aplicar una suerte de competición por los desposados: «pretende el Sr. juez extender el acta de celebración de matrimonio en la misma Iglesia [...] inmediatamente que los contrayentes juntan las manos como casados, y que el cura interrumpa el acto y se espere para después de extendida el acta, bendecir la boda. ¿Esto se puede consentir?». Aunque desde el ámbito local, esto no son sino esquivas de un proceso de cambio mayor, cuyo análisis debe superar el punto de vista político-institucional y abordar otros novedosos enfoques.³²

Excesos y dejaciones

Cuatro padres franciscos, de los más gordos,
que de los más gordos,
fueron a beber agua y ¡olé!,
se ahogaron todos, ¡olé y andá!
fueron a beber agua,
se ahogaron todos, ¡olé, olé y andá!³³

Así decía un bolero de Sallent, pero las coplas y dichos en torno a los curas son innumerables, casi todos haciendo befa de algún vicio moral o incumplimiento de alguna función que de ellos se esperaba. Podrían agruparse en el conjunto de acusaciones por excesos o dejaciones en sus funciones ministeriales. Es claro que el exceso o la dejación son términos relativos y que lo que aquí importa en realidad es el fondo en el que se contrasta la actuación sacerdotal y las causas por las que es merecedora de la censura popular. Sin poder aquí repasar toda la casuística, algunos apartados llaman especialmente la atención, como el que hace referencia a las faltas en materia sexual, existiendo en torno al cura cierta observación que hacía que la menor sospecha levantara la liebre de los chismorreos y las murmuraciones. Se admitía que tuvieran mujeres a su servicio, pero bajo la férula de la vigilancia escrupulosa del vecindario, de tal modo que, fuera cierto el rumor o no, su sola existencia tomaba inmediatamente cuerpo en forma de cartas al obispado y acusaciones de difícil refutación.³⁴

En otras ocasiones las sospechas eran levantadas por otros sacerdotes enemistados. El párroco de Valderrobres Gregorio Marcuello habla de su coadjutor que es el «payaso de los caciques, [...] está en su pueblo que lo ha visto criarse en una taberna, pasa el día en las plazas chismografiando y discutiendo de todo sin entender de nada expuesto a dar alguna escandalera que disguste al Prelado» Y sobre Peñarroya apunta que

El párroco, además de tener 66 años y una extremada obesidad, es muy indiferente; se ha hecho tan labrador y propietario que

no piensa más que en atesorar, en engañar la vida, olvidándose de la muerte, no asiste al confesonario, no predica, no enseña el catecismo, no hace más que celebrar. [...] Es un deshecho, entregado a los alcoholes, y lo que es peor, siempre metido en una casa con escándalo del pueblo del país, armándole ramadillas al párroco desprestigiándolo y desprestigiándose, y siempre día y noche en aquella casa que es de las principales y a ciencia y paciencia del marido que es acérrimo enemigo de cura. [...] La parroquia de Peñarroya tiene 1800 almas, aborrece al párroco, desprecia y censura al coadjutor, está perdida, sin fe y llena de pecados. Se ha llegado, según informes a bailar el cancan en cueros, y parodiar en cueros y con un incensario el baile. ¿Puede rebajarse más este pueblo? Está perdido por completo.³⁵

Pero poco después sería él mismo el objeto de los rumores de mantener relaciones con su criada:

Creo también mi digno superior que le hayan dicho a V. I. que sobre este asunto se habla mucho y mal de mí en este pueblo, pero desearía que V. I. creyera del más humilde de sus subordinados que no es cierto que se hable mucho y mal de mí en este pueblo, y completamente absurdo todo cuanto le hayan dicho contra la buena conducta de ambos. [...] Deduzco razonablemente que hoy por hoy no puedo despedir la sirvienta sin falta alguna de ella que motive su salida, porque no habiendo como no puede haber ninguna prueba que justifique las calumnias que contra mí hayan podido denunciar, al despedirla manifestaría evidentemente ser verdad ante el pueblo que hoy lo ignora lo que contra mí le hayan a V. I. denunciado, o como vulgarmente se dice, pronto dirían los denunciadores que «cierros son los toros».³⁶

En un pequeño apartado queremos detenernos, traído a colación de las acusaciones morales vertidas sobre los curas, y es el de los juicios peyorativos emitidos hacia las mujeres.³⁷ El asunto de la imagen diabólica de las mujeres esparcida por la Iglesia ha sido trabajado hasta la saciedad, pero quizá resulte de interés trasladar el foco al ámbito de la pequeña comunidad rural, donde la vecindad y la cercanía no eran óbice para aplicar juicios y desvelar culpas. Generalmente emitidos desde la autoridad, había sin embargo momentos en los que cierto trato a las mujeres se revelaban a los ojos de los fieles como excesos que no debían ser consentidos.

En primer lugar las mujeres son tildadas de débiles en la fe y, por tanto, más expuestas a la credulidad y al engaño. A Valdeltorno llegó un predicador en el verano de 1893 «cargado de crucifijos, con pretensiones de que echara las campanas a bando, exponer el Santísimo Sacramento para poner en el Altar no sé qué cosa, echándola de ser el hijo primogénito del Eterno Padre». El cura escribe con enfado que «la superstición de las gentes llega sobre todo de las mujeres, a creerlo con desprecio de la predicación santa de los

curas».³⁸ De nuevo apostasía y mujeres van unidas en la carta del cura de Épila, Agustín Picapeo, en febrero de 1899. Comenta que en 1899 pasaron por el lugar varios protestantes que «en dos casuchas cuevas reunieron curiosos en gran parte mujeres, y se despacharon a su gusto cantando himnos nestorianos, sacramentarios e iconómacos». Más tarde, «seducidos con varias mujeres, invadieron el atrio del templo con gran algazara, y uno de ellos penetró como dos pasos en la iglesia, apostrofando con grandes gritos «“que se baje Picapeo de ahí, el cura, el cura, que ya cansa y no aprovecha para predicar”». De la «turba» sólo distinguieron «que iban mujeres».³⁹

Pero este carácter crédulo tiene mucho que ver con la mala naturaleza de la mujer, como aparece en diversos testimonios de los que están apareciendo aquí. Quizá el caso más significativo de las muestras recogidas sea el de Villarroya del Campo. Existe un conflicto entre el cura y las tres hermandades locales por cierta cantidad de dinero que aquél reclama, llegando a disolver las cofradías y enconando el conflicto hasta el punto de escribir que «de estos zulús cualquier cosa se puede esperar, pues todos los curas que ha habido en esta parroquia desde hace cuarenta años todos han salido o a tiros, o apedreados o por enredos de estas acémilas». Se retrata víctima de los intentos de los perdidos del pueblo de sacarlo de allí, a pedradas o visitando al vicario en Zaragoza, y desmiente entre otras su acusación de que

yo en el púlpito he tratado muy mal a las mujeres y con palabras muy groseras». Pero esto es una solemne mentira, pues yo no he hecho otra cosa que reprender los vicios, pues debo decirle a V. que desgraciadamente tengo en la parroquia una mala mujer que además de ser una perdida, supe hace poco que me prostituía a la juventud, enseñándoles entre otras cosas a tener cópula sin concebir, y porque les manifesté el peligro (que todas lo conocían mejor que yo) y les dije formaran una asociación de padres de familia a cuya cabeza me pondría yo, armaron un tiberio infernal, diciendo que nada me importaba a mí eso, que era mentira y otras mil barbaridades indecentes y groseras. Todas las mujeres tienen una lengua infernal, y de lo muchísimo que les he predicado (sin fruto alguno) lo más gordo que les he dicho que las madres blasfemas no eran madres sino demonios que precipitaban a sus hijos en el camino de infierno.

Y cuando el mismo cura Manuel Tova trataba de darles una plática sobre los peligros de dejar solas a las hijas con los novios, sobre todo si ellos eran ricos y ellas pobres, pues podían llevar la deshonra a la familia, «armaron un escándalo superior y no me pegaron las madrastras que sus hijas estaban en esas condiciones porque no se atrevieron. Todos estos son mis pecados. No quieren que les predique nada, pues dicen que a mí nada me importa lo que

ellos hacen». Todo lo cual vendría a confirmar que todavía a estas alturas el anticlericalismo cabalga sobre diferentes vertientes conflictivas como, en este caso, el género.⁴⁰

CONCLUSIÓN

Hemos tratado de acercarnos al anticlericalismo de finales del siglo XIX, con cierta prevención metodológica, oteando desde lo alto un sucinto panorama histórico, y bajando al final al territorio del pequeño acontecimiento. El contexto de lo local, de la pequeña aldea o pueblo en el que la identidad comunitaria, sin ser un todo homogéneo, todavía no se ha estratificado en clases como ocurrirá en la nueva centuria, ofrece un marco privilegiado para captar la complejidad del fenómeno anticlerical. Acaso el interés de este enfoque casi de microscopio resida en la posibilidad de analizar las tensiones sobre las que se articula el propio conflicto anticlerical, desde disputas internas del clero, la cuestión del género, fricciones por el poder y la autoridad, las costumbres... Otros elementos quedan también más descubiertos, como las circunstancias previas que pueden explicar la acción de protesta, la articulación de los discursos sobre el orden social y la organización de la comunidad, o el modo en que la costumbre se convertía con facilidad en la cancha de disputa entre las fuerzas en juego. Y ello en un contexto general en el que los protagonistas todavía no habían roto con el universo simbólico y religioso al que estaban contestando.

Porque, en efecto, cabe decir que si los actores del enfrentamiento anticlerical operaban todavía en este final de siglo dentro del universo simbólico y representacional respetuoso con lo religioso, las acciones vistas aquí portaban una innegable carga política en el sentido más amplio del término, al hacerse partícipes en la gestión de la vida pública, los conflictos y tensiones propias del reparto y gestión del poder, y la configuración del orden social. Los conflictos desgranados pueden situarse dentro de ese epígrafe de anticlericalismo «tradicional», pero adornados con muchos matices de ese otro «contemporáneo», sobre todo en las tensiones entre las autoridades civiles y eclesiásticas por la gestión de recursos y la oficialización de momentos vitales. La pequeña historia podría ofrecernos, además, trayectorias personales de sacerdotes verdaderamente controvertidos en los destinos donde recalaron. ¿Surgía la protesta por su talante dominante y riguroso o más bien por lo susceptible del colectivo a cualquier infracción de la costumbre? Se ha visto cómo la respuesta no es sencilla, pues en la puesta en escena de la protesta múltiples líneas de tensión y enfrentamiento se entrecruzan. Precisamente en los datos aportados por el conflicto (los

protagonistas, las causas, los intereses soterrados, los mapas mentales de actuación...) estriba el carácter político y concreto de la cultura popular. Un enfoque que se sitúe a caballo entre la historia y la cultura puede contribuir a aportar nuevas luces sobre el tema. Probablemente aquí no se haya hecho únicamente sino colocar el celemin, poniendo tan sólo algún acento con mayor fuerza que otros. Si el celemin es tomado y encendido por otros para transitar por nuevas estancias de la casa, mejor que mejor.

NOTAS

1. Consultada fundamentalmente la correspondencia guardada en el Archivo Diocesano de Zaragoza, la idea inicial consistía en remontarse a la última década del siglo XIX para salvar el período comprendido por la obra de Pilar SALOMÓN, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, PUZ, 2002, aparecida mientras se empezaba a consultar esta documentación. Sin embargo encontramos un vacío documental en dicha década hasta los años finales de la misma, que es donde necesariamente se ubican la mayoría de los datos aportados. En todo caso advertimos que la correspondencia utilizada aquí no lo ha sido por Salomón en su obra.

2. Sobre la continuidad y coexistencia de viejas y nuevas formas de protesta social, Demetrio CASTRO, «Agitación y orden en la Restauración. ¿Fin del ciclo Revolucionario?», *Historia Social*, 5, 1989, pp. 37-49. También Julián CASANOVA, «Resistencias individuales, acciones colectivas: nuevas miradas a la protesta social agraria en la historia contemporánea de España», Eduardo GONZÁLEZ DE MOLINA (ed.), *La historia de Andalucía a debate I. Campesinos y jornaleros. Una revisión historiográfica*, Anthropos, Barcelona, 2000, pp. 289-301. Sobre esta premisa también trabaja Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español (1898-1923)*, Crítica, Barcelona, 1997. Pese a lo manoseado que ha sido con el paso de los años, todavía se mantiene vigente el artículo de Manuel PÉREZ LEDESMA y José ÁLVAREZ JUNCO, «Historia del movimiento obrero: ¿Una segunda ruptura?», *Revista de Occidente*, 12, 1982, pp. 19-41,

en el que se alentaba a incluir en los análisis de los movimientos sociales las formas de protesta carentes de una organización formal y aparentemente espontáneas.

3. Sobre la circularidad e interdependencia entre la cultura de las élites y popular, incidió Carlo GINZBURG en *El queso y los gusanos*, Atajos, Barcelona, 2000 (1.ª, 1976), Prefacio. También el debate entre Asa BRIGGS, Peter BURKE, Dai SMITH, Jeffrey RICHARDS, Stephen YEO, «¿Qué es la historia de la cultura popular?», *Historia Social* 10, 1991, pp. 151-162.

4. Sobre la religiosidad popular como vestigio de «primitivismo», Demetrio CASTRO, «La religiosidad popular en España. De la crisis del Antiguo Régimen a sociedad industrial. Algunas cuestiones para su estudio», en el mismo volumen, Jorge URÍA (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea. Doce estudios*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 31. Los testimonios de finales del siglo XIX y primeros años del siglo XX utilizaban el argumento también a la inversa, es decir, la práctica religiosa según los preceptos de la institución podía llevar el progreso moral y material a las comunidades, y su dejación comportaba la ruina y degeneración en las costumbres. Lucas Mallada escribe en 1890 que con el abandono de las prácticas religiosas que él observa en el pueblo español, «los caracteres se rebajan, la masa general se envilece en extremo, pierde en generosidad lo que adelanta en malicia, [...] se pervierten las conciencias y se aflojan hasta la disolución los sagrados vínculos del hogar», *Los males de la patria*, Alianza, Madrid,

1994, p. 190. Para Jacques Valdour, tras comprobar en su visita por tierras aragonesas el descenso de la práctica religiosa, «lo que se oculta en el fondo de todas las luchas sociales, querellas políticas e incluso guerras de razas, es un conflicto religioso: la irreductible oposición entre la religión del espíritu y del progreso traída por el Evangelio, y la religión de la materia y de los instintos inferiores, herencia del hombre de las cavernas. La regresión moral de este pueblo es enristecedora», *El obrero español (Aragón)*, DGA, Zaragoza, 1988, p. 131.

5. Pilar SALOMÓN, «La protesta anticlerical. La punta del iceberg», Pedro RÚJULA e Ignacio PEIRÓ (coords.), *La Historia Local en la España Contemporánea, L'Avenç*, Barcelona, 1999, pp. 485-500. Y algún tiempo después, «Conflictividad e identidad anticlerical en el Somontano barbastrense del primer tercio del siglo XX», Carmen FRÍAS y Miguel Ángel RUIZ CARNICER (coords.), *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2001, pp. 317-332.

6. Con facilidad se desliza aquí el concepto de economía moral, todavía tan atractivo y útil para los estudios que se acercan de algún modo al comportamiento «cultural» de las clases populares. Las prevenciones ante la esgrima del concepto son justificadas, y el propio Thompson avisó de que sus aplicaciones en otros contextos que en el de la Inglaterra del XVIII son problemáticas y muchas veces abusivas. Pero tampoco creemos que el concepto esté «apestado» como para huir de él con desazón, siempre que se mantenga fidelidad al trabajo sobre algunas variables como la noción legitimadora de la multitud, la correlación de fuerzas entre pueblo y élites, o la flexibilidad dinámica entre lo tradicional y lo novedoso. En este caso el concepto puede servir de referente para ahondar en la participación que en torno a lo sagrado realizaban las clases populares, a través de la costumbre y la protesta. E. P. THOMPSON, *Costumbres en Común, Crítica*, Barcelona, 1995, capítulos de *La economía «moral» de la multitud y La economía moral revisada*, pp. 213-394.

7. Así lo reconoce Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA al dejar claro que lo anticlerical no identifica tipos de protesta (popular y elitista, de derecha o izquierda, rural y urbano...) con grupos sociales particulares, sino que desborda y complejiza los límites de éstos, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, CSIC, Madrid, 1998, p. 326. La atención hacia estas aportaciones también en otros estudios sobre la violencia anticlerical durante la guerra civil, como Ester CASANOVA y José Luis LEDESMA, *L'Église cible de la violence en révolution: le sacré et le politique dans l'anticléricalisme pendant la guerre civile espagnole (1936-1939)*, Bryan SAMBERG (ed.), Presses Universitaires de Rennes, en prensa.

8. Jérôme MINTZ lo expresó de este modo en su acercamiento al Casas Viejas de los años treinta: «En los pueblos pequeños la sombra de la Iglesia llegaba a todas las casas. Los ritos y doctrinas católicas penetraban en la vida cotidiana: el saludo diario (¡Vaya con Dios!), el calendario, las misas y una mirada de costumbres sociales ofrecían homenaje a Dios, la Iglesia y el cura. La Iglesia controlaba la educación, establecía las normas de conciencia y de conducta, ordenaba los ritos y archivaba las partidas de nacimiento, los certificados de boda y de defunción. La asistencia a misa y la actitud frente a la Iglesia señalaban alianzas de clase social e indicaban el grado de conformidad social». Los anarquistas de Casas Viejas, Diputación de Granada, 1999, pp. 112-113. En esa línea Manuel DELGADO afirma que el fin de los motivos anticlericales «no era cambiar este o aquel aspecto de la organización social, política o económica vigente, sino el núcleo duro y más duradero del que partían las instrucciones sobre qué y cómo actuar, decir y pensar, los códigos y las gramáticas», por cuyo motivo el análisis de lo anticlerical debe hacerse en clave cultural o simbólica. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 31.

9. Francisco Javier SÁEZ GUALLAR «La perspectiva etnográfica en la historia local», Pedro RÚJULA e Ignacio

PEIRÓ (coords.), *La historia local...* (op. cit.), pp. 466-481. En la dirección de este peligro conceptual, existe una idea que asimila lo «tradicional» a lo «puro», lo incontaminado, lo natural e incluso lo esencial de un grupo humano en un medio determinado. Sobre las mistificaciones literarias del mundo rural y las melancólicas evocaciones pastoriles sobre su pérdida, escribe Raymond WILLIAMS en *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires, 2001 (1.ª, 1973).

10. Como indica Peter Burke, ideas como la de hegemonía, utilizadas por los historiadores de las mentalidades, ofrecen el problema de la explicación del cambio. Habría que moverse más bien en la idea del sistema de creencias, «un círculo de pensamiento en el que cada parte apoya a las demás a la vez que se apoya en ellas, haciendo todo el sistema impermeable a la falsación», o lo que es lo mismo, siempre verdadero para sus moradores, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 1999, p. 222.

11. Julio CARO BAROJA, *Introducción a una Historia Contemporánea del Anticlericalismo Español*, Istmo, Madrid, 1980.

12. Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. Un acercamiento al anticlericalismo como movimiento social, en Julio DE LA CUEVA MERINO, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, n.º 27 (1997), pp. 101-125.

13. Las diferencias en Carlos GIL ANDRÉS, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja 1890-1936)*, PUZ, 2000, p. 333, donde además desarrolla brillantemente el caso riojano. Sobre la tradición anticlerical en la Edad Moderna Peter BURKE, por citar uno de los importantes, busca las huellas en lo carnavalesco y otras manifestaciones de cultura popular. *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid. Manuel DELGADO cree, sin embargo, que dentro de ese marco general de modernización y de ruptura con las tradiciones que pudieran considerarse naturales, «en el plano ideológico no

existió de hecho un anticlericalismo popular», *Luces iconoclastas...* (op. cit.), p. 87. En su afirmación utiliza «popular» en su acepción más sociológica, mientras que DE LA CUEVA no tiene problema en hablar de ello al mencionarlo, sobre todo, como un marco de referencia cultural capaz de impulsar a la acción de protesta, «Movilización política...» (op. cit.), p. 121.

14. Sobre el concepto de «secularización» y su devenir historiográfico, ver la introducción de Pilar SALOMÓN en su obra *Anticlericalismo en Aragón...* (op. cit.), pp. 11 y ss.; Gregorio ALONSO, «La secularización de las sociedades europeas», *Historia Social* 46 (2003), pp. 137-158, y José CASANOVA, «España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado», *Historia Social*, 35 (1999), pp. 135-152. También insiste en la existencia de una larga tradición anticlerical, en la que las formas de protesta moderna encontrarían motivos y formas de manifestar el descontento, Roberto FANDIÑO, *Logroño, 1936. «La quema de conventos, mitos y realidades de un suceso anticlerical»*, en *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, en <http://hispanianova.rediris.es/>.

15. La cita de Adrian SHUBERT en *Historia social de España (1800-1990)*, Nerea, Madrid, p. 212.

16. Manuel PÉREZ LEDESMA, *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 134-141. Sobre el ambiente de política competitiva tras el Desastre, Manuel SUÁREZ CORTINA, *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismismo en la Restauración*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 183 y ss. No entramos en la bibliografía sobre la Semana Trágica, pero acaso mencionamos tres obras importantes por la evolución interpretativa que ofrecen: la obra de J. C. ULLMAN quiso ahondar en las causas de los incendios y las exhumaciones, centrandó el discurso en el peso que los factores sociopolíticos tuvieron en la acción colectiva de la clase obrera, *La Semana Trágica*, Barcelona, 1973. Para otros la clave de los motines estuvo en la capacidad movilizadora de lerrouxistas y anarquistas. Pese a las valiosas aportaciones de Ullman, hoy parece claro que ni la

adscripción a la clase ni lo incendiario del discurso populista de Lerroux pueden explicar cómo los protagonistas pasaron del malestar a la calle. Al respecto señala Álvarez Junco que el anticlericalismo era ante todo «una constante cultural, común a republicanos, socialistas y anarquistas, que trascendía con mucho a la influencia y capacidad creativa de Alejandro Lerroux», que se habría limitado a utilizar esas tradiciones culturales preexistentes, a través de ritos, fiestas y reuniones cívicas, en el proceso de creación del nuevo sujeto político que habían de engrosar las masas trabajadoras, El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista, Alianza, Madrid, 1990, p. 414. Temma Kaplan analizó por su parte la cuestión desde el terreno de las creencias y manifestaciones populares, concibiendo la rebelión como parte de un largo aprendizaje colectivo, Temma KAPLAN, Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso (1888-1939), Península, Barcelona, 2003 (1.ª, 1992), pp. 158 y ss.

17. Un grupo en comisión expuso ante el alcalde que no querían al cura Picapeo como cura de almas, y que no acudirían a ningún acto religioso en el que aquél tomase parte. Mientras, el grupo se fue engrosando hasta ser «todo el pueblo» el que estaba plantado en la calle, prorrumpiendo en frases hostiles cuando el cura salió de la iglesia de camino a su casa. Diario de Avisos de Zaragoza, 16-8-1892 y El País, 18-8-1892.

18. Heraldo de Aragón, 1-10-1901 y El Clamor Zaragozano, 3-10-1901. El obispo autorizaría después el uso de esa música en los oficios religiosos, lo cual provocó el año siguiente nueva diatriba por este motivo en el vecino pueblo de Brea, en 1902. Varios vecinos amenazan con no celebrar la fiesta de San Blas si el cura no accede a que toque la música de viento en la misa y la procesión. Explica su negativa diciendo que la ejecución con instrumentos «impropios» resulta «ridícula», se produce «desorden e indevoción», y porque los fieles padecen el «escándalo» de ver convertido en espectáculo la misa. Archivo Diocesano de Zaragoza, (en adelante ADZ), Caja 3222.

19. ADZ, Caja 3201. Numerosos estudios han analizado el ritual de inversión del orden cotidiano en la fiesta, acentuado en el Carnaval, donde la iglesia oficial participa sólo marginalmente en la ceremonia: Josefina ROMA RIU, Aragón y el carnaval, Guara, Zaragoza, 1980. La referencia sigue siendo Mijail BAJTIN, La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, Alianza, Madrid, 1999 (1.ª, 1987), p. 264.

20. Sin saber las causas de este acto, el escándalo hubo de ser mayúsculo según se desprende de la carta, pues, dice el párroco, «protesté indignado, diciendo que hiciesen favor de salir de la Iglesia aquellos cafres que habían ido a insultar a Jesús Sacramentado, y hacer escarnio de las benditas ánimas del purgatorio», ADZ, Caja 3220.

21. ADZ, Caja 3201. Propone al obispo que, para «corregir ambas cosas sin exposición del párroco», sea él quien prohíba conducir los cadáveres, descubiertos o cubiertos, a la iglesia y que ordene que los muertos de las cuevas los lleven hasta la entrada del pueblo. El otro caso en ADZ, Caja 3222.

22. Un recurso habitual para excusarse era cargar las tintas sobre los acusadores y su vida desordenada: es «hombre sin fe [...], hombre sin religión [...], hombre que después de varias pruebas para atraerlo al buen camino se ha negado a cumplir con los preceptos de la Iglesia», ADZ, Caja 3211. Casos similares en Armillas en 1898, donde el cura protestaba por el gasto que los cofrades hacían en la comida anual, una comida cuyo rastro puede seguirse hasta 1772, en que el obispo decreta prohibir la comida bajo pena de excomuniación (ADZ, Caja 3220), o en Escatrón, donde en 1899 una ronda interrumpía la Aurora del Rosario (ADZ, Caja 3201). En el mismo año en Villarroya del Campo el párroco deshizo tres cofradías por cuestiones similares (ADZ, Caja 3201).

23. Demetrio CASTRO ALFÍN, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), Cultura y movilización en la España contemporánea, Alianza, Madrid, 1997, pp. 69-97.

24. ADZ, Caja 3220.

25. ADZ, Caja 3201.

26. Datos sobre la heterogénea formación del clero en William CALLAHAN, *La iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona, 2002

27. Sobre el carácter político de la cultura popular, John STOREY, *Teoría cultural y cultura popular*, Octaedro, Barcelona, 2002, sobre todo en las páginas dedicadas a la definición de cultura popular desde el enfoque neogramsciano, que acentúa el carácter político del término, pp. 26-29.

28. Ciertamente que no mostraba excesiva simpatía por este alcalde: habla con acritud de su «felonía», de su «soberbia luciferiana», de que sus palabras son «todo sofismas», «zalamerías e hipocresías». Tampoco el juez, abogado y procurador, con quienes habló Vivache previamente al juicio, y que acordaron intentar procesarlo «como hombre sin conciencia y sin honor» por negarse a entregar una documentación.

29. Pese a ello, recomienda «grande y esquisita prudencia» en los actos de Semana Santa, ADZ, Caja 3201. Sacar a la calle funciones religiosas era considerado por los sectores anticlericales, sobre todo republicanos y obreros, como una provocación. En Farlete el cura fue por este motivo amenazado en 1902 por el secretario y el teniente alcalde del ayuntamiento, ADZ, Caja 3222.

30. ADZ, Caja 3210. Abundan los casos de este tipo, donde el aparente conflicto por la costumbre da paso a tensiones soterradas por la primacía simbólica, social y política con lo civil, y por el uso y gestión de ciertos recursos materiales. En Aguaviva los vecinos declararon guerra sin cuartel al cura por la gestión de un molino de aceite que venía poseyendo la Iglesia desde 1726. Según dice el cura, «vociferan por calles y plazas» que el molino «fue erigido por la caridad de todos los vecinos, y que por lo tanto el cura, ni la Iglesia» tenían potestad sobre él, y quieren que sea vendido al ayuntamiento, ADZ, Caja 3220.

31. Las campanas en el rural español regían los tiempos de los habitantes de los pueblos, y a veces hasta

podían hacer notar diferencias de clase, como indica la copla de Magallón:

Quando se mueren los ricos
tocan mucho las campanas,
cuando se mueren los pobres,
poquico y de mala gana

Cit. en Luis Miguel BAJÉN y Mario GROS, *La tradición oral en el Moncayo*, Prames, Zaragoza, 1998, p. 80. En algunos lugares son objeto de «descolgamientos» imaginarios para adornar caballerías de la fiesta popular, Mijail BAJTIN, *La cultura popular...* (op. cit.), pp. 192-193. Los conflictos en torno a este potente y eficaz emisor de mensajes estaban a la orden del día. En Illueca, el alcalde quiere usar en 1890 la campana para llamar a capítulo municipal, pero el párroco Picapeo no lo considera «motivo suficiente ni contado entre aquellos para los que la Iglesia autoriza o admite el uso de sus campanas», esto es, «tocar a somatén o arrebato para la defensa de un peligro común», ADZ, Caja 3211.

32. Recientemente se ha analizado el conflicto en torno a lo religioso desde una perspectiva cultural y comparada en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, 2003.

33. Gregorio GARCÉS TIL, *Cancionero popular de Alto Aragón*, Instituto de Estudios Altoaragoneses y DGA, Huesca, 1999, p. 756.

34. Por ejemplo en Luceni donde «mosén Felipe toca a misa a las diez y rosario no dice ningún día, eso es vergonzoso, todo por el juego, y porque se junta con malas compañías que es el veterinario y no sale de casa de médico del pueblo», ADZ, Caja 3201. En 1889 se suicidó el cura de Mainar, quizá atormentado «por la impresión que debió causarle el saber que el rumor sobre el estado de la doméstica coincidía con el que surgió después de haber sido reconvenido en Santa Visita...», ADZ, Caja 3209. Acusaciones similares en Veguillas del Cuervo en 1898 (ADZ, Caja 3220).

35. ADZ, Caja 3201.

36. ADZ, Caja 3222. Aunque desde luego es muy difícil distinguir la acusación con respaldo popular de la

delación individual y motivada por rencillas personales. En El Collado se firmó un escrito en 1899 defendiendo al cura de las acusaciones de desatender sus obligaciones por la mayoría del pueblo, desprestigiando para ello al que supuestamente había escrito al vicario. Sin embargo es preciso tomar nuevamente distancia ante la posibilidad de que las acusaciones fuesen ciertas y los vecinos de una pequeña aldea firmasen el escrito engañados o coaccionados.

37. Hemos trabajado el papel de las mujeres en la protesta social finisecular, desarrollando además el juego de imágenes construido en torno a la mujer que sale a la calle, en «Amotinadas. Las mujeres en la protesta popular de la provincia de Zaragoza a finales del siglo XIX», *Ayer*, n.º 47 (2002), pp. 185-207.

38. ADZ, Caja 3210.

39. ADZ, Caja 3220. Parece ser que varias predicadoras protestantes hicieron algunos adeptos y exasperaron los nervios de algunos curas en

Rueda de Jalón, Épila y Lumpiaque. El cura de este último lugar siento alivio porque tan sólo fueran «algunas mujeres» a oír a los «infelices y desgraciados protestantes».

40. ADZ, Caja 3201. Hubo otro escándalo en Sástago cuando el cura, según su versión, llamó la atención en la iglesia a una mujer con pañuelo a la cabeza y una niña de unos cinco años «que estaba jugando con ella, como si hubiera estado en la calle», marchándose con malas formas e insultos. Según la versión del marido de la mujer, ésta estaba rezando por la mañana en la iglesia y la cogió por detrás el cura, diciéndole «fuera de aquí, que no es V. digna de permanecer en la iglesia», causando honda impresión en la mujer, y advierte que de no poner remedio «le aseguro que muchos fieles dejaremos de asistir a los actos religiosos», ADZ, Caja 3201. En efecto, el año anterior, 1899, había protagonizado una reyerta con el sacristán en la iglesia que llegó hasta las columnas de la prensa zaragozana, *Diario de Avisos de Zaragoza*, 4-1-1899.