

# *La Guerra Civil española como guerra de religión\**

Mary Vincent  
University of Sheffield

Fecha de aceptación definitiva: septiembre de 2007

**Resumen:** El mundo occidental de comienzos del siglo XXI se encuentra incómodo con la violencia religiosa, que se entiende como anacrónica o fanática. Sin embargo, el conflicto religioso fue una parte determinante de la Guerra Civil española. Este artículo sostiene, a la vez, que la violencia es fundamental para la idea de Cruzada y que en España surgió espontáneamente una guerra de religión tras el 18 de julio. Los procesos de guerra santa y el ataque anticlerical ocurrieron simultáneamente y, en algunos aspectos, de modo simbiótico. La guerra de religión debería por ello situarse en lo que llamamos la experiencia vivida: la Cruzada Nacional estuvo sostenida por sentimientos religiosos íntimos y personales. De ahí que un componente crucial de la Cruzada fuera el resurgir religioso, una experiencia transformadora que creó una dinámica paralela a la del fascismo. Y, al igual que la dinámica fascista, la Cruzada fue ahogada por el peso de la Iglesia católica y del Estado, que la pusieron finalmente bajo control oficial.

**Palabras clave:** violencia religiosa, cruzada, Guerra Civil española, guerra de religión, anticlericalismo, Iglesia Católica.

**Abstract:** The early twenty-first West is uncomfortable with religious violence, explaining it as anachronism or 'fanaticism'. Yet, religious conflict was a determining part of the Spanish Civil War. This article argues both that violence is fundamental to the idea of crusade and that a war of religion erupted spontaneously after 18 July. The processes of holy war and anticlerical onslaught occurred simultaneously and, in some ways, symbiotically. The war of religion should thus be located within lived experience: the Nationalist Crusade was underpinned by intimate and personal religious feelings. A crucial component of the Crusade was thus religious revival, a transformative experience that created a parallel dynamic to fascism. And, like the fascist dynamic, the Crusade was suffocated by combined weight of church and state that brought it under official control.

**Key words:** religious violence, crusade, Spanish Civil war, war of religion, anticlericalism, Catholic Church.

---

\* Traducción de Luis Arias González.

## *Introducción*

La idea de guerra de religión no es algo que nos ataña a comienzos del siglo XXI. El término se asocia más bien con periodos históricos concretos, especialmente con los de las Cruzadas, la Reforma y la Contrarreforma, y éstos a su vez proporcionan muchas de las típicas imágenes que tenemos sobre la guerra de religión, incluyendo, entre ellas, condenación, martirio, éxtasis y fanatismo. La conocida historiografía de la modernización, la secularización y la democratización nos lleva a interpretar las luchas religiosas como un anacronismo en el mundo actual; así, la condenación se recubre de crueldad y el éxtasis de locura, y la coincidencia entre fanatismo y barbarie nos parece siempre al menos implícita. Tales estereotipos hacen muy poca justicia a la complejidad del propio periodo histórico y al complejo fenómeno de la violencia religiosa, aunque sirvan para reforzar la distancia que parece haber entre un secular y racional «nosotros» y un creyente —y crédulo— «ellos».

Así están las cosas, incluso, después de que los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 (Nueva York), del 11 de marzo de 2004 (Madrid) y del 7 de julio de 2005 (Londres) contribuyeran a que la idea de la violencia religiosa tuviera una mayor resonancia en Occidente. Un temor hacia la violencia de origen religioso —o, al menos hacia los que la practican— invade ahora todas las noticias y los medios de comunicación occidentales, pero ni siquiera todo esto ha conseguido que la violencia religiosa sea comprendida mejor en las sociedades seculares. Hoy, en Occidente, la religión se entiende como un asunto privado que incumbe sólo a la conciencia individual de cada uno. En una sociedad plural, la religión no puede ser causa de conflictos, al existir sólo en la esfera privada, donde la libertad de conciencia es primordial. Las raíces políticas de la violencia religiosa son, por lo tanto, negadas, mientras que su fanatismo es subrayado (GREENGRASS, 2007). Así que la imagen que los medios de comunicación presentan de principios islámicos como el martirio —con su carga de exotismo correspondiente— fomentan aún más la profunda oposición entre fundamentalismo y democracia.

Similares imágenes abundan en el material propagandístico, que crearon los simpatizantes de la España republicana, tras el estallido de la Guerra Civil. La Iglesia española fue descrita como oscurantista y represiva, un remanente feudal cuya crueldad y codicia eran herencias de la Inquisición, creada en los tiempos en que «una España, hambrienta, suicida y fanática se dedicaba a rezar mientras Europa trabajaba». La violencia anticlerical de los partidarios de la República era una simple reacción, la respuesta instintiva de un pueblo oprimido cuyos «clérigos fueron obligados a salir en defensa de este fascismo con las armas en la mano» (JELLINEK, 1938, pp. 42-53, en pp. 45 y 53). Las mismas imágenes y asociaciones inquisitoriales se encuentran en algunas historias generales de la Guerra Civil

(por ejemplo, BEEVOR, 2006, pp. 4-5, 23 y 82-83); aunque la mayoría aún concede poca importancia a la religión, hablando de la Iglesia sólo en determinados puntos en una historia de la Guerra Civil interpretada como lucha moral entre dos bloques socio-políticos antitéticos (PRESTON, 1986, 1996, 2006).

Entender la Guerra Civil española como una guerra de religión no es una tarea fácil. Aunque fue un conflicto religioso, no fue sólo específicamente cristiano, sino también un hecho plenamente moderno, una guerra total, mecanizada, propia del siglo XX, y en la que se luchaba para determinar el futuro de España. Lejos de ser un anacronismo, el conflicto religioso fue una parte fundamental de la Guerra Civil; por un lado se pretendían determinar las creencias religiosas y morales (o al menos, su comportamiento externo), y por otro fue un componente crucial para definir el futuro de España. Entendida de esta manera, la religión se convierte en parte del entramado del conflicto civil, una faceta reconocida en las guerras civiles, incluso en la época contemporánea. Sin embargo, mientras el componente religioso se percibe en conflictos tan dispares entre sí como la Guerra Civil americana (1861-1865) y la implosión de Yugoslavia en la década de 1990, sólo en algunos casos ha llegado a ser una fuente importante de división. En relación al siglo XX, el protagonismo de la religión ha sido contrarrestado por el del ateísmo y/o el del anticlericalismo; la pugna entre distintas religiones no fue tan señalada como lo había sido en la Guerra Civil inglesa o en la de Secesión americana (MILLER, STOUT y WILSON, 1998, pp. 385-407). El anticlericalismo ayudó a definir también las luchas posrevolucionarias de México y Rusia, pero incluso en México la violencia contra la religión fue menor y no tan mortífera como la que asoló España en 1936. A fin de explicar tanto la relevancia de la religión en la Guerra Civil, como la exagerada posición que ocupó en el conflicto español, este artículo comenzará por examinar los rasgos que definen la Guerra Civil española como una guerra de religión o, por usar el lenguaje de los tiempos, una «guerra santa».

### *La guerra santa*

Las apelaciones teológicas a la «guerra santa» fueron hechas, primeramente, por los apologistas del bando nacional que, de esta forma, buscaban justificar el Golpe de Estado militar contra la República, con las enseñanzas de Santo Tomás sobre el tiranicidio, entendido éste, como el derrocamiento necesario de un sistema opresor (D'ENTRÈVES, 1959; MENÉNDEZ-REIGADA, 1937). Tal justificación fue rebatida por otras interpretaciones teológicas católicas —la más señalada y conocida, la de Jacques Maritain—, pero la pretensión inicial en cualquier caso era justificar la Guerra, hacer de ella una rebelión lícita. Las afirmaciones teológicas sobre «guerra justa» y «guerra santa» son a menudo omitidas, lo que puede explicar, en parte, por qué Maritain se esforzaba en rechazar la noción de que en

los tiempos actuales una guerra pudiera ser santa: «justa o injusta, contra un poder extranjero o contra civiles, en la actualidad una guerra debe ser considerada necesariamente, lo que es de por sí y por su propia esencia, algo puramente profano y secular, nunca algo sagrado» (MARITAIN, 1937; DOERING, 1982). «Guerra justa» es un término preciso, perteneciente tanto al cristianismo como al pensamiento secular y, de algún modo, es algo verificable. Creer en una causa justa es esencial siempre, sobre todo cuando la guerra es vista como un crimen y debe resistirse a los agresores; tanto los filósofos como los políticos siempre han querido distinguir entre guerras justas e injustas (WALZER, 1992). Pero, como Maritain reconoció, la confusión entre guerra y Cruzada, entre guerra justa y guerra santa, no es un simple desliz. Hay un punto en el que la creencia en una causa justa —particularmente si esto induce a una insistencia en la eliminación de un enemigo diabólico o, hablando en términos militares, en la rendición incondicional— viene a ser algo muy similar a la idea de Cruzada. De ahí la alusión de Eisenhower a «una Cruzada en Europa» durante una guerra cuya causa —si no su desarrollo— personifica la idea de «guerra justa» (WALZER, 1992, pp. 113-114).

Para Michael Walzer, al igual que para Jacques Maritain, no hay posibilidad de «guerra santa». Walzer sostiene que es «el equivalente internacional de una persecución religiosa», que busca la «conversión en masa» más que la defensa o la restitución de posibles injusticias. Esto supone un poderoso argumento moral, aunque suscite la cuestión de por qué el lenguaje de la religión ha impregnado el de la guerra con tanta frecuencia. Una causa moral indiscutible —ya sea la lucha internacional para destruir el nazismo o la lucha para abolir la esclavitud en los Estados Unidos de América— siempre se ha apoyado en la idea de Cruzada. La razón suprema de la lucha *cristiana* contra el nazismo *pagano* fue ampliamente examinada por las potencias aliadas durante la Segunda Guerra Mundial. En la década de 1860, muchos protestantes del Norte insistieron en que la Guerra Civil americana tenía un significado universal, percibiéndola como la última de las luchas de todos los tiempos entre el Bien y el Mal, Cristo y el Anticristo (MOORHEAD, 1978, pp. 35-41 y 53-56). Incluso aquellas guerras que no se caracterizan por una poderosa causa moral pueden ser percibidas como santas. De algún modo, al menos para los creyentes, «todas las guerras son guerras de religión» (BECKER, 1998, p. 7), claramente en la noción de la lucha justa que comparten las creencias religiosas y las ideologías seculares.

No obstante, la noción cristiana de guerra santa es característica al centrarse en las cualidades redentoras del sufrimiento, en particular en la Pasión de Cristo, y su representación —una imitación en la que los fieles y la divinidad coinciden—. La visión de la Primera Guerra Mundial como una «guerra santa» depende así de las ideas de sacrificio y sufrimiento cristiano, con una recreación de la

Pasión de Cristo, interpretada con los cuerpos de los soldados y los campos de batalla sacralizados por las cruces (BECKER, 1998; SAUNDERS, 2003; WINTER, 1995). En el caso de Francia durante la Gran Guerra, Annette Becker sostiene que la «guerra santa» cristiana se centra en la muerte, hecho incontestable de la guerra. Ciertamente, centrar la atención sobre la muerte, el sacrificio y la entrega resulta siempre algo muy apropiado para unir a soldados y civiles en un conflicto de los llamados de «guerra total», donde los que no luchan directamente también pueden verse afectados por la muerte. Así, la noción de violencia religiosa queda curiosamente enmascarada por esta otra imagen de «guerra santa». Los combatientes son a la vez víctimas y verdugos; para ellos la realidad central de la guerra no es la muerte, sino el hecho de matar (BOURKE, 1999).

Tal énfasis sobre la violencia no es ajeno a las ideas cristianas de la guerra santa, aunque esto haya sido algo minusvalorado recientemente en el ámbito académico. Los actos violentos son fundamentales para la idea de Cruzada, que es, en sí misma, una constante en la idea de guerra cristiana. Tal interpretación de guerra santa se desarrolló rápidamente durante la Guerra Civil española. Articulada oficialmente en las cartas pastorales del obispo Plá y Deniel, en septiembre de 1936, y del Cardenal Gomá y Tomás, en noviembre de 1936 y julio del 37. La coincidencia inicial en torno a la idea de causa justa pronto dio paso a un planteamiento más descarnado de la de Cruzada. Indudablemente ambos prelados estaban muy influidos por la violencia anticlerical que estalló en la España republicana tras el golpe militar. Tal y como ellos sostenían, una Iglesia perseguida reaccionaba, al fin, ante el ataque antirreligioso que había comenzado con las iniciativas secularizadoras de la Constitución de 1931 y que luego había adquirido formas violentas de manera progresiva a partir de 1934, alcanzando su culminación en las masacres de 1936. Ésta es la interpretación que se ha aceptado desde entonces por algunos historiadores de la Iglesia (CÁRCEL ORTÍ, 1990) y que se ha visto reanimada últimamente con las beatificaciones de los mártires de la Guerra Civil, un proceso que comenzó en 1987 y continúa hasta nuestros días. El 25 de octubre de 1987, 489 mártires de la Guerra Civil fueron beatificados en Roma, la mayor beatificación colectiva en la historia de la Iglesia católica<sup>1</sup>.

No obstante, la «guerra santa» no fue simplemente una respuesta a la provocación republicana, ni la actuación de la Iglesia en la Guerra Civil se limitó a ser sólo defensiva. El 18 de julio de 1936 no había posibilidad ninguna de que la Iglesia permaneciera neutral y, mucho menos, que se aliara con la izquierda. La inmediata y espontánea adhesión de los católicos al golpe militar puede constatarse en las bases (VINCENT, 1996, pp. 246-249; UGARTE TELLERÍA, 1998) y esto apoya la idea de que la guerra de religión surgió espontáneamente y de forma

---

<sup>1</sup> <http://www.conferenciaepiscopal.es/santos/martires.htm>, consultado el 30 de noviembre del 2007.

inmediata al golpe de Estado, que supuso el arranque de la Guerra Civil española. Sin embargo, el rasgo más señalado de esta guerra de religión fue la violencia anticlerical que surgió de modo inmediato tras el golpe (CUEVA, 1998a y 2000; VINCENT, 2005). Por lo tanto, los procesos de «guerra santa» y ataque anticlerical ocurrieron a la vez y en algunos casos de forma simbiótica. Ambos están interconectados, aunque esto no significa que la Cruzada fuera simplemente una respuesta a la violencia anticlerical. No obstante, sin duda, la muerte de 6.832 sacerdotes, frailes, seminaristas y —en mucha menor medida— monjas, sirvió de justificación inmediata para luchar contra el enemigo apóstata (MONTERO MORENO, 1961, pp. 758-768; CÁRCEL ORTÍ, 1990, pp. 234-246). Éstos asesinados son verdaderos mártires cristianos y no sólo personas que sacrificaron sus vidas por una causa justa (cf. BECKER, 1998, pp. 126-128 y 131).

Los religiosos proporcionaron así las víctimas cuyo sufrimiento justificaba la Cruzada. Las consecuencias de la violencia anticlerical sirvieron para confirmar a la Iglesia española que sus peores temores se habían materializado; los asesinatos y los incendios dieron pábulo a la idea de que el cristianismo estaba siendo atacado en España. Aunque la Iglesia no había estado directamente involucrada en el golpe, su asociación con la derecha política fue tan profunda, que asumió enseguida su colaboración en el mismo. La Iglesia era el objetivo por antonomasia de la violencia revolucionaria y sus manifestaciones dejaron perfectamente claro que el objeto del ataque era la religión católica —confundida desde siempre con el cristianismo en España— más que la Iglesia institucional. Algunos investigadores han defendido que la ira anticlerical se desataba sobre una institución corrupta: la gente se reía de los cuerpos exhumados de las monjas porque revelaban la putrefacción oculta en la Iglesia y no era una burla dirigida hacia los cadáveres o a las monjas en sí mismas (LINCOLN, 1985, p. 258). No sólo es imposible demostrar tal interpretación, sino que las formas de violencia religiosa empleadas durante el «verano caliente» del 36, también nos sugieren lo contrario (DELGADO, 1997; 2001; CUEVA, 1998b; VINCENT, 2005).

En este combate contra el poder sentimental de la religión, eran frecuentes las pesquisas milicianas a la búsqueda de objetos religiosos en los hogares, como medallas, misales, estampas, recordatorios, etc. En Junquera (Málaga), todo lo requisado se quemó en la plaza mayor<sup>2</sup>. Igualmente, los santuarios locales y las imágenes patronales —que teóricamente deberían haber estado más protegidas por la devoción de que siempre gozaron— fueron objeto de ataque (MADDOX, 1995, p. 132; DELGADO RUIZ, 1997, pp. 167-169). En Lorca (Murcia), según el informe oficial que se hizo en la posguerra, cada santuario del término fue atacado y saqueado<sup>3</sup>. El

<sup>2</sup> «Red Domination of Spain». Legajo 1066, caja 1, 198-90. AHN CG.

<sup>3</sup> «Carta del Alcalde». 29-I-1943, legajo 1066, caja 1. AHN CG.

anticlericalismo provocó una trasgresión carnavalesca de todas las fórmulas sagradas mediante la ridiculación y la violencia. La mofa sexual y la humillación se dieron con la misma frecuencia que la tortura, de la cual, a menudo, formó parte intrínseca. Aparecieron cadáveres de sacerdotes sin ojos, sin lenguas o sin testículos. Las mutilaciones eran llamativas: un sacerdote valenciano perdió su lengua al ser obligado por sus torturadores a que revelase los pecados de la alcaldesa y la fascinación por la sexualidad clerical se puso de manifiesto en la mutilación de los genitales. En Murcia, el cuerpo de un párroco fue «mutilado vergonzosamente», arrastrado por la ciudad y finalmente colgado de la torre del reloj de su propia iglesia donde ardió con el resto del edificio<sup>4</sup>.

Esta era una violencia pública, exhibida de forma significativa en calles y plazas de la España rural y urbana. Su mayor interés era provocar una fuerte impresión, especialmente, con el desenterramiento de los cadáveres y la destrucción de los santuarios patronales (LINCOLN, 1985, pp. 249-254; MADDOX, 1995, pp. 132-137); todo tenía una clara intención exhibicionista. Las parodias carnavalescas, que caracterizó mucha de la violencia anticlerical de 1936, ridicularon las formas públicas de la práctica católica, particularmente las procesiones y la veneración de imágenes. Muchas imágenes fueron fusiladas; a otras se les sacaron los ojos, se hicieron procesiones con imágenes mutiladas por las mismas calles donde discurrían las procesiones tradicionales o bien se hicieron parodias. En Montizón (Jaén), sacaron los ojos a las estatuas de Cristo y de la Virgen, antes de llevarlas en procesión por todas las tabernas del lugar (MONTERO, 1961, p. 652).

La violencia anticlerical se dirigía contra los fundamentos escatológicos de la religión, demostrando a la vez a los católicos que España era apóstata: la anti-España era en realidad el anticristo. La división entre españoles se reforzó y remarcó aún más: la violencia religiosa excluyó cualquier posibilidad de que el cristianismo —e incluso el pensamiento cristiano— actuaran como un elemento de unidad. La prevalencia de la violencia antirreligiosa durante el proceso revolucionario espontáneo, que caracterizó los seis primeros meses de Guerra en la zona republicana, significó que la Iglesia no fue la única protagonista en una guerra de religión. Pero la Iglesia fue mucho más experta que sus adversarios en darle significado a esta «guerra santa». Dos mil años de historia cristiana hacían imposible presentar los acontecimientos como unos simples sucesos: aquellos se entendían en un marco escatológico que atribuía una intención divina, especialmente al asesinato religioso o «martirio».

Los martirologios publicados durante y después de la guerra —y de nuevo en el periodo que precedió a las beatificaciones comenzadas por Juan Pablo II— hacen hincapié en el *sufrimiento redentor*. Tales narraciones reflejan y alimentan,

---

<sup>4</sup> «Estado No. 3». Legajo 1066, caja 1. AHN CG.

a la vez, una escatología sobre la redención cristiana y, debido en parte a que se hicieron rápidamente, la experiencia de la violencia fue plasmada en textos (por ejemplo CASTRO ALBARRÁN, 1940). Su interés centrado exclusivamente en las víctimas hace que los verdugos sean, curiosamente, algo casi superfluo: son siempre agentes anónimos del Mal, cuyas crueldades se relatan sólo para ilustrar los sufrimientos de aquellas. No hay intención alguna en comprender o interpretar las actuaciones de los verdugos y, por tanto, no existe un conocimiento auténtico de la violencia en sí. Más que asesinos, en realidad son las herramientas ciegas de la Providencia y el hecho fundamental de la Guerra Civil es el sacrificio individual de la propia vida por Cristo.

### *Cruzada*

Para sus partidarios, la idea de «guerra santa» explicó el conflicto. La escatología cristiana hizo algo más que simplemente proveer del armazón ideológico que serviría para entender la Guerra Civil; la noción del martirio convertía el sufrimiento en gloria y así se explicaba por qué un Dios bueno había permitido que sus siervos sufrieran de ese modo. De forma contraria, los estudiosos del tema han interpretado de manera mayoritaria la «guerra santa» como un mero mecanismo de legitimación, al fin y al cabo ésta utiliza el mismo lenguaje que la Cruzada (SOUTHWORTH, 1963; REIG TAPIA, 2006, pp. 127-147). La referencia a la Cruzada sacralizó así el esfuerzo de la Guerra, y para muchos historiadores, la ilegitimidad moral de este uso es tal, que les lleva a anularla por completo presentándola crudamente como «un ejercicio de legitimación a posteriori». La idea de «guerra de religión» se acepta así, pero sólo para desacreditarla, mientras la idea de «violencia religiosa» —aceptación de que algunos de los que lucharon en la Guerra Civil española creyeron que estaban en una «guerra santa»— está totalmente desestimada. Y es, precisamente, esta idea, según mi opinión, la esencial para entender una guerra de religión. La apelación a la «guerra santa» es de hecho una llamada a la legitimación en sí, en el sentido de que justificaba tanto el hecho de la Guerra Civil como su violencia ante quienes luchaban en ella. La guerra de religión se entroncaba así en la experiencia vivida por los protagonistas y no tanto en las abstracciones de tipo moral. Defender esto no supone decir que el esfuerzo de guerra de los nacionales estuviera moralmente justificado y mucho menos que fuera en realidad una «guerra santa». Pero la Cruzada fue un fenómeno histórico real —no un retórico ejercicio de legitimación— y ofreció a la sublevación de los nacionales un genuino fervor moral que, a su vez, contribuyó a la violencia.

De esta forma, la Guerra Civil española se convirtió rápidamente en una clase específica de «guerra santa», en el fondo una «guerra de religión». Cuando los anticlericales republicanos borraron la religión de las calles de España, «fieles»

católicos del otro bando transformaron una guerra de conquista en una Cruzada y así dieron al esfuerzo de guerra un fervor que no se hubiera alcanzado sólo con las bendiciones de los clérigos y la jerarquía eclesiástica. La convicción de que la Guerra Civil era una Cruzada llegó a todos los niveles de la Iglesia española, desde el cardenal primado a las comunidades religiosas que contribuyeron con la donación de escapularios al esfuerzo de guerra en Salamanca en julio de 1936. Isidro Gomá y Tomás, por ejemplo, visitó su sede primada de Toledo, tras su liberación por parte de los nacionales, en octubre, viajando en coche desde Pamplona. La lucha continuaba en las afueras y como «el enemigo era dueño todavía de la orilla izquierda del Tajo», el cardenal no pudo permanecer mucho tiempo allí. Su primer y más significativo acto fue celebrar «en la Catedral, una misa, en verdad, histórica, acompañada por los aviones que rugían alrededor de la torre y disparaban sus ametralladoras» (carta fechada el 6-X-1936; ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS, 2001, pp. 182-183). Esto no era un pronunciamiento público —Gomá estaba escribiendo a un amigo personal— y fue eso lo que, seguramente, le permitió articular la chocante yuxtaposición de poderío militar y sacrificio eucarístico. Sin embargo, la dramática narración del cardenal demostraba también la frágil separación existente entre la causa justa como «casus belli» de la «guerra santa» y de la Cruzada.

Las atrocidades revolucionarias habían creado su propio fervor moral, animando una disposición preexistente para la Cruzada y dándole un nuevo dinamismo y urgencia. Había ahora un claro sentimiento de que la magnitud de la causa justificaba casi todo. Como Gomá había escrito desde Pamplona, en el cargado ambiente navarro, «no es posible una inhibición, en ningún orden» (carta fechada el 7-IX-1936 en ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS, 2001, p. 128). No se trataba sólo de que en el orden internacional España pareciera estar siguiendo el sendero recorrido por las revoluciones de México y Rusia, pruebas ellas mismas de que un enemigo ateo estaba en marcha. Y es que la Cruzada estaba definida, articulada y se llevaba a cabo por los simples fieles para quienes el lenguaje y los sentimientos de Cruzada formaban ya parte de la práctica religiosa cotidiana.

Pruebas de todo ello podían verse en toda la zona nacional, pero en ningún otro sitio estaban presentes con tanta intensidad como en Navarra. Aquí, la tradición política local legitimista del Carlismo —convencionalmente descrito como «fanatismo» (BEEVOR, 2006, p. 94)— se volcó en una completa movilización para la causa de la «guerra santa». Esta movilización no sólo dependió de las tradicionales redes carlistas de tipo familiar, sino también de una cuidadosa preparación militar y política. Así, cuando las boinas rojas llenaron las calles de Pamplona el 19 de julio de 1936, la ciudad se convirtió en la sede de una espontánea celebración de «*comunitas*» con los voluntarios que llegaban «confesados y comulgados... igual que si fuesen a la Cruzada». Hombres, muchachos, sacerdotes, mujeres y chi-

cas se reunieron en las calles, unidos en la creencia común de que «nos hallamos inmersos en una guerra santa» (UGARTE TELLERÍA, 1998, pp. 150-153, en pp. 152 y 151). En la medida en que llegaban más combatientes carlistas de los pueblos, se logró intensificar esta atmósfera de romería. En parte fiesta popular, en parte peregrinación, la recreación habitual de una celebración comunal ayudó a unificar los diferentes sentimientos, entusiasmos e inquietudes de quienes llegaban a la capital de Navarra. Las sensibilidades históricas y religiosas promovieron el sentimiento de que era un prometedor momento de euforia. Las chicas *postularon* como hacían en las procesiones del Corpus Christi, dando escapularios o emblemas religiosos a los requetés por las calles; la gente se apiñaba en las iglesias para recibir los sacramentos; las banderas adornadas con el Sagrado Corazón o la Virgen del Pilar se colgaron de los balcones; el grito de «¡Viva Cristo Rey!» retumbaba en las calles. El cardenal Gomá lo califica, más tarde, como un «entusiasmo rayano en frenesí» (ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS, 2001, p. 128), y en un cortísimo espacio de tiempo, el golpe militar en Navarra se había convertido en toda una Cruzada (UGARTE TELLERÍA, 1998, pp. 153-160).

### *Guerra Civil*

Está en la naturaleza de las guerras civiles transformar lo ordinario en extraordinario. Como muestra el ejemplo de Navarra, esta transformación fue repentina. El mundo cambió de la noche a la mañana; un día el país se acostó en paz y al día siguiente amaneció en guerra y, lo que es más aún, en guerra consigo mismo. Gran parte del comportamiento exhibido en España durante la Guerra Civil fue extremo, pero hubo, no obstante, una conexión ininterrumpida, entre lo exterminio y lo cotidiano. Como ya se ha visto, la violencia anticlerical proporcionó una trasgresión carnavalesca de las tradiciones sagradas ridiculizándolas. La blasfemia y el lenguaje malsonante salieron de las tabernas para subvertir, mofarse y recrear las formas litúrgicas (DELGADO, 2001, pp. 127-145). De manera similar, los rituales masculinos de sociabilidad y de sexualidad proletarios se utilizaron contra una forma de masculinidad que proclamaba a la vez el celibato — algo que era ampliamente percibido como antinatural— y la autoridad sobre los demás hombres (VINCENT, 2005, pp. 85-89).

La misma relación entre lo extraordinario y lo habitual marcó también la experiencia del otro bando. De hecho, la conexión había sido ya forjada durante las distintas experiencias de la movilización católica contra la legislación anticlerical de comienzos del siglo XX y de nuevo durante la Segunda República. Las movilizaciones católicas podían ser bien políticas, en contra de la legislación anticlerical y la Constitución de 1931, o religiosas, como por ejemplo las llamadas *Misiones*, los *Congresos eucarísticos* y las *peregrinaciones*, que estaban tan presentes en la vida piadosa de la época, pero confundieron los objetivos religiosos y secula-

res (CUEVA, 2000). Desde el inicio del siglo XX, diversos grupos habían fomentado actos cotidianos de fe, como juramentos, promesas personales y prácticas rituales como la de «entronizar» el Sagrado Corazón en todos los hogares católicos. Tales prácticas estaban enraizadas en la fe religiosa privada del creyente pero, deliberadamente, se llevó esta fe a las calles. Medallas y distintivos llegaron a convertirse en insignias de afiliación, además, de un testimonio de fe personal o de poder taumatúrgico, mientras que las «entronizaciones» llevadas a cabo en escuelas, hospitales, ayuntamientos y calles sacralizaban deliberadamente los espacios públicos (LANNON, 1987, pp. 29-34; VINCENT, 1996, pp. 90-98; CHRISTIAN, 1989). El lenguaje y el simbolismo de las campañas para preservar o «salvar» a la católica España llegaron a alcanzar progresivamente un aire cada vez más marcial, casi bélico. El término Cruzada comenzó a hacerse frecuente, sobre todo en las campañas de moralidad como la «Cruzada de la modestia cristiana», en la que, de modo incongruente, se usaba un lenguaje agresivo para promover el decoro y la modestia de las mujeres, especialmente de las jóvenes.

En los actos religiosos normalmente se pedía la intervención divina para fines políticos, mientras que los mítines políticos, de manera similar, eran interrumpidos con oraciones y actos litúrgicos. Este proceso se aceleró durante la Segunda República, cuando la derecha política se movilizó bajo la bandera de la defensa de la religión, pero se había producido en las décadas anteriores a la República. De hecho, la rapidez con que los ayuntamientos republicanos retiraron las estatuas del Sagrado Corazón —incluso en el piadoso País Vasco— nos muestra hasta qué punto estaban interconectadas religión y política. Los cultos al Sagrado Corazón y a Cristo Rey se asociaron entonces de modo indeleble con las causas de la monarquía, en primer lugar, y después con la derecha católica. El emblema por antonomasia de esta relación fue el monumento al Sagrado Corazón de Jesús erigido en 1919 en el Cerro de los Ángeles, una colina en las afueras de Madrid, que marca el centro geográfico de España. Cuando fue inaugurada la estatua, el rey Alfonso XIII consagró la nación al Sagrado Corazón; la frase «Reinarás en España» se grabó en la base del monumento.

El grado y la profundidad de la interconexión entre la derecha y la religión fue tal que la Iglesia se convirtió en un protagonista político durante la República y en un objetivo político a batir en la zona republicana tras el 18 de julio. La estatua del Cerro de los Ángeles fue ritualmente ejecutada por un pelotón miliciano de fusilamiento tras el estallido de la Guerra en julio de 1936, antes de quedar reducida a escombros por la dinamita. Igualmente, la estatua del Sagrado Corazón del Tibidabo que dominaba Barcelona fue destruida por milicianos anarquistas que pintaron las ruinas con las iniciales de la CNT-FAI. El Tibidabo —que había sido declarado «templo expiatorio nacional» en 1911— se había concebido como el Montmartre catalán. El culto público y las peticiones al

Sagrado Corazón se hacían para que los fieles repararan los pecados de un mundo sin fe. Esta práctica continuó durante la Guerra Civil; una vez que empezó el enfrentamiento, los actos de intercesión habituales se hicieron, sin cabe, más visibles. El estrago producido por la apóstata anti-España suponía toda una llamada a la reparación y a la expiación. Tras la destrucción del Sagrado Corazón del Cerro de los Ángeles, llevada a cabo por los «enemigos de la Religión y de la Patria», un nuevo acto de consagración se publicó en la diócesis de Salamanca. La España católica se comprometía a reparar «tan impío sacrilegio» ofreciendo «nuestros sacrificios y oraciones unidos a la sangre de tantos mártires obispos, sacerdotes y seglares». La unidad del sacrificio traería la salvación a la Nación entera: «Que esta sangre avalorada por el precio infinito de la Tuya divina, salve definitivamente a nuestra España»<sup>5</sup>.

Al ser Salamanca la primera capital del gobierno provisional del general Franco, los actos de culto de carácter intercesor en la ciudad rápidamente asumieron un carácter oficial, en ellos se pedía por la victoria propia y por la derrota de la anti-España. Al mismo tiempo, las condiciones de la Guerra hicieron que las peticiones de intercesión fueran más personales, ya que la gente rezaba pidiendo sobrevivir, por la recuperación de los amigos o por el consuelo de los seres amados. Hubo, sin embargo, en los dos casos un nuevo fervor en la práctica religiosa, ya que el desarrollo de la Guerra hacia cada vez más urgentes las oraciones y las peticiones de los fieles. La retórica pública y el espectáculo litúrgico de la Cruzada Nacional estuvieron siempre sustentados por sentimientos religiosos personales e íntimos. Las esperanzas, las tribulaciones y los temores de innumerales individuos mantuvieron la conexión entre lo extraordinario y lo cotidiano, fijando fríamente incluso el espectáculo católico más grandioso en los sentimientos religiosos de la gente corriente.

La religión llegó a ser un discurso dominante durante la Guerra Civil y, en el bando nacional, se constituyó rápida y espontáneamente en un discurso hegemónico. La Cruzada surgió desde la base de la población más que desde la jerarquía. La relación entre la derecha política y la religión ya estaba establecida mucho antes de 1936; cada una de las distintas ramas de la derecha asumía la autoridad moral de la religión. La violencia anticlerical en la zona republicana sólo consiguió marcar aún más esta tendencia preexistente. Los católicos fueron sin duda los más conspicuos defensores del bando nacional en el extranjero, mientras que, dentro del país, tomaron las calles en apoyo del Levantamiento y generalmente contribuyeron con dinero, escapularios, bandas y adoptaron el mismo lenguaje y los mismos rituales del catolicismo porque ése era el verdadero lenguaje del anti-republicanismo en España. Definir de nuevo la Guerra Civil como una «guerra

---

<sup>5</sup> *Boletín Eclesiástico del Obispado de Salamanca* (V-1937).

santa» resultaba, en algunos aspectos, casi algo inevitable, puesto que simplemente continuaba un modelo ya establecido de reinterpretación del conflicto político y cultural en términos religiosos.

Un marco como éste implicaba que toda opción política concreta que pretendiera sobrevivir en la España Nacional tendría que aceptar el predominio de lo religioso. De ahí, la respuesta defensiva que adoptó la Falange frente a las acusaciones de que no era católica. Para sus detractores, el fascismo era una doctrina extranjera y enemiga, por tanto, de lo intrínsecamente español, que venía tan definido por el catolicismo. La proclamación por parte de la Falange de la doctrina fascista sobre la primacía del Estado, suponía que el partido no era católico o, incluso, era «ateo». Dado que tanto José Antonio Primo de Rivera, Onésimo Redondo y otros muchos de sus partidarios y fundadores eran claramente católicos, tal crítica tuvo una fuerte respuesta. Esto fue más acusado en Navarra —donde el Carlismo se definía prácticamente como catolicismo militante— pero, en todas partes, la Falange tuvo que presentarse como un fascismo específicamente católico que quería convertirse en el depositario y en la vanguardia de la verdadera España<sup>6</sup>. A la vez que la idea de la guerra santa tomaba forma, la rivalidad entre las distintas facciones políticas llegó, en parte, a ser una competición para definir también el catolicismo que determinaría la forma futura de España. Aunque la Falange mantuvo su proyecto político y toda su dinámica intacta en los primeros años cuarenta, el partido tuvo que admitir forzosamente la presencia creciente y el gran peso del catolicismo. No hubo la más mínima duda de que la religión definiría plenamente la «Nueva España».

El catolicismo y, en particular el peculiar híbrido oficial del «Nacional-Catolicismo» que se desarrolló desde el estrecho hermanamiento entre la Iglesia y el Estado que tuvo lugar en la zona Nacional, ayudó al incipiente régimen de Franco a controlar y domesticar la dinámica populista del núcleo interno del fascismo (SAZ, 2003 y 2007). Sin embargo, la religión supone algo más que el discurso oficial o la «legitimación»: de hecho el discurso religioso —y todavía más la creencia religiosa— también puede ofrecer una dinámica potencialmente incontrolable. El impacto de la Cruzada, de la primacía de la fe religiosa en el esfuerzo de guerra del bando nacional no era del tipo del que ofrece consuelo o formas conocidas y emocionalmente satisfactorias para conmemorar a los muertos, sino que justificaba la muerte. Esto es —o debería ser— mucho más difícil de incorporar al entramado ideológico cristiano, pero una vez que este problema se resuelve —como ocurrió con la definición de «guerra santa»— entonces, casi todo lo demás puede justificarse. El enemigo diabólico tiene que ser extirpado; no es una

---

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, «Somos la Falange, católicos, apostólicos, romanos», *Falange de Tudela* (27-IX-1936); y «Falange Española e Iglesia Católica», *Falange de Tudela* (4-X-1936).

coincidencia el que la iconografía del Apocalipsis estuviera siempre tan presente en la Guerra Civil. Y no es coincidencia, tampoco, que la muerte en combate fuera recordada y celebrada como un martirio —una conmemoración muy diferente que la que se dio, por ejemplo, a los caídos en la batalla del Somme—. En España, los primeros «mártires» murieron como víctimas de la violencia anticlerical que contribuyó en no poca medida a este bautismo de la Guerra como Cruzada. La relación entre religión y violencia fue así algo intrínseco a la idea de Cruzada; identificaba al enemigo, se legitimizaba la violencia y, en su firme determinación de purgar y purificar la sociedad, incluso alentó tal violencia.

Un componente crucial de la Cruzada resulta ser así el resurgir religioso. No constituye éste una forma habitual de aproximarse a la Guerra Civil, ni tan siquiera de ver el fenómeno de la religión en España en general, aunque sea un componente identificable en las anteriores guerras civiles, especialmente en la Guerra de Secesión americana y en la Guerra Civil inglesa (MOORHEAD, 1978). Esto puede ser, en parte, porque el resurgir religioso resulta ser mucho más habitual en el contexto del protestantismo, pero el entusiasmo que se le supone también se encuentra en el propio corazón de la Cruzada. Algunas de sus consecuencias —especialmente el notable aumento de las vocaciones religiosas tras la Guerra Civil (AZNAR, 1949)— son también las que uno esperaría ver durante un periodo de recuperación religiosa. Las cuantiosas cifras de los seminarios y noviciados de España no pueden ser explicadas por la presión oficial, a diferencia de muchas de las manifestaciones públicas y espectaculares de fe llevadas a cabo durante la década de los 40. El despertar religioso resulta ser algo transformador que actúa a través de las experiencias individuales de conversión, las adhesiones colectivas a la causa y, sobre todo, el conocimiento personal de la gracia de Dios. Cuando se interpreta la Cruzada como parte de un resurgir religioso, éste llega a convertirse así en la fuerza motriz de la Guerra Civil, una fuerza que actúa en paralelo al fascismo. Y como todas las fuerzas motrices —al menos en potencia— puede ser incontrolable.

Esto ayuda a explicar lo que sucedió con la Cruzada. Así, mientras que sostengo que ésta definió la Guerra Civil como «guerra de religión», aportándole su genuino fervor moral, la Cruzada no sobrevivió mucho tiempo después del triunfo de 1939. Una vez que la victoria estuvo asegurada, los peligros de tal movimiento religioso comenzaron a ser demasiado evidentes. El régimen de Franco —incluso en sus inicios— tuvo siempre recelos de los efectos potencialmente peligrosos y rupturistas de cualquier movilización popular. Como pasó con el fascismo, la recuperación religiosa fue ahogada por el peso de la burocracia oficial del Franquismo. Sin embargo, había otra dificultad añadida. Si el resurgir religioso fue, en parte, una disputa para definir la clase de catolicismo que, finalmente, configuraría a la futura España, fue entonces una controversia

en la que la Iglesia partía con la ventaja de la dirección absoluta. Y, durante siglos, la Iglesia católica se había mostrado altamente suspicaz con todo lo que oliese a «entusiasmo» y a las, a menudo heterodoxas, manifestaciones de religiosidad apocalíptica y fervor milenarista que caracterizaron los extremismos de la derecha católica antes, durante y después de la Guerra Civil. La presión, así combinada, de la Iglesia y el Estado enfriaron el entusiasmo y pusieron la Cruzada bajo control. Lealtad, jerarquía y obediencia —todas ellas virtudes con connotaciones tanto religiosas como cívicas— fueron los lemas del Nuevo Estado (VINCENT, 2007). Todas ellas tenían poco que ver con el fervor del resurgir religioso, pero fue sin duda este fervor el que había alimentado a la Cruzada y había reescrito la Guerra Civil como guerra de religión.

### *Bibliografía*

- AQUINAS, Thomas: *Selected Political Writings*, Oxford, Blackwell/D'Entrèves, 1959.
- AZNAR, Severino: *La revolución española y las vocaciones eclesíásticas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.
- BEEVOR, Anthony: *The Battle for Spain: The Spanish Civil War, 1936-1939*, London, Weidenfeld and Nicolson, 2006.
- BECKER, Annette: *War and Faith: The Religious Imagination in France, 1914-18*, Oxford and New York, Berg, 1998.
- BOURKE, Joanna: *An Intimate History of Killing: Face-to-face Warfare in Twentieth Century Warfare*, London, Granta, 1999.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *La persecución religiosa en España durante la Segunda República 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1990.
- CASTRO ALBARRÁN, Aniceto: *La gran víctima: La iglesia española mártir de la revolución roja*, Salamanca, s/e, 1940.
- CHRISTIAN, William A. Jnr: *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton, Princeton University Press, 1989 (2ª ed.).
- CUEVA MERINO, Julio de la: «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en E. La Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998a.
- «Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: on Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War», *Journal of Contemporary History*, 33/3 (1998b).
  - «Si los frailes y monjes supieran... La violencia anticlerical», en S. Juliá (ed.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000a.
  - «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y Política*, 3 (2000b), pp. 55-79.

- DELGADO RUIZ, Manuel: «Anticlericalismo, espacio y poder: la destrucción de los rituales católicos, 1931-1939», en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo Ayer*, 27 (1997), pp. 149-180.  
- *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001.
- DOERING, Bernard: «Jacques Maritain and the Spanish Civil War», *The Review of Politics*, 44/4 (1982), 489-522.
- GREENGRASS, Mark: «La Grande Cassure: Violence and the French Reformation», en R. von Friedeburg (ed.), «*Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?*» *Historische Zeitschrift*, Beihefte, 2007.
- JELLINEK, Frank: *The Civil War in Spain*, London, Victor Gollancz, 1938.
- LINCOLN, Bruce: «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History*, 27 (1985), pp. 241-260.
- MADDOX, Richard: «Revolutionary Anticlericalism and Hegemonic Processes in an Andalusian Town, August 1936», *American Ethnologist*, 22 (1995), pp. 125-143.
- MARITAIN, Jacques: «De la guerre sainte», en *La Nouvelle Revue Française*. También publicado en 1938 como prefacio de MENDIZÁBAL, Alfred: *The Martyrdom of Spain: Origins of a Civil War*, London, Geoffrey Bles, 1937.
- MILLER, Randall M., STOUT, Harry S. y WILSON, Charles Reagan (eds.): *Religion and the American Civil War*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998.
- MOORHEAD, James H.: *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War 1860-1869*, New Haven/London, Yale University Press, 1978.
- MONTERO MORENO, Antonio: *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- PRESTON, Paul: *The Spanish Civil War: Reaction, Revolution and Revenge*, London, Harper Perennial, 2006.  
- *A Concise History of the Spanish Civil War*, London, Fontana, 1996.  
- *The Spanish Civil War 1936-1939*, London, Weidenfeld y Nicolson, 1986.
- REIG TAPIA, Alberto: *La cruzada de 1936: mito y memoria*, Madrid, Alianza, 2006.
- SAUNDERS, Nichols J.: «Crucifix, Calvary and Cross: Materiality and Spirituality in Great War Landscapes», *World Archaeology*, 35/1 (2003), pp. 7-21.
- SAZ, Ismael: *España contra España: Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.  
- «Religión católica y religión política en el fascismo español», en C. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 33-56.
- SOUTHWORTH, Herbert Rutledge: *El mito de la cruzada de Franco*, Paris, Ruedo Ibérico, 1963.

UGARTE TELLERÍA, Javier: *La nueva Covadonga insurgente: Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

VINCENT, Mary: *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-36*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

- «The Keys to the Kingdom»: Religious Violence in the Spanish Civil War», en C. Ealham y M. Richards (eds), *The Splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

- «La paz de Franco: el concepto de jerarquía en la España de la posguerra», en C. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 83-105.

WALZER, Michael: *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1992 (2ª ed.).

WINTER, Jay: *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.