

## ANARQUISMO Y PROTESTANTISMO. REFLEXIONES SOBRE UN VIEJO ARGUMENTO

### *Anarchism and Protestantism. Reflections on an old Argument*

Demetrio CASTRO ALFÍN

*Departamento de Sociología y Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales,  
Universidad Pública de Navarra, Campus Arrosadía, s/n, 31006 Pamplona*

BIBLID [(1998) 16; 197-220]

RESUMEN: Este artículo analiza las conexiones entre anarquismo y protestantismo en la España contemporánea tomando como punto de partida los paralelismos establecidos por Gerald Brenan entre el furor anticlerical del campesinado anarquista andaluz y los agitadores protestantes de los siglos XVI y XVII. El autor discute que en la base de la difusión del anarquismo se encontrara algún “sentimiento de traición” a los humildes cometida por la Iglesia al aliarse con los ricos, pues el anticlericalismo anarquista partía de una concepción que pretendía la inutilidad e incluso la nocividad de la religión misma. También niega que los sentimientos anticlericales del campesinado y las clases populares filoanarquistas se inspirasen en textos evangélicos, conocidos merced a la difusión de ediciones baratas por las sociedades bíblicas. No obstante, reconoce que la simpatía o el interés por el protestantismo fue una etapa en la evolución personal que llevó al anarquismo a algunos de los primeros partidarios de la A.I.T. en España.

*Palabras Clave:* Historia Contemporánea de España, Anarquismo, Protestantismo, Anticlericalismo, Campesinado.

ABSTRACT: This article analyzes the connections between anarchism and protestantism in contemporary Spain, taking as a starting point the parallelisms established by Gerald Brenan between the anticlerical rage of the Andalusian anarchist peasants and the protestant agitators of the 16th and 17th centuries. The author questions whether at the base of the diffusion of anarchism there was some “sense of betrayal” on the part of the poor with regard to the Church when it aligned itself

with the rich, since anarchist anticlericalism was based on the conception that religion itself was useless and even harmful. He also denies that anticlerical feeling among the anarchist peasants and working classes was inspired by evangelical texts, which became known to them through the diffusion of cheap editions by Bible societies. He does, however, admit that sympathy or interest in protestantism was a stage in the personal development of some of the first supporters of the International in Spain.

*Key words:* Contemporary History of Spain, Anarchism, Protestantism, Anticlericalism, Peasantry.

Se han cumplido ahora cincuenta años de la aparición de *El laberinto español*, el libro con el que Gerald Brenan encauzó su carrera literaria<sup>1</sup> y con el cual abrió también una fase nueva en la historiografía británica sobre España. Aquel examen de los antecedentes y determinantes de la Guerra Civil mostraba, como es bien sabido, y entre otras características, una particular fascinación por el anarquismo y los anarquistas, vistos, no obstante, bajo el prisma de lo que cabría llamar la “*interpretación romántica*”. Esta interpretación, en sus más desmedidas y tópica expresiones, frecuentes en el ensayismo hostil, subraya dos aspectos, ambos vinculados a las actitudes y la estética del Romanticismo. En primer término el individualismo; olvidando o subestimando la muy importante cuestión de la solidaridad y el colectivismo en el pensamiento anarquista y en las organizaciones en él inspiradas, algunos autores resaltaron la exaltación de la autonomía y las libertades del individuo que fue característica de ciertas corrientes libertarias<sup>2</sup>, llegando a ver a los militantes anarquistas casi como personalidades narcisistas opuestas a toda coerción de su individualidad. En segundo lugar, la mencionada interpretación tiende a presentar al anarquismo como una especie de violenta emergencia de impulsos, algo espontáneo y no totalmente refrenado por la razón, una rebeldía quizá natural o biológica que arrancaría de lo más profundo de la naturaleza humana (o, a veces, del “carácter español”), especialmente entre los menos influidos o pervertidos por los vicios y mixtificaciones de la vida civilizada<sup>3</sup>; en suma, algo primitivo. Esta última consideración se yuxtapone a aquella

1. No se trata de desarrollar aquí las muchas cuestiones que suscita la bibliografía de BRENAN. V. al respecto su *Memoria personal. 1920-1975*, Alianza, Madrid, 1977 y Jonathan GATHORNE-HARDY: *The interior castle. A life of Gerald Brenan*. SINCLAIR-STEVENSON: Londres, 1992. *The Spanish Labyrinth: An Account of the Social and Political Background of the Civil War* fue publicado por C.U.P. Aquí se cita por la edición de 1978.

2. Sobre la polarización entre individualismo y colectivismo, entre Stirner y Kropotkin, como una constante en el movimiento. v. ÁLVAREZ JUNCO, José: “Los dos anarquismos”, en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 55-57; Enero-Junio 1977; 139-56.

3. No hay necesidad de ilustrar *particulatim* estos puntos de vista, los de quienes entienden el anarquismo como aquella ideología que “ha postulado de una manera más radical y permanente el espíritu de rebelión contra *lo dado*, contra *lo establecido*”, a modo de “inconformismo visceral”, o cuyos sustentadores, para llegar a entender sus manifestaciones en nuestro país, invitan a “descender hasta el subconsciente de la mentalidad española”.

otra interpretación más estructural que explica el anarquismo como una ideología simple y elemental, propia de gentes con mentalidad pre-moderna; una ideología adecuada para la protesta social de campesinos y de grupos recién llegados al ámbito de la actividad industrial y la urbanización a gran escala. Algo, en buena medida, también primitivo y cuyo fondo último sería el deseo expreso o latente de reconstruir las pautas de la vida social simples, solidarias, “cara a cara”, del mundo preindustrial<sup>4</sup>. Una ideología más adecuada para canalizar el desacuerdo en el orden social en términos de reprobación moral que de denuncia *científica* y positivista.

El ya clásico libro de Hobsbawm sobre las formas primitivas de rebeldía social consagraría en cierto modo esta visión incluyendo el anarquismo andaluz como una de ellas, y le daría, al tiempo, una bien conocida orientación al conectarlo con el milenarismo y la mentalidad de los grupos quiliásticos. Para Hobsbawm, el anarquismo, aunque no pueda entenderse más que en relación con el desarrollo del capitalismo industrial y el moderno Estado centralizado, no deja de ser una expresión de rebeldía campesina sin posibilidades de adaptación a las nuevas condiciones, y algunas de cuyas características más originales se centrarían en la severidad moral, el rechazo del pervertido mundo presente y la esperanza en un nuevo orden social tras el apocalipsis de la revolución. Para Hobsbawm, el anarquismo rural español sería digno de notar no sólo por constituir el más impresionante de los movimientos milenarios de masas de los tiempos modernos, sino también por su expectativa de otro mundo moral, una fe de caracteres casi religiosos que informaría la “pasión” de quemar iglesias, haciendo de ello una genuina expresión anarquista<sup>5</sup>. Hobsbawm no ocultó su deuda con Brenan y *El laberinto español* en su propia interpretación del fenómeno anarquista; y, en efecto, hay en aquel libro, junto a reiteradas alusiones al “fervor milenario” (*millenariam fervor*) y una explícita afirmación de que la principal característica del anarquismo andaluz sería su ingenuo milenarismo, sugerentes observaciones sobre el anticlericalismo y la violencia a él vinculada como una peculiaridad específicamente anarquista. Una relación entre ambas cuestiones, entre ideas y sentimientos milenarios y acciones de desenfrenado anticlericalismo, que sólo a efectos analíticos cabría diferenciar.

4. Un ejemplo equilibrado de estos puntos de vista puede hallarse en MILLER, David (1984), *Anarchism*, J. M. DENT / SONS: Londres; 175-76: “la exposición de lo fundamental de la teoría anarquista se llevó a cabo cuando aún pervivían las viejas comunidades, o al menos perduraban en la memoria viviente; sus seguidores fueron con frecuencia campesinos o trabajadores industriales de primera generación. Los principios que reflejaban las condiciones del mundo preindustrial coexistían con los ideales modernizadores». El anarquismo “dibuja un futuro radical, pero la visión que presenta depende de mecanismos sociales que florecieron en comunidades más simples y estables del pasado”.

También un especialista que no oculta sus simpatías por el movimiento y las ideas anarquistas, como WOODCOCK, reconoce que “los países y las regiones donde actuó con más fuerza el anarquismo fueron aquellos en los que la industria estaba menos desarrollada y en los que más pobres eran los pobres”, y habla del éxito de las más vagas visiones anarquistas entre “gentes primitivas y de mentalidad mesiánica como los campesinos andaluces” impulsados por “anhelos milenarios del reino de Dios en la tierra”: Woodcock, George (1979) *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Ariel, Barcelona; 457, 459.

5. HOBBSAWM, E. (1974): *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Ariel, Barcelona; 129, 131, 141, 143.

Sin duda, el acerbo anticlericalismo que se reitera en la historia contemporánea de España, en múltiples manifestaciones y modalidades, ha sido constante motivo de interés. Muy a grandes rasgos cabría ver en él una actitud cultural y una expresión ideológica alimentada, al menos, por tres fuentes: creencias y actitudes populares muy antiguas y arraigadas que podrían tomarse por lo que Rudé llama «ideología inherente»; un corpus doctrinal y literario que arranca del librepensamiento del siglo XVIII —de Voltaire o del Diderot de *La Religieuse*—, y, finalmente, la actividad teórica y publicista de autores como Michelet o Quinet frente al reforzamiento de la Iglesia en el terreno político y docente antes de 1848. Dejando ahora al margen todo ello, pero sin olvidar la existencia de ese anticlericalismo propio de la cultura y la mentalidad popular manifestado, por ejemplo, en forma de refranes y chocarrerías<sup>6</sup>, bastará centrarse en los disturbios de claro trasfondo político y resultados frecuentemente sangrientos. Tales sucesos se registran regularmente desde las matanzas de frailes de 1834, o antes, hasta los asesinatos de los primeros meses de la Guerra Civil, que Brenan conoció, pasando por la Semana Trágica; y aunque coincidieran con momentos de grave crisis política, y, fuera de esas circunstancias la violencia fuese más frecuente en forma de incidentes con ocasión de actos públicos religiosos, o de acosos verbales y apedreamientos, cabe hablar de todo un siglo de violencia anticlerical. Fenómeno tan duradero no es fácil de explicar ni mediante teorías sobre la identidad colectiva, ni sobre la necesidad psicológica de violar y desacralizar los lugares y objetos vinculados al ámbito eclesiástico-religioso, de transgredir incluso las reglas de decoro más elementales, como el respeto a los cadáveres<sup>7</sup>, o como distracción táctica de los dirigentes de la multitud insurreccionada para orientar su furor hacia objetivos de escaso riesgo<sup>8</sup>. En cualquier caso, el fenómeno es claramente anterior a la difusión del anarquismo en España, y en vísperas de ello, en los meses que siguieron a la Revolución de Septiembre de 1868, las actitudes respecto a la Iglesia y lo religioso presentan contrastes llamativos. Si la petición de libertad de cultos, de separación de la Iglesia y el Estado, la supresión de las órdenes y el antivaticano fueron moneda corriente en las proclamas e iniciativas de las juntas, las violencias no pueden considerarse generales; y si los más destacados episodios tuvieron lugar en Andalucía<sup>9</sup>, y algunos de los contados casos de asesinato de clé-

6. No es, evidentemente, propósito de estas líneas dar cuenta de los muchos y complejos aspectos que se vinculan al anticlericalismo ni menos una interpretación del fenómeno. Sobre los aspectos aludidos, v. la conocida *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, de Julio CARO BAROJA (1980), Itsmo, Madrid (esp. 55-62) y ÁLVAREZ JUNCO J. (1985), “El anticlericalismo en el movimiento obrero”, en AA.VV. *Octubre del 34. Cincuenta años para la reflexión*, Siglo XXI, Madrid; 283-300.

7. LINCOLN, B. (1985): “Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936”, *Comparative Studies in Society and History*, 27 (2); 241-60.

8. CHADWICK, Owen (1990): *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* C.U.P.; 119-20.

9. TASSARA Y GONZÁLEZ, J. M. (1919): *Apuntes para la historia de la Revolución de Septiembre del año 1868 en la ciudad de Sevilla. Noticia de los monumentos y templos derribados y de las iglesias clausuradas, de orden de la junta revolucionaria durante el mando del ayuntamiento popular interino*. Tip. Gironés, Sevilla.

rigos se registraron en Antequera, en pueblos de la misma provincia los campesinos expresaban a la par su esperanza en la República y su identificación con los símbolos religiosos<sup>10</sup>. Es, por otro lado, bien conocido que, en el medio siglo siguiente, las turbas anticlericales estaban integradas o animadas por individuos adscritos a todas las facciones con audiencia en los medios populares y que fueron los republicanos, más que los anarquistas, quienes se significaron en esas acciones.

La originalidad de Brenan (a cuyo libro conviene volver para centrar tan inabordable cuestión), sería no sólo el haber resaltado la significación del anticlericalismo en el movimiento libertario, sino haberlo vinculado con una disposición de ánimo o tesitura, e incluso a unas motivaciones asimilables a las del protestantismo a comienzos de la Edad Moderna. Aunque fuera Brenan quien de forma más amplia y sistemática desarrollara esta analogía no fue el primero en establecerla, y, de hecho, aparece repetida en algunos de los primeros analistas que, al hilo mismo de los acontecimientos, reflexionaron sobre la Guerra Civil. De manera intuitiva y somera lo hizo Drieu la Rochelle, en un artículo publicado en Noviembre de 1936<sup>11</sup>, donde apuntaba que el anarquismo no habría penetrado en la Europa del norte por el papel de la Reforma como reacción antiautoritaria y antijerárquica. De forma más precisa se halla desarrollada la cuestión por Franz Borkenau en la crónica de sus dos viajes a la zona republicana en los primeros meses de la guerra. Ya al hablar de los anarquistas se vale el autor de un expresivo vocabulario religioso; por ejemplo, al referirse al “*nuevo evangelio*” de Bakunin, que habría reemplazado a la vieja fe popular<sup>12</sup>. Al describir la situación en la localidad cordobesa de Castro del Río, controlada por la C.N.T. en el verano de 1936, la equipara a la del Münster anabaptista<sup>13</sup>, y finalmente concluye con-

10. Cuenta E. Reclus, al referir una concentración de campesinos de la que fue testigo en Alora en Diciembre de 1868 cómo “los republicanos de Coín llevaban una bandera en la que se leía “¡Viva la República!”, pero al otro lado de la cual aparecía una gran cruz roja. Es que las gentes de Coín son religiosos e impetran protección divina para todas sus empresas”. *La Revista Blanca*, nº 226, 15, Octubre, 1932.

11. En la *Nouvelle Revue Française*; no he podido ver ese trabajo cuya tesis se halla resumida por Juan GÓMEZ CASAS (1974): *Sociología e historia*, Zero-Zyx, Madrid, 10-11.

12. BORKENAU, Franz (1937): *The Spanish cockpit. An Eye-Witness Account of the Political and Social Conflicts of the Spanish Civil War*. Faber and Faber, Londres; 17: “for this it was, in a literal sense, replacing directly the old Catholic faith of the people”.

13. Idem, 166: “The local anarchists had time to introduce their anarchist Eden, which in most points, resembled closely the introduced by Anabaptists in Münster in 1534”.

El anabaptismo radical, las doctrinal de Thomas Münzer y el régimen comunista de Münster en 1535 se han tomado tópicamente por precedentes de la moderna revolución y de sus manifestaciones más extremistas. Así, ya Burke lo trajo a colación en sus *Reflexiones*. Engels se ocupó extensamente de ello en *Historia de la Guerra Campesina en Alemania*, contraponiendo a Lutero como reformista burgués a Münzer como revolucionario popular inspirador de una élite movilizadora de los pobres y campesinos que serían los anabaptistas. Se ocupó igualmente del tópico Kautsky en *Los precursores del socialismo*, 1920, y un año más tarde Bloch, quien veía en Münzer un “comunista dotado de conciencia de clase” y descubriría en los anabaptistas actitudes y principios bakuninistas (p. 28 y 102, resp., de la edición española, *Thomas Münzer teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968) aunque su término de comparación implícito sea la Revolución Rusa. La analogía que Borkenau cree advertir es, no obstante, más concreta y referida tanto al clima emocional y espiritual como a los principios de la organización social.

siderando el anarquismo un movimiento religioso cuya aspiración sería crear un mundo nuevo con una moral limpia de codicia<sup>14</sup>. De modo similar, para Brenan uno de los aspectos más llamativos del anarquismo español, y de los más significativos para entender su esencia, sería su “*carácter altamente idealista y moral-religioso*”; los anarquistas tratarían de establecer, de una vez y por la fuerza, una utopía cuyo ascetismo la asemejaría a la judeo-cristiana, y desde ese punto de vista moral-religioso se podría interpretar el anarquismo como la herejía protestante española que la Inquisición habría hecho imposible en su día<sup>15</sup>. Debido a ello, encuentra que el fanatismo y la violencia de los anarquistas en sus ataques a la Iglesia al estallar la Guerra Civil, no tendrían parangón posible en Europa desde la de los Treinta Años. Tratando de establecer las causas profundas de todo ello, concluye que la única explicación estaría en “*el odio de los herejes hacia la Iglesia de la que han surgido*”; para los anarquistas españoles la Iglesia actuaría como el Anticristo, como el origen de todo mal, y no sólo como una institución antirrevolucionaria<sup>16</sup>. Prosigue la argumentación precisando el tipo de herejía que habría apartado del seno de la Iglesia a los libertarios (o, para ser más exactos, que habría suscitado tan insalvable hostilidad hacia ella) y lo cifra en haber tomado literalmente las frecuentes referencias de la Biblia a la maldad intrínseca de los ricos y el correlativo ensalzamiento de los pobres<sup>17</sup>, algo que los campesinos del Sureste de España habrían conocido mediante las ediciones del Nuevo Testamento vendidas a bajo precio por la Sociedad Bíblica británica, y donde podrían encontrar

14. *Idem*, 22: «Anarchism is a religious movement (...) Anarchists do not believe in the creation of a new world through the improvement of the material conditions of the lower classes, but in the creation of a new world out of the moral resurrection of those classes which have not yet been contaminated by the spirit of mammon and greed».

15. No parece que Brenan hable en sentido figurado o metafórico, estableciendo una analogía que permita entender ese aspecto del fenómeno anarquista a lectores cuya mentalidad o experiencia histórica pudiera estar ahogada por la dimensión política de la Reforma; lo que dice es, más bien, que el anarquismo incorpora los moldes morales, y en particular la austeridad, que serían propios del protestantismo histórico —aunque sin especificar a cuál de sus corrientes (luterana, calvinista o incluso anabaptista) se refiere. Para él el significado real del anarquismo es “its strongly idealistic and moral-religious character. These anarchists are a set of men who are attempting to put into practice their utopia (which is severe and almost ascetic like the old jewish-Christian utopia), at once, and, what is significant, by force”. Desde este punto de vista moral-religioso, prosigue, “one might (...) describe anarchism as the Spanish Protestant (i.e. protesting) heresy from which the inquisition in the sixteenth and seventeenth centuries saved Spain» (Brenan, 1978; 188). V. la interpretación de J. ÁLVAREZ JUNCO, 1976; 214.

16. *Idem*, 189: “It can only, I think, be explained as the hatred of heretics for the Church from which they have sprung. For in the eyes of Spanish libertarians the Catholic church occupies the position of Anti-Christ in the Christian world. It is more to them than a mere obstacle to revolution. They see in it the fountain of all evil”. La idea de que el anticlericalismo anarquista y sus más virulentas manifestaciones se pueden relacionar con la condición de antiguos fieles católicos decepcionados se halla también en F. E. MANUEL, 1938: *The Politics of Modern Spain*, McGraw-Hill Book Company, Nueva York; 115. El anticatolicismo de los anarquistas, “aunque frecuentemente sacrílego, era místico en sentido propio, dotado de una violencia y un fervor que sólo puede ser propio de un excatólico”. El libro de Manuel, que hace escaso honor a su talento, es otro de los apresurados productos editoriales del momento.

17. La herejía en cuestión sería «that which consists in taking literally the very frequent allusions in the Scriptures to the wickedness and consequent damnation of the rich and the blessedness of the poor» (p. 190).

pasajes tales como el del canto de María, con las alusiones al abatimiento de ricos y poderosos y la satisfacción de los hambrientos en las que aquéllos habrían visto la expresión (y legitimación, cabe añadir) de sentimientos de clase<sup>18</sup>. Para concluir, Brenan apunta que el odio de los anarquistas españoles hacia la Iglesia sería el odio de un pueblo de profunda religiosidad que se sentiría traicionado y defraudado por un clero que le habría desamparado para hacer causa común con los ricos<sup>19</sup>, precisando que la “*emoción*” (es decir, la agitación anímica que acompaña a sensaciones, recuerdos o juicios) subyacentes en los anarquistas, y en particular en los andaluces más “primitivos”, nacería de la enseñanza social de la Iglesia y de la familiaridad con ciertos sentimientos percibibles en los textos bíblicos<sup>20</sup>. Puede resultar algo enojoso resumir tan por menudo la argumentación de Brenan, y casi transcribir sus palabras, pero parece conveniente si se trata de entenderla bien y hacerle justicia. Sin entrar en el cuestionable entronque del anarquismo con la Reforma “*por su carácter acusadamente idealista y religioso-moral*” ni otros aspectos de escaso significado por su planteamiento general y, sobre todo, por referirse a la Reforma como un fenómeno único y unívoco, cabe centrar la atención en el plano estrictamente social de lo aducido por Brenan como explicación de las actitudes y conductas anticlericales de los anarquistas andaluces. Así su teoría estaría basada en (i) un «sentimiento de traición» a los humildes cometida por la Iglesia al aliarse en determinada situación histórica con los ricos; (ii) la generalización de un profundo sentimiento de “clase” o meramente “anti-ricos” (lo que se podría llamar “locuplesfobia”), inspirado en textos bíblicos, textos que se conocerían merced a la difusión de ediciones baratas por las sociedades bíblicas y (iii) todo ello daría lugar al surgimiento de actitudes y comportamientos anticlericales de cuño protestante que resultarían particularmente característicos de los anarquistas. Cada una de estas suposiciones merece examen particular, aunque no sea fácil deslindarlas dentro de la tesis general en que se ensamblan.

18. *Idem*, 191: “The poor labourer who bought one of those New Testament which the British Bible Society provided for a few pence (and which have always sold so well in the south and east of Spain) could read, for example, what Virgen Mary (...) had felt upon these matters. In her great song of triumph (...) she had rejoiced that the mighty had been filled with good things whilst *the rich had been sent empty away* (el subrayado es de Brenan). He might be forgiven for seeing in such words an expression of class feelings”. El pasaje en cuestión se encuentra en Lucas 1, 52, 53, que en la versión de Cipriano de Valera, impresa en Cambridge en 1870 y distribuida por la Sociedad Bíblica desde Madrid, reza así: “Quitó los poderosos de los tronos, y levantó a los humildes. A los hambrientos hinchó de bienes; y a los ricos envió vacíos”. Más elocuente resulta el texto en la moderna versión de Nacar y Colunga: “Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos llenó de bienes, y los ricos los despidió vacíos”.

19. *Idem, idem*: “I could suggest that the anger of the Spanish Anarchists against the Church is the anger of an intensely religious people who feel they have been deserted and deceived. the priests and the monks left them at a critical moment in their history and went over the rich”.

20. *Idem*, 192, n, 1: “The point I wish to make is that the *emotion* (el subrayado es de Brenan) behind these anarchists, especially the more primitive ones of the Andalusian Valley, is derived from the social teaching of the Church and from familiarity with a certain strain of feeling to be found in both the New and the Old Testament”.

La supuesta “traición” de la Iglesia o de los eclesiásticos no parece tener demasiado fundamento y se basa en un equívoco sobre su papel en el pasado<sup>21</sup> y una abusiva interpretación de la caridad ejercida por sus instituciones e individuos como “solidaridad social”. La importancia cuantitativa de la beneficencia practicada por la Iglesia del Antiguo Régimen no admite dudas; más en concreto, y por hacer referencia a sus últimos tiempos de esplendor antes de la revolución liberal y las desamortizaciones, los que más frescos pudieran estar en la memoria y fundamentar el sentimiento de traición de que habla Brenan, todos los testimonios coinciden en su importancia durante el siglo XVIII. Bien por la acción de preladados filantrópicos que dedicaban buena parte de sus rentas a limosnas e incluso inversiones más duraderas<sup>22</sup>, o bien de un modo más estructural aunque no siempre ordenado y eficaz por medio de instituciones del clero regular y secular y de cofradías seculares, los desembolsos caritativos de la Iglesia durante ese siglo alcanzaron niveles sin precedentes y justificarían lo que se ha llamado “contrato social con los pobres”<sup>23</sup>. Pero la magnitud de las limosnas —que a no dudar haría de la Iglesia refugio de afligidos e institución popular y respetada<sup>24</sup>— no quita que su cometido fundamental fuese el sostenimiento de una masa creciente de pedigrüños e indigentes<sup>25</sup> objeto de general recelo, ni compensaría por entero los factores de impopularidad que le eran también propios. Cuestiones como la percepción del diezmo, por lo general con carácter estricto y esquilmador y sobre productos controvertidos; el incremento de las rentas y la reducción de la duración de los arriendos practicado en su condición de gran propietario territorial; la impertinencia de los mendicantes y algunas otras cosas mostrarían una cara no tan grata y magnánima, mientras que las conductas particulares menos edificantes, o la voracidad desfachatada con que se pretendían canonjías, capellanías, beneficios y sinecuras propias de la dataria vaticana mermarían el crédito acumulado por los eclesiásticos más desprendidos y entregados. Desde el punto de vista doctrinal no parece que la enseñanza de la Iglesia española se caracterizase por la inquietud social, antes al contrario la predicación, sin excluir casi mecánicas y mesuradas exhortaciones a la caridad de los pudientes, se centraba en la irrelevancia de lo terrenal, el mérito adicional de la pobreza y, en suma, el desconocimiento de cuanto implicara alentar sentimientos de antagonismo y rivalidad entre poseedores y desposeídos. Finalmente, y durante el Antiguo Régimen, las instituciones asistenciales eclesiásticas ocupaban a pocos clérigos y religiosos y la relación directa con los indigentes corría a cargo, de manera casi universal, de legos y donados (eran ellos quienes atendían hospitales o repartían las sopas y limosnas conventuales). Sólo con el régimen liberal se produciría un contacto más directo entre religiosos y menesterosos con la fundación o establecimiento en España de

21. Cf., p.e., la interpretación de Hobsbawm, 1974; 122, sobre el carácter populista de la Iglesia española y su función como desactivadora de rebeldías sociales latentes.

22. SARRAILH, 1957: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, F.C.E., México; 139.

23. W. J. CALLAHAM, 1989: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 55-57.

24. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1973: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Itsmo, Madrid; 398-400.

25. R. HERR, 1964: *La revolución española del siglo XVIII*, Aguilar, Madrid; 25-27.



institutos especializados en funciones benéficas o docentes<sup>26</sup>, de suerte que incluso en ese sentido de proximidad y presencia, los hechos no parecen sustentar el supuesto de la “traición”. Más bien, la Iglesia como institución —por su condición de gran propietario, por el esplendor de sus edificios y ajuares, por lo colmado de sus despensas— y los eclesiásticos en general —por su trato con autoridades y poderosos, como individuos dotados de facultades y recursos característicos usados en interés propio— no podría dejar de verse como una instancia de poder de cuyo amparo se podría gozar en términos de sumisión y clientelismo, no de solidaridad. Naturalmente, cabe que las cosas se percibieran de otro modo o que hubiera una efectiva conciencia de abandono, independiente y contradictoria con lo que los hechos sugieren, pero ese sería un proceso notablemente complejo que no podría centrarse sólo en la vertiente económica.

Todo resulta confuso en torno a la “traición” supuesta por Brenan y Hobsbawm; no hay respuesta posible a las preguntas de cuándo y cómo pudo haber tenido lugar. Cosa distinta es pensar en una “traición” *política*, y no social, aunque el término no deje de ser insatisfactorio. Sea como fuere, habría de ser la postura decididamente antiliberal que la Iglesia, en su conjunto, adoptó especialmente en la primera Guerra carlista, su protagonismo en el reparto de culpas, la barbarie de algún fraile trabucaire, lo que la distanció de manera insalvable de un sector amplio de las clases populares y de los medios intelectuales, sobre todo en las grandes ciudades. Los argumentos «sociales» vinieron después para justificar e incrementar la hostilidad. Hubo, ciertamente, un mito del Cristo pobre y de falseamiento o traición del mensaje evangélico, con muy distintos y remotos orígenes, del que participaron también algunos medios anarquistas<sup>27</sup>, aunque nada de eso

26. Es el caso de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, definitivamente asentadas en España después de 1833, de los salesianos que lo harían hacia 1860 o de los Hermanos Maristas.

La actitud popular hacia estas órdenes asistenciales y docentes y sus individuos no es fácil de concretar ni resulta unívoca. Estos institutos, junto a otros establecidos en los barrios obreros y dedicados a la enseñanza a indigentes y profesional (Hermanos de San Juan de Dios y de La Salle, Escolapios, etc.), arrojaron el más alto número de asesinados en las violencias anticlericales de la Guerra Civil (en total, 765, un 29 %, de los 2.648 religiosos y religiosas muertos. Tomo los datos de A. MONTERO, 1961: *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, B.A.C., Madrid; 765-67). La interpretación de este hecho —que puede abordarse desde la simple proximidad física de los conventos enclavados en los barrios obreros, al papel de esos religiosos como agentes directos de una política (percibida como) de represión, discriminación y engaño pasando por una rivalidad directa con los dirigentes y organizaciones sindicales y políticas— no cabe extenderla aquí.

27. ÁLVAREZ JUNCO, 1976: *La ideología política del anarquismo español*, Siglo XXI, Madrid; 208-209, esp. n. 32.

*“Per que no mireu les obras  
de'l papa i de Jesucrist,  
i tindreu todas las probas  
de que'el Papa es anticrist”*

.....  
*“Señores ensotados,*

.....  
*pues solamente empleáis  
vuestro talento y trabajo  
en pro de una sola clase,  
la de los privilegiados”.*

fuera especialmente anarquista y más bien refuerza la idea de que sus argumentos no eran distintos a los de los restantes grupos anticlericales<sup>28</sup>. Alegatos similares se encuentran, al menos desde mediados de siglo, entre los republicanos<sup>29</sup>.

Pero aun aceptando el argumento de la decepción o desengaño religioso hay que explicar por qué habría de tener tan peculiares efectos entre los anarquistas. Se podría pensar en cierta inclinación doctrinal que hiciera al anarquismo propicio para incorporar concepciones religiosas. No hay dificultad en conceder la existencia de profundos sentimientos morales subyacentes en el pensamiento libertario, y también que el anarquismo no es necesariamente anti-religioso, puesto que hubo una corriente anarquista cristiana representada por Tolstoi. Pero no por ello deja de ser menos cierta la orientación claramente agnóstica y anti-religiosa que caracteriza, como uno de sus principales componentes, a la tradición anarquista dominante durante los siglos XIX y XX<sup>30</sup>. Sus más importantes pensadores fueron todos inequívocos en lo que concierne a la religión y las iglesias, viendo en ellas un componente del poder y la autoridad en la sociedad capitalista, así como un formidable instrumento para la sumisión moral e intelectual<sup>31</sup>. Asumieron sin reservas la noción “narcótica” de la religión como “opio del pueblo” —tópico que Marx, en tiempos de la Guerra del Opio, popularizó dando con el estupefaciente adecuado, pero que procede de d’Holbach y los materialistas del siglo XVIII, de donde la tomaron los anarquistas. Proudhon resulta algo peculiar a este respecto,

Sería imposible dar cuenta de las alusiones al Cristo pobre y revolucionario que se reiteran en las publicaciones ácratas; cf., por ejemplo, “Los pobres de Dios”, en *Acracia* n. 27, Marzo 1988, ambos de A. LORENZO. Del mismo es la “Circular-proyecto” de *Ciencia Social*, Julio 1985 donde se lee: “Socialista, es decir, reformador, era Jesús, que quería la igualdad por la caridad, que abominaba de las riquezas y hacia depender del abandono de ellas la justificación del individuo”. Entre los cultivadores del tópico figuró el José Martínez Ruiz federalista y anarquizante de fin de siglo. Cf. su artículo “El Cristo nuevo” publicado en el periódico que Bonafoux sacaba en París —*La Campaña*—, el 5 de Enero de 1898, y reproducido en *Don Quijote*, 15, Noviembre, 1902. V. AZORÍN: *Artículos olvidados de José Martínez Ruiz (1894-1904)*, ed. de José María Valverde, Narcea, Madrid, 1972; 132-35, esp. 133. ÁLVAREZ JUNCO, 1976: 220 cita otra reimpresión en *El Porvenir del Obrero*, n° 91.

28. ÁLVAREZ JUNCO, 1976: 204.

29. En 1851 se distribuyó en Barcelona una hoja ilustrada con una imagen de la Virgen sosteniendo el triángulo masónico y conteniendo unos “Goigs á Nostra Senyora de la Reforma, Advocada del Traballador que’s canta en las capellas socials dels obradors de tot lo mon”, algunas de cuyas estrofas decían:

*“Si com Christo predicaba  
lo mon s’ha pues governat  
ja tindriam la reforma  
y també la igualtat*

.....  
*Los enemichs capitals  
de la nostra llibertat  
son lo clero, la Noblessa  
Fabricans y Militars”.*

A.H.N., Consejos, leg. 11319, 57.

30. G. CROWDER, 1991: *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, proudbon, Bakunin and Kropotkin*, Clarendon Press, Oxford; 96.

31. MILLER, 1984; 8: “Historically, anarchists have discharged almost as much venom towards the Church as they have towards the State”.

puesto que fue cristiano o al menos teísta hasta los primeros años de la década de 1840, y sólo tras la lectura de Feurbach y de los jóvenes hegelianos evolucionó hacia el ateísmo<sup>32</sup>; y si bien siempre conservó cierto tono deísta, no fue eso suficiente para que sus escritos no desarrollaran una explícita hostilidad hacia la religión positiva y las instituciones eclesiales; incluso su “Dios es el mal” sería una de las frases más aplicadas en la dialéctica antirreligiosa anarquista. Respecto a Bakunin, Kropotkin o Malatesta no hay necesidad de abundar en lo bien conocido de sus ataques a toda forma de religión y de iglesia. De suerte que, en los clásicos que los anarquistas españoles leyeron, es difícil encontrar y cultivar cualquier actitud positiva hacia la religión. A mayor abundamiento, el ingente material impreso que en forma de periódicos o de panfletos generaron las organizaciones anarquistas españolas, difundieron permanentemente literatura materialista, de d’Holbach, Melier y Volney a los “materialistas científicos” del siglo siguiente como Draper, Ludwig Büchner o Haeckel. Es bien sabido que las editoriales anarquistas vendieron miles y miles de ejemplares de las obras de estos autores y que fragmentos de ellas se insertaban habitualmente en sus periódicos<sup>33</sup>. Fueron esas lecturas, entre otras, la base de la cultura anarquista popular, un componente esencial de la ideología y de la cosmovisión de los libertarios. Pero esas eran también las lecturas habituales entre toda clase de anticlericales en Francia, Italia y España; el bagaje antirreligioso de los anarquistas españoles no era, por tanto, diferente. Atacaron a la religión y a la Iglesia en su conjunto, y a la Iglesia de modo especial por su oposición a la ciencia, a la racionalidad y a la libertad; no como perpetradora de una “traición” social, sino como defensora del obscurantismo. Y a quienes exaltaban no era a reformadores religiosos como Münzer sino a víctimas de la intolerancia religiosa como Galileo o Giordano Bruno.

No se trata, evidentemente, de que todos los anarquistas, o incluso la mayoría de ellos fueran auténticos y coherentes ateos. Sin duda, en la mentalidad anticlerical existen creencias y pasiones que radican en niveles subconscientes muy profundos, y desde luego la totalidad de ellos había tenido experiencia religiosa previa que determinaría sus actitudes y comportamientos. Seguramente Engels exageraba perversamente con aquella historietta sobre un anarquista español que mantenía que no era impropio para un militante creer en la Virgen aunque nunca pudiera serlo creer en Dios, pero no deja de ser significativo. Yendo, sin embargo, al asunto, y para no extraviarlo, lo que parece objetable es la pretendida relación entre el comportamiento anticlerical de los anarquistas y el fervor religioso de los protestantes de la Reforma, ni siquiera en términos de paralelo o referencia ilustrativa. Sólo cabe establecer algunas vinculaciones excesivamente generales, como el atractivo que la Reforma pudiera tener como fenómeno subversivo, y una común y remota pasión anticatólica, más que específicamente anticlerical, admitiendo que “el anticlericalismo es propio de países en los que el catolicismo fue fuerte; y, por tanto, pudiera tener en principio relación con la tradición

32. CROWDER, 1991’ 90-91.

33. ÁLVAREZ JUNCO, 1976; 39-42 (relación de artículos y publicaciones materialistas y ateístas desde 1869 a 1910). *Doce pruebas de la inexistencia de Dios*, de S. Faure, llegó a los 620.000 ejemplares en la edición de 1917 (p. 212 y nº 46).

protestante de resistencia a Roma”<sup>34</sup>. La única analogía que parece digna de consideración se cifra en el paralelismo que cabe ver en cuanto al descrédito y la desacralización de la Iglesia tanto en la Reforma europea como en la Revolución liberal española, si bien por razones muy diferentes. En efecto, en la Reforma, con la sumisión del gobierno de la Iglesia al poder secular y con la ocupación de sus propiedades por los príncipes y particulares, se produjo un doble proceso de devaluación del respeto y supremacía que la institución había gozado durante siglos, así como una auténtica desacralización de recintos o espacios sagrados. Un doble atentado que arruinó el ascendiente de lo que se tenía por intangible. Y algo similar se experimentó en la Revolución liberal española, a lo largo de un tercio de siglo, en el que se veían no sólo las profanaciones e irreverencias de las tropas napoleónicas, sino la desamortización eclesiástica, la intervención del poder civil en la reforma del clero y el enfrentamiento que con la jerarquía tuvieron los progresistas expulsando al nuncio, confinando y procesando a obispos, nombrando por su cuenta administradores diocesanos y desconociendo toda autoridad a Gregorio XVI<sup>35</sup>. Y habría aún un factor más complejo pero de no menor alcance relativo a la posición del clero como cuerpo social diferenciado, que tanto con la Reforma como en la Revolución liberal veía negada su razón de ser. Uno de los aspectos capitales de la teología luterana, y de la reformada en general, fue, como se sabe, la quiebra de lo que se ha llamado “el ciclo penitencial”, la mediación de la Iglesia y de la penitencia administrada por un sacerdote para la salvación, en pro de un ciclo distinto basado en la justificación por la fe<sup>36</sup>. Sin esa función sacramental como cometido específico e insustituible, desplazado por las ideas luteranas de salvación por la fe y sacerdocio universal, el clero quedó definitivamente dañado en su autoridad y su ascendiente y sin título alguno para pretender superioridad sobre los laicos. Es evidente que en el anticlericalismo popular hispano tendrían poco alcance las sutilezas técnicas sobre la gracia sacramental *ex opere operato* o *ex opere operantis*, pero el avance del agnosticismo del que la producción literaria arriba mencionada es indicio, actuaría de un modo similar. Las reservas sobre la moralidad y la función social del clero no llegarían a ser tan determinantes como cuando se extendiera la conciencia de lo superfluo en su misma razón de ser. Los reformadores menoscabaron al clero, y en su caso ejercieron violencias contra sus miembros y los símbolos de su cuestionado ministerio sacramental, en la vida del hombre. Los anticlericales, y entre ellos los anarquistas, lo harían en nombre de otra concepción que pretendía la inutilidad, o mejor, la nocividad de la religión misma. En cualquier caso, y por plausibles que pudieran ser estas analogías, no cabe estimarlas en mucho; el furor iconoclasta de los protestantes actuó, de hecho, dentro de la Iglesia, aunque fuera reformada,

34. CHADWICK, 1990; 137.

35. V. CÁRCEL ORTÍ, 1975: *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles, 1830-1840*. Eunsa, Pamplona.

D. CASTRO, 1989: “Algunos aspectos del proceso del obispo Romo. Iglesia y Estado en los comienzos del régimen liberal”. *Almogarén* (Revista del Centro Teológico de Las Palmas), n. 3. Junio; 41-56; esp. 48-52.

36. E. CAMERON, 1991: *The European Reformation*, Clarendon Press, Oxford, 79-81, 111, 123, 306.

contra dogmas y jerarquías anticlericales y actuaron *contra* la Iglesia. No es una diferencia baladí, y su razón de ser resulta más inmediata y perceptible que la imprecisa “traición» social alegada.

\* \* \*

El segundo punto de la interpretación de Brenan llama la atención sobre la importancia de la propaganda impresa protestante en Andalucía, y en particular sobre la difusión de biblias que pondrían al alcance de sus lectores (o, quizás mejor, poseedores) —campesinos masivamente analfabetos— ciertos mensajes subversivos. Se ha considerado siempre que la imprenta fue uno de los factores determinantes de la extensión de la Reforma, pero su interés para el presente asunto es bastante más inmediato. Su uso masivo para el adoctrinamiento fue herencia de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas, de modo que la propaganda política moderna nacería con la misma práctica moderna de la política. Al mismo tiempo, la Restauración post-napoleónica fue un período de acusado resurgimiento religioso y para el protestantismo en concreto de “sorprendente expansión de la actividad misionera, tanto geográfica como culturalmente”<sup>37</sup>. Esos dos hechos están tras el desarrollo de las Sociedades Bíblicas. La *British and Foreign Bible Society* fue establecida muy poco antes, en 1804, por cristianos de todas las confesiones; hasta 1875 había distribuido unos cuarenta millones de ejemplares de la Biblia, el Nuevo Testamento o de fragmentos, siempre en lenguas vernáculas<sup>38</sup>; hacia 1903, cuando iba a conmemorar su primer centenario, lo editado alcanzaba a ciento ochenta millones de ejemplares en cientos de idiomas y dialectos<sup>39</sup>. Algunas otras sociedades, como la *Trinitarian Bible Society* —una escisión de 1837, causada por discrepancias sobre el uso de los textos vernáculos Romanos—<sup>40</sup> o la *American Bible Society* también distribuyeron múltiples ejemplares.

En lo que hace a España, la historia del protestantismo durante el siglo XX, en particular hasta 1868, no es ni densa ni compleja, y muy relacionada en sus comienzos con la actividad de esas sociedades. Como país católico y papista por excelencia a ojos de los protestantes, y en particular a los de los británicos, se trató de un objetivo preferente, y la nueva situación de la Europa postnapoleónica parecía ofrecer condiciones para alcanzarlo. No hay que decir, sin embargo, que la Revolución liberal no supuso el reconocimiento de una auténtica libertad religio-

37. H. W. SCHNEIDER, 1961: “The Development in Protestantism during the XIXth. Century throughout the world”, *Cahiers d'histoire Mondiale*, vol. VI-1; 97-121.

38. British and Foreign Bible Society, 1875: *The work of the British and Foreign bible Society among foreign roman catholics*. R. Clay, Sons and Taylor, Londres; 5.

39. British and Foreign Bible Society, 1903: *The Gospel in Many Tongues*, Londres.

40. FROGGATT, 1877: *The Holy Bible God's Inestimable Gift to man and its claims to Faithful translation and universal Diffusion*. The Trinitarian Bible Society.

The Trinitarian Bible Society, 1877: *Ought Protestan Christians to circulate romish versions of the word of God?*. Londres.

H. W. BULLINGEN, 1874: *The circulation of Roman Catholic versions of the Bible by the British and Foreign Bible Society. The Defence of the Practique examined. By a Clergyman of the Church of England*. William Macintosh. Londres.

sa. El artículo 12 de la Constitución de Cádiz era terminante a este respecto: “*La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera*”, prohibiéndose el ejercicio de cualquier otra; las cosas no cambiaron hasta 1869. Para las facciones ultramontanas del período isabelino la “unidad religiosa”, esto es, la proscripción de cualquier otro culto distinto del católico, fue algo de la mayor importancia y no les faltó éxito para imponerla<sup>41</sup>. Si no la única, esa sería la principal dificultad para el establecimiento de misiones protestantes en España. Los primeros intentos datan de mediados de la década de 1830 cuando la muerte de Fernando VII parecía anunciar cierto cambio también en este terreno. Hacia finales de 1835 llegó procedente de Portugal el bien conocido y excéntrico agente bíblico George Borrow. Borrow pasó en España unos seis años, viajando, vendiendo biblias y estableciendo relaciones con libreros. Distribuía versiones del Antiguo y del Nuevo Testamento en castellano, sin notas ni comentarios; llegó a abrir un almacén en Madrid así como a preparar una edición del Nuevo Testamento en vascuence y una traducción, obra suya, al caló. No tuvo tropiezos serios hasta 1838, cuando fue encarcelado durante algunas semanas. Parte de aquellos problemas fueron debidos a la actividad de un teniente de origen irlandés que servía en la Royal Navy, Graydon. De acuerdo con un impresor de Barcelona, editó a finales de 1836 o principios de 1837 diez mil ejemplares del Nuevo Testamento en castellano y catalán, que se vendieron sin dificultad durante varios meses en la tienda del impresor<sup>42</sup>. El mismo Graydon, como agente no retribuido de la Bible Society, vendió algunos a precios muy baratos en puertos de la costa mediterránea<sup>43</sup>, difundiendo al tiempo algunos panfletos de abierto carácter antipapal. Eso alarmó a las autoridades religiosas, a la par que les proporcionó pretexto para urgir que se procediera tanto contra Graydon como contra Borrow, siempre más prudente, preocupado de conseguir permiso o al menos tolerancia de las autoridades y amparado por la embajada británica<sup>44</sup>. Ambos acabaron desautorizándose recíprocamente en polémica pública en la prensa española.

Ni uno ni otro hicieron, sin embargo, auténtico trabajo misional en España, limitándose tan sólo a la difusión de biblias. Quien sí estableció una pequeña y fugaz comunidad fue William Rule, un experimentado y severo predicador metodista que en 1832 se hizo cargo de la “estación” wesleyana de Gibraltar. Su principal cometido ministerial allí se centraba en los funcionarios de la colonia y en la guarnición británica —entre cuyos componentes se contaron los primeros catecúmenos metodistas cuarenta años antes, pero extendió su atención a quienes llamaba “*nativos*” o “*españoles*”, es decir los habitantes de la Roca que no eran de lengua inglesa. Rule promovió escuelas y fundó una pequeña comunidad. En terri-

41. J. H. SCHUMACHER, 1962: “Integrism. A Study in nineteenth century Spanish political thought”, *Catholic Historical Review*. XLVIII 3, October.

42. A.H.N., consejos, leg. 11321, 33.

43. J. MAYOR, 1892: *Spain, Portugal, the Bible*. Macmillan and Bowes, Cambridge; 25.

J. D. HUGHEY, 1955: *Religious Freedom in Spain. Its Ebb and Flow*. The Carey Kingsgate Press; Ltd. Londres; 28-29.

44. A.H.N., consejos, leg. 11318, 67. HUGHEY, 1955; 29.

torio español ofreció biblias a algunos librereros y acabó por organizar un fluido contrabando de ellas y de algunos folletos impresos por él mismo en Gibraltar. Viajó en tres ocasiones a España, tres cortas incursiones que sólo le valieron para reafirmarse en sus prejuicios y escandalizar su escrupulosa conciencia, dispuesta a no ver más que impiedades y aberraciones papistas. Finalmente, en 1839, consiguió abrir una misión especial en Cádiz dedicada a la atención de marinos británicos e ingleses que tocasen en aquel puerto, pero suficiente como base para iniciar la actividad proselitista entre los españoles. No sin dificultades esa misión metodista en suelo español se mantuvo cerca de un año, hasta que el gobierno decidió intervenir cerrándola y expulsando a Rule<sup>45</sup>; poco después alcanzó igual medida a sus colaboradores en Cádiz y Algeciras<sup>46</sup>. Rule permaneció en Gibraltar hasta 1842 y para entonces, según él mismo reconocía, “*la misión en España estaba aún reducida a muy escasas proporciones*”, siendo su única actividad la difusión de biblias y opúsculos de la Methodist Bible Society, “*aunque no con la amplitud que fuera de desear*”<sup>47</sup>.

En resumen, este primer “asalto” a la fortaleza papista española apenas tuvo efecto alguno: un puñado de personas iniciadas en Cádiz en los rudimentos del metodismo y un cierto número de ejemplares del Nuevo Testamento y de folletos doctrinales distribuidos entre una población mayoritariamente analfabeta. Seguramente la mayor parte de aquellos libros, aceptados o comprados por curiosidad, nunca llegarían a ser leídos y otra no pequeña parte acabó quemada por párrocos celosos. Durante los siguientes veinte años sólo algunos aislados incidentes, demasiado irrelevantes para que aquí valga la pena ni siquiera mencionarlos, pondrían de relieve la ausencia de toda efectiva infiltración protestante. La severidad de las leyes penales y de imprenta la hubieran hecho realmente difícil, pero en realidad tampoco parece que nadie pusiera excesivo empeño en ello, con excepción de la Spanish Evangelization Society de Edimburgo, fundada en 1854 y que durante el Bienio promovió activamente la difusión de biblias y otros escritos. A pesar de todo, en los años de 1840 y 1850 se generó una auténtica obsesión paranoica sobre la amenaza protestante. No pocos obispos se sintieron obligados a promulgar documentos sobre el particular, y, con mayor complejidad en su obstinación con Guizot, las dos lumbreras del integrismo, Balmes y Donoso, consagraron por aquellos años sus bien conocidos ensayos a cuestiones relativas al protestantismo. Más que la propia situación interna, lo que inspiraba tales temores era la serie de cambios que se experimentaban en la Europa católica, empezando con la libertad religiosa proclamada en Francia tras la Revolución de 1830 y los ataques a la autoridad temporal del papa por el *Rinascimento* italiano, sin olvidar el avance de las ideas radicales y socialistas. No hay que perder de vista

45. W. H. RULE, 1844: *Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain with collateral Noticies of events favouring religious liberty and of the decline of Romish power in that country, from the bigining of this century to the year 1842, by the Rev. John Mason, at the Wesleyan Conference Office, Londres; pasim.*

*Idem*, 1886: *Recolections of my Life and work at Home and abroad in connection with the Wesleyan Methodist Conference*. T. WOOLMER, Londres.

46. A.H.N., consejos, leg. 11317, 1.

47. RULE, 1844; 311.

que, como el caso Matamoros pondría de manifiesto, la relación entre socialismo y protestantismo fue un lugar común para un amplio sector de la opinión católica española.

En torno a 1860 aquel sonado asunto llevó a primer plano la cuestión protestante en España, es decir, la abolición de los límites a la libertad de cultos. Aquel año fueron encarceladas en Granada, Málaga y Sevilla unas veinticinco personas bajo la acusación de apostasía y de intentar cambiar la religión oficial del país. La figura central del grupo era Manuel Matamoros, quien se había convertido al protestantismo un par de años antes en Gibraltar; él y algunos de sus compañeros permanecerían en la cárcel, en espera de juicio, durante tres años, mientras se desarrollaba una áspera controversia tanto en España como fuera. Matamoros estaba en relación con algunos correligionarios ingleses, quienes le proporcionaron ayuda económica y moral durante su encarcelamiento; el más activo de ellos fue William Greene, un ingeniero ferroviario que había trabajado en España años atrás y volvería a hacerlo por aquellas mismas fechas y a quien se debe la más completa información sobre los hechos. Llegó, sin embargo, a contar Matamoros con la protección de Robert Peel con quien coincidió en la diligencia que le llevó de Málaga a Granada conducido por la Guardia Civil. De tal suerte, el asunto llegó a ser bien conocido en Inglaterra, tratado con profusión por la prensa y debatido en los Comunes<sup>48</sup>. En España adquirió una particular relevancia política, y apasionó a todos los partidos; para los ultramontanos, moderados y carlistas, el caso Matamoros era prueba del riesgo real que corría la unidad católica y, debido al apoyo exterior con que contaba, parte de un extenso complot. A ojos de los progresistas y demócratas, el fondo de la cuestión no era sólo la restricción de libertades, como la de culto, sino ante todo las poderosas influencias inconstitucionales que el clero reaccionario tenía sobre la reina y, a través de ella, en las decisiones políticas. El mejor ejemplo de ello era la resistencia a reconocer al reino de Italia sosteniendo, en cambio, los derechos del Papa. En otras palabras, en este sector político e ideológico el asunto Matamoros activó los viejos resortes anticlericales. Un elemento adicional de confusión se añadió cuando a finales de 1861 tuvo lugar el levantamiento de Loja, a no muchos kilómetros de la prisión granadina de Matamoros. El grito de “¡Abajo el Papa!” que se escuchó entre las huestes de Pérez del Álamo y que testimonia la sensibilidad de los demócratas ante la cuestión italiana, bastó no sólo para que el fiscal militar acusara a Matamoros de instigador de la revuelta y de inspirador de sus supuestos propósitos “socialistas” y “protestantes”, sino para que algunos encumbrados personajes de la esfera del poder participaran de la misma convicción.

En efecto, el ministro de Gobernación, Posada Herrera, hablando en las Cortes algunos meses después, decía: “*Esa revolución era democrática y socialista y antirreligiosa*”; habría habido, según él, una sociedad carbonaria en Loja y otra religiosa “*que recibía sus órdenes e inspiraciones desde Gibraltar*”<sup>49</sup>. Por su parte, el padre Claret escribió por aquellos meses y en el más dramático tono sobre la

48. Handard's parliamentary Debates, Third series, vol. XLXV; 1536-44.

49. D.S.C., 7, Diciembre, 1861.



amenaza combinada de protestantes, socialistas y comunistas como un hecho cierto y el más alto riesgo que se cernía sobre España<sup>50</sup>. Dado que ni uno ni otro podría pasar por incauto o desinformado, cabe preguntarse por el significado real de sus palabras. Conviene precisar algunos puntos al respecto: las acusaciones del discurso de Posada podrían ser una suerte de justificación cara a las críticas de la opinión pública y de los gobiernos extranjeros, pretextando que Matamoros y sus consortes estaban en la cárcel no sólo por sus convicciones religiosas, sino, o además, como conspiradores político-sociales. Pero cuando hablaba, a finales de 1861, las presiones internacionales estaban apenas en sus comienzos y muy lejos del nivel que terminarían por alcanzar dos años más tarde, y el objeto de su discurso no era el grupúsculo de protestantes españoles de los que sólo hizo mención incidental. Respecto a Claret hay que reparar en que lo que escribía, una confesión personal, no estaba destinado a la publicidad y tardaría años en imprimirse. De modo que cabe suponer que creían lo que decían, a saber, que el protestantismo estaba relacionado con las organizaciones radicales. La confusión venía de antiguo. Rule cuenta cómo estando en Malta hacia 1825, en los comienzos de su carrera de predicador, las gentes agredían a los misioneros en las calles acusándoles de ser miembros de “las sociedades” (y por eso recomendaba no utilizar la denominación habitual propia de las iglesias metodistas)<sup>51</sup>. No hay que recordar que por aquellas fechas en Malta, como en Italia o en España, las «sociedades» por excelencia eran las carbonarias o secretas. Como actividad clandestina que en gran medida tenía que ser en este último país, el proselitismo protestante podía ser asimilado a la de aquellas organizaciones políticas. El mismo hecho de que, al actuar en el sur de España, unos y otros encontraron refugio en Gibraltar operaba en el mismo sentido. Pero hay hechos más desconcertantes. Cuenta también Rule que en 1833 conoció *«al gran maestro de las logias masónicas de Andalucía, que era también capellán civil de la Iglesia de Inglaterra en la colonia»*<sup>52</sup>. Demasiado para la paranoia ultramontana, dispuesta a creer eso y mucho más. Así, no dudaba Menéndez Pelayo, a veces tocado de ese delirio pero siempre bien informado, que *“los protestantes de Andalucía eran (...) afiliados por la mayor parte en clubs republicanos y socialistas, que conspiraban activamente contra el gobierno”*; y añadía, *“el protestantismo era sólo un pretexto, un cebo o una aña gaza para explotar la caridad de los devotos ingleses”*<sup>53</sup>. No era, en cambio, Posada hombre dispuesto a dar cándidamente por cierto cualquier rumor e ir a reproducirlo a las cámaras, de modo que algo más debía él de vislumbrar.

Es difícil reconstruir lo que pudiera haber de cierto en la relación entre protestantismo y conspiración radical republicana, pero tampoco es fácil negar que pudiera haber en ello parte de verdad. Tratando de encontrar refugio seguro en Gibraltar, que las autoridades británicas no hubieran brindado fácilmente a grupos radicales, algunos de sus componentes podrían haber mantenido contactos con miembros de iglesias protestantes deseosos de extender su actividad por España;

50. A. M. CLARET, 1959: *Escritos autobiográficos y espirituales*, B.A.C., Madrid; 381, 384, 390-94.

51. RULE, 1866; 34-35.

52. *Idem*; 80.

53. MENÉNDEZ PELAYO, 1948: *Historia de los heterodoxos españoles*, C.S.I.C., Madrid; VI; 327.

unos y otros habrían tenido un interés común frente a los gobiernos isabelinos y al partido clerical. No se trata de que llegara a haber una alianza explícita (sería absurdo pretenderlo), pero sí algún tipo de cooperación. No podría, de hecho, ser de otra manera: los protestantes no sentirían entusiasmo alguno por los partidos de izquierda y las prácticas subversivas de sus grupúsculos radicales, pero sabían que la libertad religiosa a corto plazo sólo sería posible en una situación política de la que ellos fueran parte. Los progresistas y republicanos, a su vez, no serían en general vibrantes espíritus religiosos, y menos protestantes, pero creían en la libertad de cultos y estaban dispuestos a apoyar su reconocimiento frente a sus más directos enemigos políticos. Matamoros y el asunto que protagonizó atrajo su interés hacia los esfuerzos de las iglesias protestantes por asentarse en España, viendo en ello un elemento que contribuiría a debilitar políticamente a una Iglesia católica poderosa y militante. Desde la perspectiva unionista, moderada e integrista, con más o menos matices, no sería imposible divisar un frente común radical-protestante. Incluso cabe entrever un cierto contagio en los modos de actuación; de hecho el relativo éxito de Matamoros pudiera estar relacionada con la adopción de las fórmulas de organización descentralizadas y segmentadas, que daban lugar a pequeños grupos sólo conectados con la estructura general por la cúpula dirigente, o con los compromisos formalizados que hacían más dificultosas las deserciones y delaciones. En efecto, el propio Matamoros escribió a Green cómo organizó su congregación por medio de una junta cuyos miembros actuaban como cabeza de grupos menores e independientes, y a los que hizo firmar un compromiso: *“los demostré la importancia de escribir una carta, en la cual espresaran (sic) clara y explícitamente (sic) sus opiniones, y que cada uno firmase y fechase la suya ordenadamente. De este modo nos asegurábamos de una traición...”*<sup>54</sup>. En fin, no faltaron jueces que abrieran procesos por *“propagar doctrinas protestantes y democrático socialistas”*, ocupando a los encausados publicaciones y armas<sup>55</sup>.

Lo que no admite duda es la explícita simpatía que las fuerzas políticas antiisabelinas demostraron por la causa protestante en lo que tenía de denuncia frente a la intransigencia clerical. Hubo, ciertamente, unanimidad en la prensa progresista y demócrata a la hora de apoyar y defender a los protestantes españoles, incluyendo a católicos reconocidos como el veterano director de *El Clamor Público* Fernando Corradi o Tristán Medina, el pintoresco cura demócrata que conociera pasajera fama a comienzos del Sexenio, y que llegó a componer una oda *“A los nuevos mártires”*. En resumen, en los medios políticos —tertulias y reuniones, prensa, grupos clandestinos— de los que saldrían después de 1869 buena

54. G. [W] GREENE, 1871: *Vida y muerte de D. Manuel Matamoros. Relación de la última persecución de cristianos en España, extractada (sic) de cartas originales y otros documentos*. Imprenta de J. M. Pérez, Madrid; 12-13.

55. Abrió el proceso el juez del Sagrario de Granada, y de él dio cuenta el gobierno civil el 1 de Julio de 1862, quien subrayaba al hacerlo “la circunstancia de haber precedido a la rebelión de Loja el hallazgo de los documentos de que se trata”, aunque el único es un *Cuadro sinóptico del derecho democrático*, con pie de imprenta, probablemente falso, en Barcelona, 1859. La causa fue sobreseída. A.H.N., consejos, leg. 11316, 210.

parte de los hombres que se incorporarían a la rama anarquista de la internacional, el protestantismo era algo perfectamente conocido, no, desde luego, en sus aspectos teológicos o dogmáticos, sino como una serie de cultos no católicos en los que verían no una remota herejía sino algo digno de apoyo y, durante un tiempo, de aprobación en la medida en que desafiaba el sectarismo católico que vino a caracterizar los últimos tiempos del reinado de Isabel II. Quizá hasta algo más, según se verá inmediatamente.

Pero nada de esto permite pensar que, no ya el mensaje, sino ni tan siquiera las publicaciones difundidas por los protestantes llegaran a permear la mentalidad del campesino andaluz. Por importante que fuera, desde el punto de vista cuantitativo, el volumen de lo puesto en circulación, sus efectos prácticos serían poco menos que nulos. En los días de Matamoros la distribución de biblias y folletos era totalmente esporádica e indiscriminada, echándose incluso por debajo de las puertas; él mismo, para hacerla más eficaz, restringió la difusión a personas ya iniciadas o interesadas, pero su propia opinión sobre el resultado no era nada optimista: los libros se quemaban o se destinaban a usos peregrinos, de forma que «sólo uno de cada mil realizaba el objeto propuesto»<sup>56</sup>. La situación cambió después de Septiembre de 1868 al desaparecer las limitaciones legales y materiales para la importación de impresos y la actuación de los agentes de las sociedades bíblicas, cuyo número se multiplicó; apenas consolidado el cambio de régimen actuaban en España no menos de veinticinco de ellos; la *British and Foreign Bible Society* tenía quince, la *National Bible Society of Scotland*, siete<sup>57</sup>. En Madrid, Barcelona, Sevilla y otras ciudades se abrieron depósitos y almacenes y la intervención de los representantes consulares y diplomáticos británicos y norteamericanos aseguró la fluidez de las importaciones de biblias y folletos<sup>58</sup>. La *American Tract Society* pretendía que en 1869 un solo misionero, George Lawrence, de la Hermandad de Plymouth, había vendido 300.000 ejemplares de la Biblia, de los cuáles 60.000 los fueron en Barcelona<sup>59</sup>. Fue, evidentemente, una explosión de curiosidad pasajera y sin efectos prácticos para consolidar iglesias y comunidades que, en las distintas denominaciones, nunca llegaron a sumar más de unos pocos miles de protestantes, o mejor asistentes a los cultos<sup>60</sup>. Bajo la, al menos nominal, libertad religiosa reconocida en la Restauración, el crecimiento de esas congregaciones fue nulo; viejos pioneros de la predicación en España que volvieron por entonces, como Rule y Greene, transmiten la misma impresión de estancamiento e insignificancia de unas comunidades minúsculas, dispersas e inestables, sin que la difusión de libros tuviera el empuje conocido en los días de flamante libertad de 1868

56. GREENE, 1871; 11, 13.

57. C. J. BARTLETT, 1957: "The Question of Religious Toleration in Spain in the Nineteenth Century", *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. VIII, n. 2. Oct., 205-16.

HUGHEY, 1955; 67.

GREEN, 1871; 248.

58. HUGHEY, 1955; 35.

59. *Idem*, 64.

60. BARTLETT, 1957; 210. HUGHEY, 1955; 65, 66.

a 1869<sup>61</sup>. Sin embargo, muchos años después, y en tiempos de un clima político hasta cierto punto similar, las cifras de distribución de literatura protestante volvieron a ser llamativamente altas. En 1935, la *British and Foreign Bible Society* vendió en España más de 300.000 biblias y libros, y al año siguiente algo más de 200.000; todavía en 1937 las ventas superaron los 36.000 ejemplares, e incluso alguno más se vendió en el primer trimestre de 1938<sup>62</sup>. Siempre ha sido una de los más arduos problemas de la historia intelectual establecer correlaciones entre la difusión editorial y sus efectos sociales y culturales, pero no hay razones ni datos, fuera de su suposición, que respalden la idea de Brenan de que los sentimientos anticlericales del campesinado y las clases populares filoanarquistas se reconocieran y alimentaran en pasajes concretos de la Biblia o el Nuevo Testamento. No hay de hecho referencia ni informaciones sobre quiénes y dónde compraron aquellos libros ni menos sobre cuántos los leyeron.

\* \* \*

Y sin embargo, pudiera tener razón Brenan al suponer cierta relación entre el protestantismo y el anarquismo, aunque fuese en términos algo distintos de los por él argumentados y no exactamente vinculados a la cuestión anticlerical. Más en concreto, la simpatía o el interés por el protestantismo pudo ser una etapa en la evolución personal que llevó al anarquismo *in statu nascendi* a algunos de los primeros partidarios de la Internacional en España, simpatía e interés que marcaría el distanciamiento respecto de los más básicos principios del régimen isabelino. Han quedado apuntadas las circunstancias en las cuales podría haberse producido alguna conexión entre los propagandistas protestantes y los activistas de la extrema izquierda anti-isabelina —de cuyo entorno saldrían parte de aquellos primeros militantes anarquistas—. Se trata de una conexión coyuntural y que sería desacertado estimar en exceso. Los propios informes de las organizaciones protestantes señalaban hacia 1872 o 1873, dentro de la excitación por la política que dejaba poco espacio para novedades religiosas, la general indiferencia por su mensaje entre liberales y republicanos<sup>63</sup>. Una conexión que, aunque plausible, ha quedado hasta aquí planteada de manera conjetural, pero que puede resultar más verosímil atendiendo al hecho de que entre aquellos primeros dirigentes anarquistas los hubo directamente involucrados en actividades religiosas protestantes durante la década de 1860. Bien conocido es el caso de Nicolás Alonso Marselau y su pasmosa evolución. Brillante seminarista en Granada y protegido del arzobispo, entró en contacto con Matamoros y huyó a Inglaterra vía Gibraltar (quizá trabajara entonces como barbero, según pretendía Menéndez Pelayo), pero fue incluido en la causa y condenado en rebeldía a cuatro años. En Londres estaba a finales de 1860 y desde allí se carteó con Matamoros y su compañero Alhama. En

61. W. GREENE, 1885: *A visit to the Earthquake districts of Andalusia*. John F. Shaw and Co. Londres; 20, 23.

RULE, 1886; 279, 93.

62. E. A. PEERS, 1939: *Spain, the Church and the orders*. Eyre and Spottiswoode, Londres; 182.

63. HUGHEY, 1955; 65, 67.

Octubre de 1863 abjuró en Liverpool y poco después solemnemente en Granada, pero breve fue su vuelta al seno de la iglesia romana, pues a finales de 1868 estaba en Sevilla donde editaba un periódico protestante, *El Eco del Evangelio* y participaba activamente en los trabajos del partido republicano formando parte de su sector federal maximalista. Fundó después *La Razón*, periódico en el que lo antirreligioso ocupaba más espacio que la propaganda social, pero que convirtió en portavoz de la Internacional. De su ascendiente dentro de la rama andaluza de la organización da cuenta su condición de delegado a la conferencia de Valencia en septiembre de 1871 y un año más tarde a los congresos de La Haya y Saint Imier; fue también miembro de la Alianza de la Democracia Socialista. Sus obsesiones anticlericales dejaron huella no sólo en las páginas de *La Razón*, sino también en algunos de sus folletos, como *El Evangelio del Obrero*. Hacia 1874, tras desdecirse de su internacionalismo fue un tiempo novicio trapense; abjuró ante la corte de D. Carlos en Tolosa y en 1882 Menéndez Pelayo le hacía en un convento bordelés<sup>64</sup>. Marselau fue uno de los más sobresalientes dirigentes internacionalistas sevillanos —“a él se debió principalmente el éxito que alcanzó la Internacional en aquella comarca” reconocía Anselmo Lorenzo, no obstante tenerle por “desperdicio humano”—, pero lo que aquí interesa evocar es la concurrencia en él, entre 1860 y 1870-71, de protestantismo, republicanismo federal e internacionalismo aliancista. Y aunque extremo, el caso no es único.

El mismo Lorenzo mantuvo algunos devaneos evangélicos inmediatamente antes de incorporarse al internacionalismo. Cuenta en sus memorias, en efecto, cómo junto a algunos compañeros de trabajo y por mediación de la embajada británica, asistió a reuniones protestantes (que a veces se celebraban en un círculo republicano) entre octubre de 1868 y enero o febrero de 1869. Dedicó al asunto nada menos que un capítulo pero tratándolo como de pasada y dando a entender que nunca llegó a estar realmente implicado, si bien algunas de sus expresiones sugieren que tuvo de hecho más interés del que pretende. Así escribe, por ejemplo, que cuando llegó Fanelli, “*abandoné en absoluto el protestantismo*” o que el conocimiento de las implicaciones sociales y políticas de la doctrina evangélica “*me desengañó por completo*”<sup>65</sup>. Tal vez de esa época derive la facilidad de Lorenzo para citar con relativa frecuencia el Nuevo Testamento (y por la versión de Valera distribuida por la *British and Foreign Bible Society*)<sup>66</sup>. No menos sintomático resulta que su primer artículo en *La Solidaridad*, titulado “La Caridad”<sup>67</sup>, además de para condenar el principio, le sirviera para censurar y equiparar su práctica por la sociedad de San Vicente de Paul y por “la propaganda protestante”, concluyéndolo un tanto atropelladamente con una cita evangélica de impre-

64. GREENE, 1871; 27, 35, 38, 56. MENÉNDEZ PELAYO, 1948; VI, 445, 447.

A. LORENZO, 1974: *El proletariado militante*, ed., de J. ÁLVAREZ JUNCO, Alianza, Madrid; 174-75. *La España*, 8, Enero, 1864, con noticia de su abjuración en Granada.

65. LORENZO, 1974; 79.

66. Cf., p. ej., LORENZO 1974; 37 (para Mateo, XIV, 23), 76 (para Juan, XIV, 6).

67. *La Solidaridad*, nº s. 1 y 2, 15 y 22 de Enero 1870.

ciso tono apocalíptico —“La segur está a la raíz del árbol: todo árbol que no lleve buen fruto será cortado y echado al fuego”<sup>68</sup>.

La conclusión que pudiera desprenderse al considerar estos hechos sugiere una relación entre protestantismo y anarquismo en sus inicios más verificables y compleja que la apuntaba por Brenan y que no necesariamente ratifica el análogo sentimiento iconoclasta y clericida que él señalara. Pero no acaban aquí las posibles consideraciones. Según Lorenzo su desacuerdo con el protestantismo se debió a la predicación de ideas como la resignación paciente por parte de los pobres y su sometimiento a los dogmas y jerarquías sociales, es decir, lo contrario de lo que sostendría el núcleo central del pensamiento anarquista. Como él mismo escribió y suscribirían en adelante sus correligionarios, “*no había diferencia esencial apreciable entre los curas de sotana y los de levita*”. Pero, durante algún tiempo, en el estreno de la libertad de cultos asegurada por la Revolución de 1868, el protestantismo podía resultar atractivo. Era algo nuevo y diferente; como el anarquismo. Seis años más tarde el uno estaba reducido a círculos insignificantes y el otro se había convertido en una realidad social y política profundamente enraizada y llamada a perdurar durante más de medio siglo. Y, sin embargo, una y otra opción se habían presentado en condiciones muy similares ante la sociedad española. En efecto, para la mayoría de los españoles, hacia 1869 anarquía y protestantismo eran ideas nuevas, prácticamente inéditas y con similar nivel de repulsa y prejuicio por parte del pensamiento tradicional. Ambos se difundieron por medios análogos: impresos y propagandistas. Ambos encontraron sus cuadros y dirigentes en análogo medio social, el de los artesanos y la clase media baja. Ambos se manifestaron contra la autoridad moral tradicional y los valores dominantes. Ambos, finalmente, aportaban un mismo mensaje anticlerical expresado con parecida agresividad.

Quizá este último punto merezca algún esclarecimiento o ilustración. Cuando el teniente Graydon llegó a Málaga en Abril de 1838 anunció sus biblias en el Boletín Oficial de la Provincia como medio para destruir “*un aborrecible sistema de superstición y fanatismo, voraz únicamente de pesetas...*”<sup>69</sup>. El padre Claret, escribiendo hacia 1861 sobre el peligro protestante en Andalucía, según se vio arriba, transcribe párrafos de un folleto en el que se presenta a los sacerdotes católicos, “engolfados en los goces mundos, metidos en las intrigas políticas y hechos unos egoístas y traficantes...” a la par que “se consagran a la satisfacción de sus ambiciones y apetitos desenfrenados”<sup>70</sup>. En los años del Sexenio la prensa protestante cargaba las tintas anticlericales valiéndose de asuntos, expresiones y recursos que no desmerecían de los que algo después empleará *El Motín*<sup>71</sup>. En una

68. El pasaje, que Lorenzo no localiza, puede corresponder a Mateo, III, 10 o a Lucas, III, 9, pues tal como lo transcribe, probablemente de memoria, difiere algo de las versiones de Valera y romana autorizada.

69. Citado por E. DE MATEO AVILÉS, 1986: *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*. Málaga; 25.

70. CLARET, 1959; 393.

71. P. DROCHON, 1970: “L’Église catholique vue par la presse protestante espagnole sous la Révolution de 1868”, en LIDA y ZAVALA (eds.) *La Revolución de 1868, Historia, Pensamiento, Literatura*. Las Américas P. C. Nueva York; 333-42.

palabra, la argumentación anticlerical protestante poco o nada añadía a los viejos tópicos. Por tanto, el anticlericalismo popular, la tradicional hostilidad a la Iglesia, si hubiera sido sólo repudio ético, podía haberse engastado en algunos credos protestantes que hubieran podido actuar como vehículo para los atávicos impulsos anticatólicos y las exigencias morales insatisfechas. ¿Por qué, pues, los sentimientos y actitudes anticlericales que Brenan veía tan próximos a los desatados en la Reforma acabarían por asentarse en un contexto ideológico tan lejano como el anarquismo?. ¿Por qué las sectas protestantes —limpias a ojos de la masa popular de pasado reprobable, sobrias y austeras en su aparato externo, simples y familiares en su funcionamiento y organización, víctimas hasta 1868 de la intransigencia y la persecución de un poder político y clerical desprestigiado— no concentraron los afanes éticos que el catolicismo no podía ya satisfacer para muchos? Quizá porque hicieron profesión de neutralidad social y de pasividad política, porque su mensaje se ceñía, ante todo y sobre todo, a la salvación espiritual y personal, quizá porque no era sólo moralismo y desafección al clero lo que apartaba a las gentes de sus esquemas religiosos tradicionales, sino reservas concretas sobre el orden social y político del que esos esquemas eran parte. En el fondo las pautas de ordenación social de la Reforma actuaron como fórmula de “disciplina social” de manera muy similar a como lo hicieron las de la Contrarreforma<sup>72</sup> y en ese sentido las iglesias impregnadas de su espíritu no podían aunar la rebeldía social y la tensión moral que serían peculiares del anarquismo.

Tal vez esto explique la distinta suerte, en cuanto a aceptación popular, de dos códigos morales y de conducta alternativos y de análoga severidad anticlerical brindados a una sociedad en crisis como la española de 1868, pero no zanja el fondo de la cuestión suscitada por Brenan, es decir, la coincidencia de la *forma mentis* del furor anticlerical entre campesinado anarquista andaluz del primer tercio del siglo XX y agitadores protestantes de los siglos XVI y XVII. Más que genéricamente protestantes tales actitudes y comportamientos serían específicos de uno de los ingredientes de las agitaciones de la Reforma, el milenarismo, especialmente activo en la llamada Segunda Reforma<sup>73</sup>. La noción de milenarismo, aún en su más amplia acepción de marco conceptual para una moral compensatoria de castigo a los poderosos inicuos y recompensa de los pobres y oprimidos, requiere especial prudencia en su empleo ante el riesgo de vaciarla de contenido por una utilización indiscriminada; el milenarismo experimentó con la Reforma una revitalización que, con las especulaciones de múltiples sectas llegaría al siglo XIX<sup>74</sup>, e impregnaría de modo más o menos directo las ideologías sociales modernas. ¿Por qué habrían de ser los fervores milenarios más fuertes entre los campesinos andaluces o incluso entre el anarquismo español en conjunto que en ningún

72. El concepto de “disciplina social” es de Gerhard Oestreich y ha sido convincentemente aplicado por R. Po-Chia Hsia, esp. Hsia, 1992: *Social discipline in the Reformation; Central Europe 1550-1750* Routledge, Londres y Nueva York; p. ej. 57, 89, 122.

73. Sobre las tendencias milenarias y difusión de ideas apolaclípticas, Hsia, 1992; 29, 112.

74. HARRISON, J. F. C., 1979: *The second coming. Popular millenarianism 1780-1850*. Routledge, Londres.

otro sitio?. Poco hay en las tradiciones culturales e intelectuales españolas que apoye el desarrollo de auténtico milenarismo. El milenarismo no es sólo una concepción del cambio social y la recompensa moral, sino, ante todo, una concepción arropada por un pensamiento teológico desarrollado en una cultura de lectura de la Biblia, como la alemana o la inglesa, en las cuales era posible leer y especular sobre la segunda venida como una transformación del mundo conocido. No era ese, desde luego el caso de España, donde la gente común no leía la Biblia y donde las ideas teológicas y religiosas desarrolladas en los sermones —la forma habitual de instrucción religiosa—, nunca incluían tales nociones. Y sería excesivo pretender que los libros difundidos por las sociedades bíblicas serían instrumento suficiente para modificar hábitos y conceptos tan arraigados. Incluso como término de comparación resulta anacrónico y desorientador vincular protestantismo y milenarismo a la práctica de quemar iglesias que tanto apasionó a los anarquistas pero no sólo a ellos en la España de los años treinta. Para entonces quemar iglesias era, históricamente hablando, anacrónico y desde luego no tanto actividad de campesinos como de grupos urbanos, motivada no por vagas decepciones moral-económicas sino por las alternancias políticas iniciadas en el siglo XIX. Se explicaría mejor que por la arcaica conservación de una inmutable mentalidad primitiva por los efectos de una larga y nunca bien concluida revolución liberal.