«¡Viva la libertad, mueran los frailes!» El anticlericalismo en la España contemporánea

Posted on 1 de junio de 1999 by Manuel Pérez Ledesma

Todavía a mediados de la presente década eran habituales las quejas ante la escasa atención prestada por los historiadores españoles a los movimientos anticlericales de los siglos XIX y XX . A la «ausencia de una producción bibliográfica fecunda» se refirió María Pilar Salomón en un balance publicado en 1994; poco antes, Julio de la Cueva había hablado, de forma aún más tajante, de un auténtico «vacío historiográfico». Aún peor que ese vacío, al menos para el autor de esta nota, era la simplicidad de las interpretaciones recogidas en los estudios que, aunque fuera de forma indirecta, se veían obligados a ocuparse del fenómeno anticlerical. A pesar de sus diferencias, un rasgo común de tales interpretaciones era la negativa a otorgar al anticlericalismo una realidad histórica autónoma; por ello, la ideología anticlerical y las protestas antieclesiásticas aparecían como un simple epifenómeno, tras el cual se ocultaban realidades más profundas, bien fueran éstas la lucha de clases, la manipulación burguesa de los instintos populares o la crueldad irracional de las turbas una vez rotos los controles de la religión.

Es verdad que ya en los años ochenta se oyeron algunas voces críticas ante tales simplificacionesEjemplos de esta actitud crítica, en J. Álvarez Junco: «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en VVAA: *Octubre 1934*. Madrid, Siglo XXI, 1985; o en G. Ranzato: «*Dies irae*. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la Guerra Civile spagnola (1936-1939)». *Movimiento operaio e socialista*, XI, 1988.. Pero ha sido en la década de los noventa cuando han aparecido versiones alternativas, fruto del trabajo de una nueva promoción de estudiosos procedentes tanto de la antropología religiosa como de la historia. Los dos libros objeto de este comentario, en los que participan la mayoría de esos nuevos investigadores, son el resultado último, hasta el presente, de tal revisión.

LA MIRADA ANTROPOLÓGICA Y LA MIRADA HISTÓRICA

Dos obras del profesor de etnología religiosa Manuel Delgado, aparecidas a comienzos de la década, representan el punto de partida de esta nueva actitudM. Delgado: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*. Barcelona, Ed. Humanidades, 1992; del mismo autor, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y*

misoginia. Barcelona, Muchnik, 1993.. Para lo que aquí interesa, podemos reducir su planteamiento a tres tesis con una fuerte carga polémica, en la medida en que se enfrentaban directamente a las interpretaciones antes mencionadas.La primera tenía que ver con el rechazo de la visión tradicional de las «masas embrutecidas y sedientas de sangre» como protagonistas de la violencia contra el clero: frente a la pretendida irracionalidad, Delgado afirmaba, parafraseando a Lévi-Strauss, que las multitudes iconoclastas «siempre han pensado bien». Una segunda afirmación, no menos provocadora: el anticlericalismo fue un fenómeno de carácter religioso, y no el subproducto de otros enfrentamientos económicos o sociales; dicho en frase lapidaria, «en España, se quiera o no, los templos eran incendiados por ser templos, y se fusilaba curas por ser curas». Menos conflictiva, al menos a primera vista, era la definición del anticlericalismo español contemporáneo como un «fenómeno de larga duración», emparentado con otros movimientos similares de períodos precedentes, en España y fuera de ella (por ejemplo, con los motines religiosos del período de la Reforma protestante). Por esa razón, los estallidos anticlericales de la España contemporánea no se presentaban en este análisis como el resultado de situaciones históricas específicas, sino como el fruto recurrente de una larga tradición cultural. De una tradición cultural, dicho sea de paso, cuya explicación correspondía a los antropólogos más que a los historiadores; porque sólo aquéllos estaban capacitados para descubrir el «sentido velado, la razón no explícita que los protagonistas atribuían conceptualmente a sus actos», y para elaborar a partir de ese descubrimiento «una teoría culturalmente orientada del anticlericalismo contemporáneo español».

Si se tiene en cuenta la pobreza interpretativa de los estudios históricos, no debe sorprender que la visión antropológica que acabo de resumir se convirtiera en un auténtico revulsivo. Aunque no todos los historiadores la aceptaron con el mismo entusiasmo. En especial, era difícil asumir la definición del anticlericalismo como un «fenómeno de larga duración». Como señaló Demetrio Castro, tal caracterización olvidaba una diferencia sustancial entre el anticlericalismo contemporáneo y las protestas anteriores: mientras desde la Baja Edad Media la hostilidad contra el clero se había manifestado en obras literarias, refranes, canciones y chanzas, en los siglos XIX y XX desembocó en actos violentos de creciente intensidad, desde los asesinatos de al menos un centenar de miembros del clero en 1820-1823 hasta los casi siete mil sacerdotes, religiosos y religiosas que sufrieron la misma suerte en 1936-1939. Por ello, más que de continuidad, habría que hablar de «ruptura o metamorfosis» entre las actitudes populares tradicionales y el anticlericalismo moderno. O, lo que es igual, la variable temporal no era indiferente a la hora de analizar las protestas antieclesiásticasD. Castro Alfín: «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», en R. CruzM. Pérez Ledesma, eds.: *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid, Alianza Ed., 1997..

IDEAS, PROPUESTAS Y MOVILIZACIONES

Lo relatado hasta ahora es algo así como la trastienda de las obras objeto de este comentario. No porque una u otra entren directamente en el debate; pero sí porque son el resultado del renacido interés por el estudio del anticlericalismo, y también porque, al menos parcialmente, recogen argumentos que provienen de las posiciones ya mencionadas.

Coinciden ambos libros colectivos tanto en el tema como en el período cronológico, los siglos XIX y XX ; pero sus enfoques son notablemente distintos. Mientras el número monográfico de la revista *Ayer*, dirigido por Rafael Cruz, se centra en las formas de acción colectiva anticlerical, la obra editada por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina se refiere sobre todo a las ideas y decisiones políticas que a lo largo de siglo y medio jalonaron la historia del anticlericalismo español. Ahora bien, a pesar de esta diferencia, en ambas obras se encuentran análisis de interés –a veces complementarios, en otras ocasiones algo discordantes– sobre los orígenes, el desarrollo y el declive del movimiento.

Desde la óptica de la historia de las ideas, a partir de la que Emilio La Parra construye su relato [«Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)», en La Parra-Suárez Cortina, eds.], el origen del anticlericalismo se encuentra en los afanes de reforma eclesiástica de los ilustrados del XVIII . A quienes sobre todo había que reformar era a los miembros del clero regular, cuya conducta, muy alejada de las pautas de la Iglesia primitiva, contrastaba notablemente –en opinión de los ilustrados y, más tarde, de los liberales de comienzos del XIX – con el comportamiento más ejemplar y socialmente útil de los párrocos.

En todo caso, el salto a la violencia no fue el resultado sin más de las críticas ilustradas o liberales. Derivó más bien de una acumulación de acontecimientos que de alguna manera sirvieron de modelo para los estallidos posteriores. Podemos mencionarlos de forma casi telegráfica: primeras medidas reformistas de las Cortes de Cádiz; rechazo clerical a las propuestas de reforma, seguido por la recuperación del poder eclesiástico tras la vuelta de Fernando VII; nuevas medidas legales del Trienio liberal, acompañadas por una avalancha de críticas recogidas en folletos, libros o periódicos; y, por fin, participación destacada de un amplio sector del clero –como cabecillas y guerrilleros activos en las partidas realistas, o como organizadores de las juntas apostólicas– en el levantamiento absolutista de 1822. La violencia anticlerical –que se cobró casi un centenar de víctimas en 1822-1823, y manifestó por primera vez los rasgos de crueldad y ensañamiento que con el tiempo se convertirían en habituales– puede ser definida, por ello, como «la réplica a la insurrección absolutista» (J. S. Pérez Garzón, «Curas y liberales en la revolución burguesa», en R.Cruz, ed.).

Algo parecido ocurrió, de acuerdo con los análisis coincidentes de Pérez Garzón y Moliner

Prada [«Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)», en La Parra-Suárez Cortina, eds.], en la siguiente oleada de anticlericalismo violento, en 1834-1835. La Iglesia había otorgado al carlismo la cobertura ideológica que éste necesitaba; pero además en los meses iniciales de 1834 numerosos frailes se unieron al levantamiento carlista o destinaron fondos considerables para las tropas de don Carlos. Que los motivos inmediatos de los estallidos de violencia anticlerical puedan parecer banales (por ejemplo, el rumor extendido por Madrid, en julio de 1834, de que los frailes habían envenenado las fuentes públicas) no debe hacernos olvidar que los actos violentos tuvieron lugar en una situación en la que –como explicó Larra en uno de sus artículos– el pueblo español veía «en los conventos otros tantos focos de esta guerra [y] en cada fraile un enemigo». Tras este segundo estallido de violencia, con más de 140 religiosos asesinados, resulta llamativa la ausencia de explosiones similares durante el resto del siglo. Lo que no significa, ni mucho menos, olvido de la cuestión clerical. De hecho, en los períodos de predominio progresista o en los momentos revolucionarios la lucha contra el poder eclesiástico estuvo siempre en un destacado primer plano. Se aprobaron medidas laicistas e incluso anticlericales, desde la desamortización de bienes eclesiásticos y el cierre de conventos hasta el establecimiento de la libertad de cultos en la Constitución de 1869, e incluso el intento de separación de la Iglesia y el Estado del proyecto de Constitución de la República federal, en 1873. Al tiempo, las publicaciones republicanas insistían cada vez más en considerar al clero como «el freno esencial a las nuevas ideas democráticas» (Moliner Prada). A pesar de ello, los incidentes violentos fueron aislados y excepcionales: la propia prensa católica se refirió únicamente, a lo largo del Sexenio, a unos pocos robos sacrílegos, tratos irreverentes a imágenes y vejaciones a clérigos.

Si en las décadas de 1820 y 1830, en las que los sectores populares eran todavía «supersticiosamente católicos» (Pérez Garzón), la violencia alcanzó un nivel muy superior al del resto del siglo, cuando la religiosidad iba decayendo en amplias zonas del país, es obligado concluir que no existió una relación directa entre descristianización, o pérdida de fe, y anticlericalismo popular; o lo que es igual, que no hubo una vinculación causal, digan lo que digan los historiadores eclesiásticos, entre la «apostasía de las masas» y los estallidos de violencia contra el clero.

En todo caso, con la Restauración canovista el panorama sufrió un cambio sustancial. No sólo porque la Constitución de 1876 otorgaba una clara primacía a la Iglesia católica frente a las demás confesiones religiosas; también, y sobre todo, porque la Iglesia aprovechó esa situación para recuperar el predominio político y social perdido a lo largo del medio siglo precedente. A pesar de lo cual, en las décadas finales del XIX aún se vivió un período de «calma relativa» (M. Suárez Cortina, «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en La Parra-Suárez Cortina, eds.), y las muestras de anticlericalismo «no

salieron del papel impreso de los órganos democráticos o de las modestas tribunas de los locales republicanos» (J. de la Cueva, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», en R. Cruz, ed.).

Es verdad que el anticlericalismo –o, si se quiere, los anticlericalismos, para atender a la pluralidad de posturas tan detalladamente descritas por Suárez Cortina– era un componente sustancial de la ideología republicana. Pero fue necesaria la guerra de Cuba, y con ella la conciencia de que la Iglesia había jugado un papel decisivo en el conflicto y estaba dispuesta a seguir desempeñándolo en la política española tras la derrota, para que esas actitudes ideológicas desembocaran en movilizaciones masivas, de las que los años 1899-1901 nos ofrecen un amplio muestrario. Desde entonces hasta las vísperas de la primera guerra mundial, una nueva oleada de protestas antieclesiásticas se extendió por el país. De ella formaron parte la creación de asociaciones –como las Ligas Anticlericales impulsadas por los republicanos– y el empleo de las nuevas formas de acción colectiva, como los mítines, las conferencias, las reuniones y manifestaciones, e incluso las diversas modalidades de boicot de actos y celebraciones religiosas descritas por Julio de la Cueva. Pero también reaparecieron en estos momentos los motines y tumultos tradicionales, entre los que la Semana Trágica de 1909, con un saldo de sesenta edificios religiosos quemados, ocupa un lugar destacado.

Al igual que había ocurrido en el siglo XIX , lo sorprendente es el abrupto final de esta oleada. A partir de 1910, o a lo sumo de 1913, desaparecieron las organizaciones anticlericales, bajó el tono de la confrontación y la cuestión religiosa prácticamente desapareció del debate público. Lo que puede explicarse, según la versión de Julio de la Cueva,por la incapacidad del movimiento anticlerical para «constituirse como un movimiento social de una manera plena»; es decir, tiene que ver con el hecho de que las organizaciones y protestas anticlericales habían estado hasta entonces al servicio de una «estrategia de movilización populista» impulsada por los republicanos, y fueron abandonadas por éstos cuando perdieron su importancia coyuntural.

Por supuesto, ese abandono no significó el olvido de las actitudes anticlericales. De las acciones de la primera década del siglo había surgido una identidad colectiva, dispuesta para el momento en que una nueva oportunidad permitiera su reactivación. La oportunidad llegó tras el establecimiento de la segunda República, y el reflejo inmediato de la identidad colectiva preexistente fue la quema de un centenar de conventos en el mismo mes de mayo de 1931. De nuevo, la causa inmediata del estallido –en el caso de Madrid, una reacción ante las provocaciones de los fundadores de un Círculo Monárquico Independiente– no debe ocultar que en el fondo esos incendios reflejaban el malestar de algunos sectores republicanos ante la estrecha vinculación de la Iglesia con el fenecido régimen monárquico. A

lo largo de la vida del régimen republicano, el malestar estalló de nuevo con fuerza en otras dos ocasiones: durante la revolución de octubre en Asturias, con el asesinato de 34 eclesiásticos y la quema de casi sesenta edificios religiosos; y tras el triunfo del Frente Popular, cuando más de un centenar de edificios quedaron total o parcialmente destruidos por el fuego, aunque ningún miembro del clero fuera víctima de la intensa violencia política de los meses anteriores a la guerra.

Fue en las semanas inmediatamente posteriores al levantamiento militar del 18 de julio cuando la violencia sacrofóbica alcanzó sus cotas más altas. En los últimos días de julio y a lo largo del mes de agosto perecieron aproximadamente la mitad de los casi siete mil miembros del clero asesinados durante la guerra civil. Más que como una represalia política, hay que entender esta matanza como una auténtica «persecución religiosa», explica De la Cueva («El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en La ParraSuárez Cortina, eds.). Religiosa en cuanto que no puede explicarse como una respuesta al apoyo de la Iglesia católica al bando «nacionalista», sino que precedió a cualquier declaración eclesiástica en este sentido. Religiosa también porque, además de los asesinatos de clérigos, muchas veces acompañados de torturas y vejaciones, las acciones sacrofóbicas se dirigieron contra todo lo que tenía que ver con la Iglesia y las creencias: contra los templos y los conventos, contra las imágenes sagradas y los objetos litúrgicos, contra las festividades eclesiásticas e incluso contra las denominaciones religiosas de calles o pueblos, reemplazadas de inmediato por nuevos nombres de carácter laico.

Tras la derrota republicana en la guerra civil, no es difícil explicar la desaparición durante cuarenta años del anticlericalismo tradicional. Es también comprensible que las fuerzas tradicionales de la izquierda republicana y obrera abandonaran las actitudes anticlericales, para evitar nuevos roces con la Iglesia católica, y se limitaran a la defensa de las libertades de conciencia y de culto. Incluso es fácil entender el surgimiento, en los años finales del franquismo, de un peculiar «anticlericalismo de derechas», en respuesta a las nuevas actitudes políticas y sociales de la Iglesia. Lo que, en cambio, sí resulta sorprendente es que el viejo anticlericalismo, tan firmemente enraizado en la vida social española, no reapareciera durante la transición. A ello contribuyeron, sin duda, las transformaciones estructurales de la sociedad española, a partir sobre todo de los años sesenta, y también los cambios de la Iglesia católica, en especial tras el Concilio Vaticano II. Pero más allá de estas explicaciones ideológicas o sociales, conviene tener en cuenta –como ha señalado Rafael Cruz («Sofía Loren, sí; Montini, no. Transformación y crisis del conflicto anticlerical», en R. Cruz, ed.) – la importancia decisiva, en el terreno político, de las movilizaciones conjuntas de católicos y no católicos contra el régimen de Franco, y lo que esa experiencia significó para la percepción cultural por parte de los laicos del papel de la Iglesia y sus ministros; y más en

concreto, el influjo que la alianza entre creyentes y no creyentes tuvo en el declive de la vieja cultura política sobre la que se había sustentado el anticlericalismo hasta 1939.

¿Significa este cambio la crisis definitiva de las actitudes anticlericales? Sí, en opinión de la mayoría de los análisis, que a partir de las encuestas de los años ochenta aceptan que el lugar que antaño ocuparon las actitudes anticlericales ahora está cubierto por el desinterés y la «desafección religiosa»R. Díaz Salazar: «La transición religiosa de los españoles», en R. Díaz Salazar-S. Giner, eds.: *Religión y sociedad en España*. Madrid, C.I.S., 1993.. Pero una lectura distinta de las mismas encuestas –en especial, de las críticas de muchos encuestados a la riqueza de la Iglesia y su vinculación con los poderosos– ha llevado a Alfonso Botti y Nieves Montesinos («Anticlericalismo y laicidad en la postguerra, la transición y la democracia», en La Parra-Suárez Cortina, eds.) a defender la hipótesis de que «por lo menos uno de cada tres españoles expresa y mantiene actitudes que pueden encajarse en el ámbito del anticlericalismo». Lo que quedaría por explicar, si se acepta esta lectura, es por qué tales actitudes no han tenido hasta ahora reflejo alguno en el terreno de la acción colectiva.

HECHOS Y TEORÍAS

De los estudios históricos que acabo de resumir pueden extraerse algunas conclusiones que en parte confirman, pero sobre todo ponen en cuestión los postulados de la «mirada antropológica», renovada ahora por un último texto del mismo autor («Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939», en R. Cruz, ed.).

En esta última formulación, el anticlericalismo se presenta como una fase *cuasi* necesaria en el paso de la sociedad tradicional –en la que la Iglesia y el clero eran instrumentos para el mantenimiento de un orden inmutable y sacralizado– a la sociedad moderna, basada en la secularización, es decir en la subjetivización o privatización de las creencias. De ahí que los movimientos anticlericales puedan ser definidos como «una modalidad en especial virulenta del impulso antirritualista y antisacramental que caracteriza en los últimos siglos el paulatino advenimiento de la Razón Moderna». De ese impulso procedieron los ataques dirigidos contra «la institución religiosa de la cultura» –contra los ritos, los símbolos, los escenarios y los oficiantes– y no precisamente contra la institución eclesiástica y sus vinculaciones con los poderes económicos y políticos. Unos ataques que, en opinión del mismo autor, tenían además una funcionalidad económica y social. Económica, porque la destrucción de edificios religiosos sirvió a la lógica especulativa del capitalismo; y social en la medida en que el anticlericalismo «aparecía como una estrategia banalizadora y de distracción promocionada por la burguesía, con el fin de aprovechar para sus intereses las energías populares y dispensar de cambios estructurales de verdad revolucionarios». «*Objetivamente*» (la cursiva es mía), por tanto, la iconoclastia y el anticlericalismo estuvieron «al servicio de los

propósitos económicos y gubernamentales de las nuevas clases dirigentes», a las que la Iglesia ya no les resultaba de utilidad.

Hay motivos suficientes para sorprenderse ante tales formulaciones, sobre todo si se las compara con la argumentación histórica antes recogida. Sorprende, para empezar, el peculiar uso «antropológico-culturalista» de la vieja idea marxiana de la misión histórica de las clases sociales, transformada ahora en la «misión histórica» de las «masas anticlericales» en el paso de la sociedad tradicional a la moderna y en el cumplimiento de los designios de ese personaje, la burguesía, tan presente en los relatos históricos como misterioso. Pero aún sorprende más la descripción de los «esquemas latentes», que de alguna manera recuerda la famosa regla de Lévi-Strauss: «la naturaleza de lo verdadero se trasluce en el cuidado que pone en ocultarse». Me explico. De los datos históricos se deduce que las más duras críticas y los más intensos ataques contra la Iglesia y las órdenes religiosas se referían a su condición de instituciones poderosas y estrechamente vinculadas a los poderes establecidos. Hubo también, es cierto, ataques a las prácticas rituales, casos de sustitución de los ritos de paso religiosos por otros laicos, e incluso un intento más general de «construcción simbólica de una sociedad laica», para utilizar los términos de Julio de la Cueva. Pero estas últimas actitudes sólo tomaron un carácter violento o destructivo cuando la lucha por el poder dio lugar a enfrentamientos frontales.

En último extremo, no es fácil demostrar que las acciones anticlericales más intensas tuvieran como objetivo la oposición a un ritualismo opresivo. De hecho, quienes más duramente se enfrentaron a la Iglesia, al menos desde finales del siglo XIX , eran aquellos que, por su mayor alejamiento de ella, menos oprimidos podían sentirse por tales ritos. Basta comparar la distribución geográfica del cumplimiento de los preceptos eclesiásticos (que conocemos gracias a los trabajos de Callahan o Frances Lannon) con el mapa de incidencia de las acciones anticlericales para llegar a una conclusión, por otro lado de sentido común: los que asesinaban, destruían, parodiaban o vejaban eran quienes menos cumplían con los deberes religiososW. J. Callahan: *Iglesia, poder y sociedad enEspaña, 1750-1874*. Madrid, Nerea, 1989; F. Lannon: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Madrid, Alianza Ed., 1990..

En el fondo, la carencia fundamental del análisis antropológico tiene que ver con el desprecio de la variable temporal y con la consideración complementaria del anticlericalismo como una tradición cultural indiferente a los acontecimientos históricos. Como ya hemos visto, los estallidos anticlericales tuvieron lugar en situaciones de guerra civil o exterior, de revolución o, al menos, de cambio político radical. En tales circunstancias, los viejos sentimientos anticlericales se integraron en una cultura política en la que «el recurso a las armas y la agresión se consideraban legítimos» (D. Castro). No parece, por ello, que la violencia contra

el clero que se produjo en tales ocasiones, pero no fuera de ellas, pueda entenderse como un ejemplo más de las tradiciones violentas de la cultura española, y mucho menos como una manipulación interesada por parte de una burguesía maquiavélica. Los comportamientos violentos tuvieron que ver, más bien, con la consideración de las instituciones eclesiásticas como enemigas de lo que se consideraba como «progreso»; y en los casos de conflicto bélico, que fue cuando alcanzaron el más alto grado de crueldad, estuvieron sin duda relacionados con la crueldad que al mismo tiempo se ejercía contra los laicos, tanto por parte de los sectores anticlericales como por el bando apoyado por el mismo clero.

Hubo, en suma, «persecución religiosa», en especial en los momentos de conflicto civil. Pero su raíz se encuentra en la percepción de la Iglesia como un poder enemigo, más que en la necesidad de contrarrestar las presiones del ritualismo. De ahí que resulte más congruente con los hechos históricos una interpretación predominantemente política. Como ha señalado Demetrio Castro, mientras los hombres de Iglesia no estuvieron directamente involucrados en las luchas políticas, la hostilidad contra ellos no traspasó los umbrales de la crítica verbal o escrita; en cambio, cuando las actitudes clericales «se materializaron en una participación activa, incluso militar, de algunos eclesiásticos en los conflictos políticos», los clérigos y todo lo relacionado con ellos pasaron a ser «objeto de acoso y agresiones».

Autor: EMILIO LA PARRA LÓPEZ (ed.), MANUEL SUÁREZ CORTINA (ed.)

Autor-2: RAFAEL CRUZ (ed.)

Edicion: Biblioteca Nueva, Madrid, 1998

Edicion-2: Marcial Pons, Madrid, 1997

Paginas: 383 págs.

Paginas-2: 229 págs.

Precio: 3.000 ptas.

Precio-2: 2.000 ptas.

Titulo: El anticlericalismo español contemporáneo

Titulo-2: El anticlericalismo (Ayer, nº 27)