

Índice

INTRODUCCIÓN	13
I. LA ESPAÑA POLÍTICA A COMIENZOS DEL SIGLO XX	41
1. El Partido Liberal en busca de su identidad	41
2. El Partido Conservador: el fracaso de la «revolución desde arriba»	49
3. El republicanismo frente al Gobierno constitucional: «Las murallas de Jericó»	56
II. VALENCIA, DIVISA Y ESTANDARTE DEL REPUBLICANISMO	65
III. LA MOVILIZACIÓN CATÓLICA EN VALENCIA. ACERCARSE A LAS URNAS POR JESUCRISTO	79
IV. EL PRIMER GOBIERNO DE MAURA (DICIEMBRE 1903-DICIEMBRE 1904)	85
V. EL NOMBRAMIENTO DE FRAY BERNARDINO NOZALED A COMO ARZOBISPO DE VALENCIA	111
1. Algunas reflexiones previas. Los ecos del «98»	112
2. Breve semblanza del personaje. Misión pastoral en las Filipinas. Su preconización como arzobispo de Manila	116
3. El nombramiento de Nozaleda como arzobispo de Valencia. Prolegómenos ...	131
VI LAS «ERINIAS» CONTRA NOZALED A: EL DON OPPAS DEL «DESASTRE DEL 98». RELACIÓN DE AGRAVIOS CONTRA EL «TRAIDOR» A LA PATRIA	143
1. Reacciones políticas: Maura en el punto de mira	146
2. ¡No irá Nozaleda a Valencia!	155

3.	La «cuestión Nozaleda» en el Ayuntamiento de Valencia. Graves incidentes ...	159
4.	Postura de la jerarquía eclesiástica española y de la archidiócesis Valenciana .	163
VII.	EL NOMBRAMIENTO DE NOZALEDA EN LAS CORTES: UN ASUNTO DE ESTADO .	171
1.	El polémico informe del Capitán general, Fernando Primo de Rivera	183
2.	Conclusiones de las intervenciones en las Cortes sobre el «asunto Nozaleda»: ¿Fue oportuno el nombramiento?	185
VIII.	PLIEGO DE DESCARGOS DE FRAY BERNARDINO NOZALEDA: «ET IN DEFENSIO- NE MEA...»	189
1.	Entrevistas y declaraciones públicas concedidas por Nozaleda	191
2.	La defensa en el estrado ¡Nozaleda no renuncia!	193
3.	Su defensa obligada contra las acusaciones	198
a)	Testimonios a favor y en contra de Nozaleda	200
b)	<i>In dubio pro reo</i> : Argumentos de defensa frente a la «opinión pública» con- formada por los anticlericales	205
1)	Actuar como un traidor en la rendición de Manila	212
2)	Haber sido mal español durante la guerra entre España y los EE.UU.	227
3)	Haber sido mal español después de la rendición de Manila	232
4)	No cumplir con sus deberes como español y religioso ante la insu- rrección	239
IX.	LOS SUCESOS DE DICIEMBRE DE 1904 EN LA CIUDAD DE VALENCIA: EL PRETEX- TO NOZALEDA	247
1.	El control del espacio público: una tumultuaria y sangrienta procesión	248
2.	Fin de la controversia: el «gori, gori» de Nozaleda	265
	EPÍLOGO	283
	FUENTES PRIMARIAS Y BIBLIOGRAFÍA	289
1.	Fuentes primarias	289
2.	Bibliografía	291

Introducción

*«Vuestra Nación justamente se gloria de esa
unidad católica que ha sido– y es–, florón en
tantos siglos de historia»*

Pablo VI¹.

Es un hecho cierto de que existen modos muy diversos de percibir la Religión, de vivir las creencias, de cuál debe ser el papel de la espiritualidad en la vida personal y social. Por más que una sociedad fuertemente secularizada se empeñe en privatizar dichas creencias, la realidad es que determinadas convicciones en temas de alcance social (matrimonio, educación, moral, etc.) tienen repercusiones inmediatas en la vida pública. De ahí que rara vez se vean como un asunto privado. Esto, en un Estado liberal como el surgido de la Revolución francesa, ha llevado a promover la relativización, y, por ende, la discusión del concepto de «verdad». Se admite como válida cualquier concepción del bien lo que tiende, inevitablemente, a crear tensiones en la sociedad política.

El uso de vocablos polisémicos como «anticlericalismo», «secularización», «tolerancia», «libertad», «verdad», «laicismo» o «laici-

1. «Discurso de Pablo VI con ocasión de la apertura de la nueva sede del Colegio Español en Roma», 13-11-1965. Esa unidad católica de la nación española a la que se refería Pablo VI, fue ratificada y explicitada en el documento redactado y fechado en Roma antes del regreso de los obispos españoles a sus respectivas diócesis, y apareció íntegramente reproducido en la revista *Ecclesia*, 1965-II.

dad», son entendidos e interpretados de formas diferentes, a veces incluso contrapuestas, lo que no facilita una adecuada comprensión de la realidad que implica esa interrelación entre poder político y factor religioso. Por ejemplo, en ningún caso es correcto identificar anticlericalismo con laicismo o con secularización. El anticlericalismo puede darse tanto en creyentes como en no creyentes (ateos o agnósticos); en hombres de religión, como en irreligiosos. Por tanto, conviene dejar ya por sentado que un Estado secular no tiene por qué ser hostil al fenómeno religioso. Para ello es necesario que se dé un presupuesto: que no vea en la presencia de este fenómeno en el espacio público, en el ágora, un peligro al que combatir; que no excluya ni la aportación de las ideas religiosas en el debate social ni su presencia pública, siempre que ello se haga con respeto a la legalidad vigente y al orden público establecido. Ambos espacios, el secular y el religioso, se configuran en este caso como dos «circunferencias tangentes exteriores»: cada una con su propio ámbito de actuación dentro de un marco de respeto y colaboración. Si en vez de ello, aquellos espacios interactúan como «circunferencias secantes», cuanto más amplio sea el espacio común, más riesgo de identificación se dará entre ambos ámbitos.

El cristianismo predicará desde sus orígenes, conviene insistir en este punto, una nítida separación entre potestad política y religiosa. Frente al concepto de «individuo», sujeto o no de determinados derechos, propondrá un concepto de mayor riqueza antropológica, el concepto de «persona», en cuanto todo hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios y es hijo adoptivo del mismo. Si en el devenir de los siglos se dio lo que se ha venido en llamar una alianza entre «el altar y el trono», ello obedeció a razones de mutua conveniencia por ambas partes o, en mayor medida, a que el poder político (regio o imperial) buscó la legitimación eclesiástica, fundamentalmente la pontificia. Se utilizó la religión como un verdadero *instrumenti regni*, en favor de los intereses políticos.

La Iglesia, por su parte, tras la cruenta experiencia de las persecuciones en los cuatro primeros siglos, recabó de aquél tutela y protección para difundir la «buena nueva». Sin embargo, la Iglesia católica no cesará en el empeño de reivindicar su independencia con el fin de sacudirse esa jurisdicción tuitiva del poder secular –verdadero yugo en no pocas ocasiones–, para poder desempeñar su misión apostólica. Tanto el *Dictatus Papae* (1075) de Gregorio VII como la *Quanta cura* y su anexo, –el *Syllabus*– (1864) de Pío IX, entre los que median casi ocho siglos, publicados en momentos históricos muy distantes y distintos entre sí, serán ejemplos de ese largo caminar del cristianismo, y posteriormente del catolicismo, por luchar para lograr la independencia de la Santa Sede. Frente al emperador, el primero, y frente al Estado liberal, el segundo. El *Syllabus*, aunque conocido por su condena al liberalismo (fundamentalmente la proposición LXXX), igualmente recoge toda una serie de proposiciones que condenan la injerencia del poder político en los asuntos propios de la esfera eclesíastica (concretada en las proposiciones que van desde la XIX a la LX). Aquella historiografía crítica con el papel que desempeñó la Iglesia católica en el siglo XIX ha focalizado la atención sobre esa condena, tal vez de forma extrema y exclusiva, contenida en dicho documento papal, denostándolo y poniéndolo como claro ejemplo de las resistencias de la Santa Sede a las reformas liberales que el mundo contemporáneo demandaba. Se obvia, sin embargo, que fueron mucho más numerosas las proposiciones que demandaban para la Iglesia la libertad para gobernarse y organizarse, denunciando los privilegios, prerrogativas y demás derechos de jurisdicción eclesial que los monarcas y el Estado liberal, sucesor de aquéllos, se habían abrogado, haciendo de la costumbre ley y defendiéndolos como parte irrenunciable de las soberanías nacionales.

Sin embargo, no podemos ignorar que ya durante el siglo XVI, figuras de gran talla intelectual como Francisco de Vitoria,

Domingo de Soto, Francisco Suárez o Luís Vives encarnaron ese humanismo cristiano caracterizado por los valores de la dignidad humana y la libertad individual. Como han destacado prestigiosos historiadores, –José Antonio Maravall o Joan Reglà, entre otros–, con sus ideas de caridad, clemencia, persuasión, y corrección fraterna sirvieron de contrapeso a ese «gran relato» de la España inquisitorial tan extendido y mitificado. A ellos y a otros integrantes de la «Escuela de Salamanca», recurrirán Jaime Balmes, Donoso Cortés o los «neocatólicos» del siglo XIX, para articular las bases sobre las que se pretendió asentar la regeneración cultural y filosófica de la España decimonónica.

Tras la Revolución francesa, entrará en la escena de la historia el jacobinismo que, impregnado de anticlericalismo, se hará presente en la España contemporánea, siendo el republicanismo español, y en particular el «blasquismo», uno de sus hijos más avezados. Bien es cierto que no hubo en España durante el siglo XIX una corriente jacobina colectiva, –entendida como movimiento demagogo partidario de la revolución violenta y sanguinaria–, sino más bien, personalidades singulares con marcadas tendencias jacobinas que en periodos concretos como el «Trienio Liberal» (1820-1823), los años comprendidos entre 1835 a 1837, –en los que se adoptaron las medidas anticlericales y desamortizadoras del conde de Toreno y de Mendizábal–, el «Bienio Progresista» (1854-1856) o el «Sexenio Revolucionario» (1868-1874), actuaron siempre a contracorriente, sin llegar a conectar con la realidad sociológica del país. Prueba de ello es que todas esas etapas terminaron de forma abrupta, como reacción, en la mayoría de los casos, a los excesos que durante las mismas se dieron y con el fin de restablecer el orden y la tranquilidad pública en ellas perdido.

No obstante, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, aquel jacobinismo revolucionario encontrará su alter ego en el republicanismo, ese republicanismo de corte rabiosamente anticler-

rical y antimonárquico que actuará no sólo fuera del sistema de la «Restauración», sino también dentro, aunque frente y contra el mismo. Participaran en él, –se presentarán en las elecciones, ocuparan escaños en el Congreso y gobernarán los Ayuntamientos de poblaciones importantes–, pero siempre recordando que ese posicionamiento político era provisional, transitorio, a la espera de derribar el régimen al que consideraban corrupto y agotado, y proclamar esa República utópica que vendría a remediar todos los males de la patria. Dentro de ese republicanismo exacerbado, desmedido, vehemente, destacará con luz propia políticos como Alejandro Lerroux o Vicente Blasco Ibáñez. Al igual que aquellos revolucionarios de 1789, entenderán el poder como un instrumento para reformar la sociedad y la política, como una tarea pedagógica, dirigida, primordialmente, a la formación integral del hombre y de modo especial, a la asimilación de los valores y las virtudes republicanas. El interés general se entrelazará con el interés particular. Para ambos será necesario moralizar el quehacer político. Dicha moralización implicará, necesariamente, un profundo proceso de politización de la sociedad y una constante presencia y ocupación, casi en exclusiva, del espacio público. Verán en el culto público católico un competidor por la primacía en la calle, ámbito que, para ellos, al igual que lo fuera para los revolucionarios franceses de 1789, consideraban de su exclusiva pertenencia. Blasco Ibáñez lo reflejará muy bien en su obra « ¡Viva la República!» El blasquismo, –aunque lo dicho vale para el republicanismo contemporáneo en general–, tendrá un fuerte componente de populismo. Este, se entenderá no tanto como ideología, sino como una forma, un estilo de hacer política, caracterizado por la continua apelación al pueblo «auténtico» con el que se identificará. Reclamará el espacio público urbano como «territorio republicano». Afirmarán encarnar el «alma del pueblo», de ese pueblo –añadían–, que no se sentía representado

por los gobiernos de turno, corruptos y caciquiles, representantes de un régimen trasnochado, putrefacto, digno de ser piadosamente enterrado. Confrontaban la idea del «pueblo real» con el «pueblo representado». Quien verdaderamente representaba al «pueblo real» era quien tenía la *auctoritas*, no tanto la *potestas*. Se presentaba así al pueblo como una unidad moral virtuosa que exigía una representación unitaria moralmente irreprochable, solo ostentada por los «honestos» republicanos. No hacían más que recuperar el pensamiento del político revolucionario francés, Emmanuel-Joseph Sieyès y su concepto de «nación total», personificada solamente por la Asamblea, entonces, y por la República, ahora.

Otro punto coincidente con los revolucionarios franceses fue que ambos se complacerán en usar la terminología sacra para su praxis política y se entrometerán en el terreno de la religión cuando perciban que ésta traspasaba aquella amplísima órbita de lo que ellos consideraban su campo de acción. Los republicanos valencianos, adalides de la libertad de pensamiento y de expresión, que ejercerán con profusión a través de sus periódicos como *El Pueblo* o *El Radical* (reforzados por sus correligionarios madrileños *El País* y *El Motín*, entre otros), no tolerarán o tolerarán mal, el culto público católico, su liturgia manifestada en la calle (procesiones, Rosarios de la Aurora, peregrinaciones, etc.) porque las considerarán una injerencia en su ámbito de influencia, atentatorias contra sus «creencias». Ante esos desafíos —así los consideraban—, no podían mostrar indiferencia, neutralidad (diríamos hoy). La Iglesia católica podía pedir respeto para sus trasnochadas, vetustas «prácticas de supercherías», mientras no perturbaran su espacio público: «Estén callados y les dejaremos en paz».

De ahí que se pueda concluir que si hubo algún tema ante el cual el blasquismo le fue difícil mantener una posición ecuaníme, ese fue la religión católica, a la que identificaron a menudo