



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

El yunque, el tintero, la pluma y el libro: las culturas políticas socialistas en la España de la Restauración

Autor

Carlos Atienza Pérez

Directores

Dr. Francisco Javier Ramón Solans

Dr. Diego Gaspar Celaya

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA

Año 2020/2021

«Es una de tantas cosas tristes como ofrece la realidad española: todavía suena a no pocos oídos la palabra Socialismo de una manera estridente, como si se tratara de una concepción política corruptora de los cimientos sociales, doctrina anormal hilada en mentes anormales a la vera de los presidios y de las tascas».

José ORTEGA Y GASSET: “Juicios críticos acerca de Pablo Iglesias”, *El Socialista*, 10 de diciembre de 1925, p.4.

CONTENIDO

RESUMEN/ ABSTRACT	5
INTRODUCCIÓN.....	6
Presentación y objetivos	6
Justificación y metodología	8
Estado de la cuestión	10
1. LA CULTURA POLÍTICA: TEORÍA, MÉTODO Y DEBATES	14
1.1. Prolegómenos	14
1.2. El nacimiento del concepto: Almond y Verba.....	14
1.3. La renovación antropológica: la corriente interpretativista	16
1.4. La cultura política en la ciencia histórica: Berstein y Sirinelli.....	17
1.5. ¿Moda pasajera o luna de miel?	19
2. EL PRIMERO DE MAYO: HISTORIA, SÍMBOLO, RITUAL Y MITO	21
2.1. Los orígenes.....	21
2.2. El Primero de Mayo en España	22
2.3. Símbolo, ritual y mito	23
3. SOCIALISMO Y RELIGIÓN: UNA RELACIÓN COMPLEJA	28
3.1. La cuestión religiosa en el socialismo español: una lectura cultural	28
3.2. Maestro, Abuelo, Apóstol y Santo: la figura de Pablo Iglesias	32
3.3. ¿Religión o ritual?	33
4. LA NACIÓN Y LOS SOCIALISTAS	35
4.1. La nación se impone: las guerras y la pérdida del internacionalismo	35
4.2. Una nueva perspectiva de análisis: ¿débil nacionalización?	38
5. LAS CASAS DEL PUEBLO SOCIALISTAS	41
5.1. La educación.....	41
5.2. Espacio y función	43
5.3. Simbología, liturgia y ritual.....	45
CONCLUSIONES.....	47
BIBLIOGRAFÍA	49

RESUMEN/ ABSTRACT

En el presente trabajo se pretende analizar las culturas socialistas que se dieron durante la Restauración, usando como herramienta de renovación el concepto de cultura política para analizar su simbología, pensamientos y actitudes, superando los marcos interpretativos tradicionales de partido y líderes. Cabe decir que, los socialistas, abandonaron de forma temprana la táctica revolucionaria girando hacia posiciones reformistas, mientras su cultura estaba a horcajadas entre ambos modelos. Podemos afirmar que la cultura conformó al individuo socialista para autorreconocerse y que le reconocieran, algo que perdurará a lo largo del siglo XX, incluso hasta nuestros días.

Palabras clave: Restauración, PSOE, cultura socialista, culturas políticas, prácticas culturales.

INTRODUCCIÓN

Presentación y objetivos

Desde hace varias décadas, así como de diferentes puntos de vista, lleva contándose la historia del socialismo en España, pero muy pocas veces desde las culturas políticas. A diferencia del republicanismo o del liberalismo, los cuales han gozado de tratamientos culturalistas¹, la historiografía del socialismo se ha quedado obsoleta en ese aspecto. Durante largo tiempo, en la historia, las emociones y lo irracional estuvieron denostados, en buena medida por la indudable influencia de los análisis clásicos de la historia política o de los movimientos sociales—muy cercanos al marxismo—, que desdeñaban lo cultural como condición subjetiva, ya que solamente contaban las condiciones materiales².

Los objetivos del presente trabajo pretenden abordar la historia del socialismo desde un prisma de las culturas políticas, centrándonos en la idea de demostrar cómo no es la clase la que articula el movimiento, sino que es la cultura y percepciones comunes la que forjan al individuo, es decir, un socialista es tal cuando se autopercibe y percibe a otros como tales, ya que tienen una cultura común. Esto no quiere decir que la clase no pese, pero es uno de los muchos factores que entran en la formación de la identidad. No es entender la cultura como un elemento que media entre el sujeto y la realidad social, sino como la formadora de la misma.

Como definición de cultura política, acepto ampliamente la que ofrecen Berstein y Sirinelli, explicada con más detalle en el siguiente capítulo, definida por Berstein como «un conjunto de representaciones, portadoras de normas y de valores, que defienden la identidad de las grandes familias políticas [...]. La cultura política es un factor de comunión entre sus miembros pues le hace participar colectivamente de una visión común del mundo»³. En la misma línea, la que aporta Sirinelli: «la cultura política puede entenderse, de hecho, a la vez, como una especie de código y un conjunto de referentes —especialmente, creencias, valores, memoria específica, vocabulario propio,

¹ Pere GABRIEL: “Republicanism popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914), en Javier PANIAGUA, José A. PIQUERAS y Vicent SANZ (eds.): *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 1999, pp. 211-222.

² Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 11.

³ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, p. 43.

sociabilidad particular, ritualizada o no—, formalizados en el seno de un partido o difundido más ampliamente en el seno de una familia o de una tradición políticas, y que le confiere identidad propia»⁴.

En 1982, Álvarez Junco y Pérez Ledesma defendieron una renovación de los estudios del movimiento obrero, una desintoxicación de una historia combativa e ideologizada, que trata a los líderes del movimiento de forma beatífica⁵; una renovación de la historia social, ya que esta solo había cambiado de protagonistas respecto a la historia política tradicional, pero no sus métodos: «lo que fascina es el poder y las instituciones del poder acaban sustituyendo a la sociedad»⁶; también los autores criticaron el uso abusivo de tablas y gráficos para garantizar el carácter científico del conjunto, además de supeditar todo a los factores económicos. En definitiva, clamaban el uso de nuevas orientaciones como la sociología, ciencia política o antropología. Estos autores cogían distancia de la historia social clásica.

Mas de 25 años después, Miguel Ángel Cabrera, plantea una “nueva ruptura”, donde explica que en la “segunda ruptura” que plantearon Junco y Ledesma, «aunque la clase fuera entendida como una identidad cultural y no como un simple fenómeno natural, el supuesto de que esa identidad y las formas de acción que llevaba aparejadas tuviesen su origen último en la clase obrera permaneció incuestionado»⁷. Cabrera ofrece una nueva visión muy interesante, en la cual insertamos la tesis que hemos ofrecido líneas más arriba:

Desde esta nueva perspectiva, las identidades obreras y su acción colectiva no tienen su origen en la existencia de la clase obrera ni son una mera respuesta a las condiciones materiales de la vida y de trabajo, como si esa existencia y esas condiciones constituyeran fenómenos objetivos [...]. Por el contrario, lo que la investigación histórica está poniendo de manifiesto es que, aunque existe una conexión,

⁴ Jean-François SIRINELLI: “Éloge de la complexité”, en Jean-Pierre RIOUX y Jean-François SIRINELLI (dirs.): *Pour une histoire culturelle*, París, Le Seuil, 1997, p.438, citado por Ismael SAZ: “La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»”, en Benoît PELLISTRANDI y Jean-François SIRINELLI (Coords.): *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p.12.

⁵ José ÁLVAREZ JUNCO y Manuel PÉREZ LEDESMA: “Historia del movimiento obrero. ¿Una segunda ruptura?”, *Revista de Occidente*, 12 (1982), p. 22-23.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ Miguel Ángel CABRERA, Blanca DIVASSÓN y Jesús DE FELIPE: “Historia del movimiento obrero. ¿una nueva ruptura?”, en Mónica BURGUERA y Christopher SCHMIDT-NOWARA (Eds.): *Historias de España contemporánea. Cambio social y giro cultural*, Valencia, Prensas de la Universidad de Valencia, 2008, p.64.

empíricamente incuestionable, entre la existencia y la posición social de los trabajadores y la aparición de formas de identidad y de acción colectiva de base obrera, ello no implica que las segundas sean un efecto causal de las primeras. Y ello porque la manera en la que los actores políticos conciben su existencia material, los significados que atribuyen a ésta y su reacción frente a la misma, así como la forma en que definen su identidad, no están determinados por su situación social, sino que dependen de la visión del mundo y de la consiguiente matriz categorial mediante las cuales esos actores perciben y confieren sentido a dicha situación⁸.

Así pues, «en el caso del movimiento obrero, es dicho imaginario el que proporcionará a los trabajadores, a partir del siglo XIX, el arsenal conceptual mediante el cual apprehendieron significativamente sus condiciones materiales de existencia, forjaron su programa de reivindicaciones, diseñaron sus estrategias de resistencia y de acción y definieron sus expectativas y los objetivos de su lucha»⁹.

Justificación y metodología

Este tema se ha elegido, principal y evidentemente, por una cuestión de interés y gusto personal, pero también como una manera de colaborar en la continuación de trabajos sobre culturas políticas. Si nos fijamos en el repositorio online de nuestra propia universidad, los trabajos sobre culturas políticas son eminentemente escasos, pero si miramos las elaboraciones sobre el socialismo español, la situación es todavía peor. En consecuencia, podemos afirmar que este trabajo entraña, — al nivel que le corresponde— cuestiones novedosas en una doble vertiente: por un lado, el uso de una metodología arraigada en la cultura política; por el otro, a pesar de ser un tema clásico, recuperar y darle una nueva lectura al socialismo español gracias al concepto de cultura política.

A nivel metodológico, como ya hemos contado nos basaremos en el concepto de cultura política, concepto con un enorme valor heurístico y analítico. Además, como cabe esperar en un trabajo de estas características, la mayoría de las fuentes consultadas son de tipo secundario, aunque en momentos puntuales, hay fuentes de tipo primario. Cabe destacar que, en este trabajo, se ha intentado superar esa vieja dicotomía entre historia política e historia social, basándonos en dos criterios: el primero, la innecesaria y maniquea separación entre estas dos ramas de la historia, «dejando de lado imperialismos

⁸ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁹ *Ibid.*, p. 66.

trasnochados, la incorporación o colaboración con la historia social resulta de indudable necesidad»¹⁰.

El segundo criterio —de mayor enjundia—, es que, en este trabajo, muchas de las fuentes consultadas provienen desde la historia socio-cultural. Esto se debe a que queda todavía por hacerse una lectura desde la cultura política del socialismo español de forma profunda, por lo que las fuentes de las que más vamos a beber son de historiadores socio-culturales. Este hecho no supone una remora, ya que pienso, ¿Que hay más social que poder conectar los pensamientos, sentimientos, actitudes e ideas, compartidas de forma mayoritaria, por las personas de todo un movimiento político? Si la historia social nació para “dar rostro a la masa”, no veo nada más social que analizar la cultura de todo un sector popular que la siente suya y se reconoce en ella. La propia Natalie Zemon Davies defiende que la cultura es la nueva historia social¹¹.

En cuanto al título del trabajo, este hace alusión a esa potente simbología presente en el logotipo clásico del Partido Socialista, además, cuando nos referimos a la Restauración, acudimos a ella de forma flexible en el eje temporal. La estructura comienza con un primer capítulo dedicado a contar la historia de las culturas políticas, además de intentar esclarecer y delimitar el concepto y el objeto de estudio que nos ocupa, algo necesario que reclaman los estudiosos de este tema; el segundo capítulo, lo dedicaremos al 1º de Mayo, donde el mundo ritual y simbólico chocaba con unas formas moderadas de entender el día; el tercer apartado, va dedicado a las relaciones entre religión y socialismo, en las que este se benefició ampliamente de una serie de canales, formas y recursos culturales para hacer llegar sus mensajes a las masas, adoptando el anticlericalismo de forma completa a partir de 1910; el cuarto capítulo, tratará sobre la nación y los socialistas, de cómo estos, a pesar de ser internacionalistas, fueron asumiendo la nación española y contribuyeron a su forja; en último lugar, tenemos a las Casas del Pueblo, espacio no solo físico, sino el lugar donde el socialista se reafirma cultural, funcional y simbólicamente. Finalmente cerraremos con una valoración general, seguido del apartado bibliográfico, el cual he decidido organizar bajo el sistema de citas que propone la revista *Ayer*, editada por la Asociación de Historia Contemporánea.

¹⁰ Francisco Javier CASPISTEGUI: “La llegada del concepto de cultura política a la historiografía española”, en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ et al. (coords.): *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004, p.177.

¹¹ Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización...*, p. 9.

Estado de la cuestión

En lo referente a los estudios socialistas en España, vemos como en los años 70 comienzan a crecer de forma notable, en los años 80 cuando hay una auténtica explosión, para a partir de los 90, comenzar a decrecer y entrar en crisis. Este reflujo se sobrevino a dos factores: al desuso del término clase y el abandono de la metodología marxista¹². La historiografía del socialismo en España puede sintetizarse de la siguiente manera¹³:

En primer lugar, tenemos los primeros pasos de la historia socialista de carácter militante, sobre todo cuando se habla de grandes líderes como Pablo Iglesias. La historia militante arranca con Francisco Mora y Juan José Morato. Si la obra de Mora, «interesante por su carácter pionero, no pasa de ser una descripción fría y hagiográfica de la formación del movimiento socialista [...]». Los textos de Morato son mucho más interesantes y provechosos, y no solo por la abundancia de datos que incluyen, sino también por el esfuerzo de objetividad que representan¹⁴. Otro historiador fue Núñez de Arenas, el cual aporta conocimientos nada desdeñables y depurados, ya que crítica la doctrina y la vulgarización de la teoría que se estaba llevando a cabo. El mérito de la esta primera historia es la de incorporar líneas de investigación olvidadas por la historia académica.

Acabada la Guerra Civil, los líderes socialistas exiliados como Prieto, Largo Caballero, Araquistáin o Zugazagoitia dieron su visión del conflicto, «aunque había mucho de autojustificación y de ajuste de cuentas, su carácter sesgado y la visión unilateral que presenta no impide que su lectura depare noticias e informaciones útiles»¹⁵. Estas obras de socialista españoles pudieron ver la luz gracias a editoriales francesas y mexicanas, donde debemos destacar a Fondo de Cultura Económica o la propia editorial Pablo Iglesias que, mientras duró el exilio, estuvo afincada en México.

La historiografía franquista no ignoró la historia del movimiento obrero, «aunque se trata, como es bien sabido, de unos relatos tendenciosos y al servicio del nuevo régimen y, por tanto, la imagen que presentan de las organizaciones obreras es absolutamente maniquea y falsa, no debería pasarse por alto el nada desdeñable caudal

¹² Carlos FORCADELL: “Constitución y práctica de una cultura política socialista: entre las dos Españas republicanas”, en Carlos FORCADELL y Manuel SUÁREZ CORTINA (coords.): *La Restauración y la República, 1874-1936*, III volumen, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza y Marcial Pons, 2014, pp. 285-287.

¹³ Francisco de LUIS: “«De estrella rutilante a secundario ilustre» o de la historiografía reciente sobre el socialismo en España, *Ayer* (50), 2003, pp. 255-288.

¹⁴ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵ *Ibid.*, p. 261.

de datos e informaciones que transmiten, así como el manejo, de documentación interna y en buena medida inédita»¹⁶.

El hispanismo francés, en un comienzo, se despreocupó de la historia del movimiento obrero, algo que cambiaría por una serie de sobresalientes historiadores. No será hasta los años cincuenta cuando nos lleguen influencias de la historia que se escribía en Francia, por parte de Jaume Vicens Vives, Pierre Vilar y Manuel Tuñón de Lara, fundamental a la hora de dar a conocer la historiografía francesa.

Así pues, Tuñón protagonizó el gran cambio de la década de los años 70 con obras como *El movimiento obrero en la historia de España*, el cual, según de Luis, combina historia social y cultural ¹⁷, aunque bajo mi perspectiva, habla poco de cultura, y sí mucho de historia social y económica¹⁸. No obstante, el magisterio de Tuñón influyó en historiadores franceses como Carlos Serrano, Jean-Louis Guereña o Michel Ralle, o en España a historiadores como Antonio Elorza. Si los franceses estaban interesados en el movimiento obrero, no pasaría lo mismo con los anglosajones, cuyo foco de atención fue la guerra civil. Habrá que esperar hasta los años ochenta-noventa para que aparezcan monografías escritas por hispanistas anglosajones, como las de Graham o Gillespie.

Con el fin de la dictadura, vendrá el *boom* de estudios socialistas en España, apoyándose en las referencias de los estudios franceses y británicos. La apertura democrática propició que muchas de las tesis que se planteaban fueran ideológicamente militantes, en buena parte de forma justificada, ya que el estudio del movimiento obrero era un signo de provocación al sistema político y universitario. Para de Luis, tres fueron los factores que impulsaron este tipo de investigaciones: la celebración de conmemoraciones: 50 años de la muerte de Pablo Iglesias en 1975 y el centenario de la Federación Socialista Madrileña en 1979; la formación de los grandes archivos del socialismo, ligados a la Fundación Pablo Iglesias y Largo Caballero; y, por último, el compromiso de editoriales como Taurus, Ariel, Grijalbo, Siglo XXI... o de revistas como *Zona Abierta* o *Estudios de Historia Social*¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 262-263

¹⁷ Francisco de LUIS: “«De estrella rutilante...”, p. 265.

¹⁸ Manuel TUÑÓN DE LARA: *El movimiento obrero en la historia de España*, 2 volúmenes, Madrid, Sarpe, 1985.

¹⁹ Francisco de LUIS: “«De estrella rutilante...”, p. 268.

Los historiadores que destacan en este periodo son de sobra conocidos, muchos de ellos fuente para este trabajo: Santos Juliá, Manuel Pérez Ledesma, Victor Manuel Arbeloa, Carlos Forcadell, José Luis Martín Ramos, Francisco de Luis... Muchas de sus obras siguen siendo clásicos a los que siempre acudir. Los temas que tratan son variados: el origen del PSOE, el liderazgo de Iglesias, el socialismo durante la dictadura de Primo de Rivera, el socialismo en la II República, las divisiones internas, la escisión comunista... Los años 80 fueron de máxima difusión y proliferación de la historia del socialismo: edición de libros, artículos, revistas, congresos, seminarios, charlas, tesis doctorales... Fue una autentica explosión del socialismo en España, en buena medida por la vigencia de la historia social marxista. Cabe decir que también fue un auge de la historia del socialismo a nivel regional, como en Aragón con Forcadell o Fernández Clemente.

Desde los 90 hasta comienzos de siglo, a pesar del buen ritmo y calidad de las publicaciones, se comienza a percibir cierto agotamiento del tema, al menos en su vertiente clásica. Aquí comienza una parte importante en la historiografía del socialismo, ya que es cuando comienzan a surgir los estudios culturales, aunque de forma parcial. Desde finales de los 90, se abandona el movimiento obrero como objeto historiográfico, ya que se relacionaba con los viejos paradigmas: el socialismo va desapareciendo de los medios académicos, seminarios, libros, tesis... Coincidiendo con la opinión de Francisco de Luis, lo positivo de esto es que sirvió para que las personas que siguieron estudiando al socialismo a pesar de que ya no era moda, sirvió para que recorrieran nuevos senderos metodológicos y para que se depurasen los trabajos de viejos tópicos²⁰.

En la actualidad, los estudios sobre socialismo «tampoco se han constituido en espacios de aplicación de nuevos desarrollos historiográficos de sesgo culturalista; la reconstrucción de culturas, identidades, memorias colectivas, prácticas o integraciones simbólicas, discursos y lenguajes, etc., ha preferido otros territorios; la obsesión identitaria se viene focalizando más sobre lo territorial que sobre lo social»²¹. Forcadell tiene razón, en que los estudios sobre nacionalismo están en boga, pero también es verdad que es uno de los temas donde el socialismo está recuperando cierta vigorosidad²².

²⁰ *Ibid.*, p. 280.

²¹ Carlos FORCADELL: "Introducción", *Ayer* (54), 2004, pp. 13; Ismael SAZ: "La historia de las culturas políticas en España...", pp. 26-27.

²² Ferran ARCHILÉS: "¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-C.1920)", en Javier MORENO LUZÓN (ed.): *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 127-152; Daniel GUERRA SESMA: "El socialismo: las dudas históricas sobre la cuestión territorial

A pesar de estos esfuerzos de renovación, en España faltan una gran historia de las culturas políticas socialistas o, al menos, una historia general del socialismo español con nuevos enfoques y perspectivas²³. El esfuerzo más loable y reciente sobre una historia de las culturas políticas fue la colección de seis volúmenes editada por Prensas de la Universidad de Zaragoza y Marcial Pons, donde se recorre desde los orígenes de la cultura política en España hasta la actualidad, además de las culturas políticas en Latinoamérica²⁴. Muy recientemente, en su número 121 (2021), la revista *Ayer*, dedicaba el dossier a los 140 años de la fundación del PSOE.

En definitiva, podemos concluir que la historia del socialismo en España tuvo una época de máximos y, aunque ahora se sigue trabajando en ella, queda mucho por hacer, sobre todo, en el aspecto del estudio desde un sesgo culturalista con mayor profundidad. Ni el tema está agotado, ni está todo dicho, ya que, de otra forma, corremos el riesgo de perder uno de los movimientos políticos contemporáneos más importante y crucial de la historia.

española”, en Jorge CAGIAO Y CONDE (Ed.): *Desde los márgenes: culturas políticas de izquierda en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2018, pp. 87-122.

²³ La última gran obra del socialismo en España, deja bastante de lado a lo cultural, en Santos JULIÁ: *Los socialistas en la política española (1879-1982)*, Madrid, Taurus, 1997. Una obra más reciente sobre una historia global del socialismo pero que peca de lo mismo que la de Juliá, Donald SASSON: *100 años de socialismo*, Madrid, Edhasa, 2001.

²⁴ Manuel PÉREZ LEDESMA e Ismael SAZ: *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, 6 volúmenes, Zaragoza, Marcial Pons y Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014-2016.

1. LA CULTURA POLÍTICA: TEORÍA, MÉTODO Y DEBATES

1.1. Prolegómenos

Durante muchos lustros, la labor histórica se centró en una historia política clásica: guerras, diplomacia, batallas, elites, partidos, instituciones, elecciones... Historia centrada en los individuos que consideraba excepcionales y, por tanto, referente para la comunidad²⁵. Con la llegada de la historia social este paradigma cambió, desde la Escuela de Annales—por ejemplo, con la omnipresencia de Fernand Braudel y su método geográfico-económico; o con la tercera generación, la *nouvelle histoire*—, o desde el marxismo, especialmente el británico. Esta nueva forma de hacer historia pretende centrarse en las capas olvidadas históricamente: trabajadores, campesinos, clases populares... Además, esta historia social comienza a introducir, de manera somera y siempre supeditada a otros factores explicativos, las cuestiones culturales. Con la caída de los grandes paradigmas explicativos, como el marxista o estructuralista, los historiadores sociales, ante la insatisfacción y carencias de estos, comienzan a buscar nuevas posibilidades, entre ellas una historia cultural de forma plena, algo que no ocurrió tan pronto con la historia política.

Miguel Ángel Cabrera, uno de los mayores especialistas en España sobre las culturas políticas y su método, nos cuenta que una de las mayores motivaciones de que el término esté en alza es la insatisfacción con los modelos anteriores de la historia política, pero también es una renovación frente a la historia social, o ambas²⁶. La cultura, cuando llega a la historia lo hace de la mano del llamado giro cultural.

1.2. El nacimiento del concepto: Almond y Verba

El concepto cultura política comienza en la ciencia política estadounidense de los años 60, concretamente en *The civic culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (1963), de los politólogos Sidney Verba y Gabriel Almond. El concepto que aquí nace tiene claras intenciones interdisciplinarias.²⁷ La primera definición de cultura política que hace Almond en 1956 es aquel: «conjunto de valores, creencias y actitudes con respecto al sistema político prevaletentes entre los miembros de una determinada

²⁵ Francisco Javier CASPISTEGUI: “La llegada del concepto...”, p. 167.

²⁶ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica...”, p. 19.

²⁷ Francisco Javier CASPISTEGUI: “La llegada del concepto...”, p.170; Ismael SAZ: “La historia de las culturas políticas en España...”, p. 5.

sociedad»²⁸ Verba la define como: «el sistema de creencias empíricas, símbolos expresivos y valores que definen la situación dentro de la cual se da la acción política»²⁹. Como vemos, solo hace referencia a las creencias que tienen los individuos de las instituciones políticas, no hablan nada de acción política o de los agentes políticos.

El concepto de Almond y Verba es una reacción a las explicaciones que beben del modelo individualista clásico que viene de la economía y el utilitarismo. Este modelo defiende que los individuos son seres racionales que buscan la satisfacción propia y que el orden social es un hecho espontáneo generado por su libre interacción. La visión clasicista también fue combatida por los funcionalistas como Talcott Parsons, donde se defiende la idea de que los individuos no son elementos aislados, sino que están condicionados por la cultura, «concebida como un sistema de valores, creencias y significados históricamente sedimentados y compartidos por todos los miembros de la sociedad»³⁰. De esta visión funcionalista-parsoniana es de la que beberán Almond y Verba, aplicándola al estudio de la política.

Almond y Verba, aceptan la existencia de subculturas políticas, categorizándolas en dos tipos: la que son leales al sistema, aunque difieran con él en algunos aspectos; y las de tipo revolucionario que no aceptan el sistema. Es aquí donde entraría el socialismo y anarquismo del siglo XIX. Afirman que este segundo tipo está ausente en países con una cultura política homogénea como Estados Unidos³¹.

Una de las críticas vino desde el materialismo, el cual le achacó a la idea de cultura política que abstrae a los individuos de las estructuras económicas y sociales, así como la defensa de que la cultura política es la cultura de la élite, no un sistema de valores compartidos.

Durante los años 60, esta visión de la cultura política pareció asentarse, pero a partir de los años 70, esta concepción de Almond y Verba, que venía de la ciencia política, se deja de lado «por graves problemas de definición, por el conflicto entre paradigmas y por las dificultades para su puesta en práctica»³². Además, esta teoría hace referencia a un modelo determinado —el estadounidense—, por lo que al concepto se le tacha de

²⁸ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica...”, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 27.

³¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

³² Francisco Javier CASPISTEGUI: “La llegada del concepto...”, p. 170.

conservador³³. Saz expone los problemas que entrañaba esta definición: «vinculación a una concepción desarrollista de la evolución de las sociedades humanas; la tradicional jerarquización de los sistemas y prácticas políticas desde una concepción determinada—anglosajona— de la democracia liberal [...] y, por supuesto, la idea de que toda cultura política era, y sólo podía ser, nacional»³⁴.

1.3. La renovación antropológica: la corriente interpretativista

A partir de aquí, es donde surge una gran renovación conceptual del término de la mano de la antropología y su corriente interpretativista, específicamente encarnada en la figura de Clifford Geertz y su obra *La interpretación de las culturas* (1973), conocida por ampliar el foco de estudio de la cultura y clave para el giro cultural. Así pues, «la cultura no es, a la manera parsoniana, un conjunto de valores, creencias, actitudes y pautas de conducta adquirimos a través de la socialización, sino un sistema de significados, entendido como un conjunto de formas simbólicas a través de las cuales las personas se relacionan con el mundo, expresan los significados y dan sentido a sus acciones. Esas formas simbólicas están encarnadas en visiones del mundo, lenguajes, rituales, ceremonias y mitos y son el medio a través del cual se realizan los procesos sociales»³⁵.

Por lo tanto, estamos ante una corriente que rechaza que exista una serie de valores que abarcan una parte total de la sociedad. Geertz entendió la cultura como cultura simbólica³⁶, una urdimbre de significaciones que el hombre construye y, por tanto, el análisis ha de ser interpretativo. La labor es desentrañar un texto literario a través de la *interpretación densa* de Geertz³⁷.

Un ejemplo interesante de lo que supuso Geertz y el giro cultural nos lo cuenta Hobsbawm en sus memorias: «el concepto “estructura” bajaba mientras el de “cultura”

³³ *Ibid.*, p. 171.

³⁴ Ismael SAZ: “La historia de las culturas políticas en España...”, p. 5.

³⁵ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica...”, pp. 30-31.

³⁶ Para mayor profundización de la cultura política entendida de forma interpretativista, véase Javier de Diego ROMERO: “El concepto de «cultura política» en ciencia política y sus implicaciones para la historia”, *Ayer* 61 (2006), pp. 233-266; ÍD.: “Lenguaje y cultura política: algunas consideraciones sobre teoría y método”, en Jordi CANAL y Javier MORENO LUZÓN (eds.): *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 31-42.

³⁷ María Luz MORÁN: “Cultura y política: nuevas tendencias en los análisis sociopolíticos”, en Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 92-93. El capítulo de Morán habla sobre la cultura política desde la ciencia política y la sociología, pero no concreta aspectos relativos a la historia. Para ampliar la visión en este sentido, véase ÍD.: “Los estudios de cultura política en España”, *Revista Española de Estudios Sociológicos*, 85 (1999), pp. 97-129.

subía. Quizás la manera mejor de resumir el cambio es decir que en el periodo sucesivo a 1945, los jóvenes historiadores hallaron su inspiración en el Mediterráneo de Braudel, mientras que, después de 1968, los jóvenes historiadores se inspiraron en el brillante *tour de force* de “descripción densa” del antropólogo Clifford Geertz»³⁸.

1.4. La cultura política en la ciencia histórica: Berstein y Sirinelli.

Comenzó a ser usado en la historia a mediados de los años 60, pero fue a partir de los 80 cuando se extendió. Realmente, quien hizo un esfuerzo teórico más loable y completo, del que hoy en día muchos historiadores beben, fue la historiografía francesa con las aportaciones cruciales y elaboradas de Serge Berstein y Jean- François Sirinelli. El concepto vino a renovar a la historia política clásica y sus nociones de ideología, así como al materialismo, que concebía la cultura en términos de ideología dominante³⁹.

Para entender qué defienden estos autores, Sirinelli comenta lo siguiente:

La cultura política puede entenderse, de hecho, a la vez, como una especie de código y un conjunto de referentes —especialmente, creencias, valores, memoria específica, vocabulario propio, sociabilidad particular, ritualizada o no—, formalizados en el seno de un partido o difundido más ampliamente en el seno de una familia o de una tradición políticas, y que le confiere identidad propia. Lo que significa, concretamente, que una cultura política es un conjunto de representaciones que configura un grupo humano en el plano político, es decir, una visión del mundo compartida, una común lectura del pasado, una proyección en el futuro vivida conjuntamente. Y que toma cuerpo, en el combate político cotidiano, en la aspiración a una u otra forma de régimen político y de organización socioeconómica, al mismo tiempo que sobre normas, creencias y valores compartidos⁴⁰.

Para Berstein, el elemento fundamental es que

Toda cultura política supone siempre a la vez una lectura común del pasado y una “proyección del futuro común” y, por lo tanto, comprende una “representación de la sociedad ideal y de los medios para alcanzarla [...]”. Cada cultura posee sus propios medios de expresión, constituidos por símbolos, rituales, un discurso codificado, un

³⁸ Eric HOBBSBAWM: *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 325, citado por Renato MORO: “Rituales políticos/ religiones políticas”, en Jordi CANAL y Javier MORENO LUZÓN (eds.): *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 105.

³⁹ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica...”, p. 32

⁴⁰ Jean-François SIRINELLI: “Éloge de la complexité...”, citado por Ismael SAZ: “La historia de las culturas políticas en España...”, p. 12.

vocabulario y unas palabras clave y en ellos se reconocen todos que forman parte de ella⁴¹.

En consecuencia, para Berstein, la cultura política se podría definir como «un conjunto de representaciones, portadoras de normas y de valores, que defienden la identidad de las grandes familias políticas [...]. La cultura política es un factor de comunión entre sus miembros pues le hace participar colectivamente de una visión común del mundo»⁴². Berstein ve que las motivaciones de los actores políticos no son meras ideas personales tomadas de forma racional, sino que están conformadas por ideas culturalmente establecidas que los individuos han hecho suyas al socializarse.

Para Berstein, la gran diferencia entre politólogos e historiadores es que los primeros se han dedicado a observar la cultura política general de un país, mientras que los historiadores se han dedicado al estudio de las subculturas políticas⁴³. Lo que no implica que no existan culturas políticas nacionales o generales: «la cultura política nacional no es más que la cultura predominante en un momento dado, es decir, el conjunto de representaciones compartidas por la mayor parte de los ciudadanos»⁴⁴. Como vemos, la cultura política dominante no tiene el monopolio puesto que existen otras culturas políticas que le hacen la competencia.

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué es cultura y qué no lo es según Berstein: «es necesario tener un conjunto de valores, unos principios filosóficos, unos referentes históricos y, sobre todo, una visión general del mundo y un modelo global de sociedad, todo ello formando un todo coherente y con una larga permanencia en el tiempo. Si esta condición no se da, no se puede caracterizar un movimiento político como cultura política»⁴⁵, por ejemplo, el centro no sería una cultura política.

El problema de la visión de Berstein, sobre todo, es en lo relativo al origen, formación e implantación de las culturas políticas. Para Berstein, estas nacen en respuesta a los grandes retos y crisis. Por ejemplo, la revolución industrial hizo nacer al socialismo. Para Cabrera, Berstein se limita a hacer una correlación empírica, pero no explica por qué se dieron así, en ese lugar, por qué resultaron esas culturas y no otras, por qué penetraron

⁴¹ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica...”, pp. 41-42.

⁴² *Ibid.*, p. 43.

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

o las pautas que sigue dicha cultura política. En el caso del socialismo, Cabrera recuerda que en Francia surgió antes que la industrialización del país.

Como vemos, Berstein bebe de Almond y Verba cuando admite que las culturas políticas se transmiten a través de la socialización, en cuyo transcurso son interiorizadas por los individuos. Los principales medios de socialización son la familia, la escuela, el ejército, el trabajo, los grupos políticos y los medios de comunicación. Para Cabrera, esto puede explicar la difusión de las culturas políticas generales, pero no de las subculturas, donde se debería tomar en consideración los medios de difusión específicos a través de los cuales la cultura política se transmite de generación en generación⁴⁶. Esto es fundamental para las culturas políticas socialistas ya que, de acuerdo con Cabrera, opino que son necesarios esos medios específicos.

Cabe comentar un punto importante y es que, Cabrera diferencia entre culturas política e historia cultural de la política, ya que esta última no bebe de la politología y surge como reacción e insatisfacción de la historia social clásica. La vertiente clásica propugna que la esfera social y económica son objetivas, por lo tanto, causante de la acción humana. Cuando llega la cultura, defienden que la acción social esta mediada por esta⁴⁷. Por último, tenemos una versión revisionista que rechaza la visión social clásica de los factores objetivos como motor de la acción colectiva. Su concepción de cultura política tiene mucho que ver con el discurso como medio donde se dan las culturas políticas. Keith Baker afirma: «la cultura política es, en este sentido, el conjunto de discursos, o practicas simbólicas, mediante las cuales se realizan estas demandas»⁴⁸.

1.5. ¿Moda pasajera o luna de miel?

Si algo ha levantado la voz de los historiadores de forma conjunta y global es el uso indiscriminado de este concepto, en buena parte, por ser una moda historiográfica. Muchos historiadores piden un esfuerzo de clarificación y precisión, de adoptar uno de los modelos explicativos existentes y de razonar por qué, ya que, la elección de un modelo significa estar en las antípodas de otro, aunque todos obedezcan a un objeto de renovación e insatisfacción.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.50.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 58-60.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

A veces, el concepto, parece una especie de comodín historiográfico a la moda; en ocasiones, «culturas políticas aparece como mero sustitutivo de ideologías, partidos, grupos o tradiciones»⁴⁹. En conclusión, sobre lo bueno y lo malo del concepto: «para lo bueno porque la necesidad e inmensa potencialidad de la noción de culturas políticas está fuera de toda duda. Para lo malo, porque sin el necesario esfuerzo de conceptualización, (inter)comunicación y debate, corremos el riesgo de que la historia de las culturas políticas termine por convertirse en una más entre tantas modas historiográficas»⁵⁰. En definitiva, un concepto potente como el nuestro, lleno de matices, debe ser conceptualizado y elegido cuidadosamente, ya que corremos el riesgo de convertirlo en un concepto atrapalotodo, en el cual se inserten estudios clásicos bajo el epígrafe de culturas políticas, únicamente porque el término está en boga.

⁴⁹ Ismael SAZ: “La historia de las culturas políticas en España...”, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

2. EL PRIMERO DE MAYO: HISTORIA, SÍMBOLO, RITUAL Y MITO

Completamente cierta es la afirmación de que el Primero de Mayo es el símbolo, junto a la bandera roja, que más representa al movimiento obrero internacional, en cualquiera de sus vertientes socialista, anarquista o comunista. Eric Hobsbawm, afirma que el Primero de Mayo «es quizá el más ambicioso de los rituales obreros», donde su función esencial es «la autorrepresentación regular y pública de una clase, una invasión del espacio social del sistema, una conquista simbólica»⁵¹.

Es uno de los más antiguos rituales obreros asentados, donde se pone de manifiesto la solidaridad internacional de los trabajadores, ya que el día es celebrado en todos países del mundo industrializado⁵² —o con un mínimo de industrialización, de otra forma no se podría aplicarse al caso español—, así como al llamamiento de la jornada laboral de ocho horas — ocho horas de trabajo, ocho horas de descanso, ocho horas de ocio/formación—.

2.1. Los orígenes

En 1884, la American Federation of Labor, establece que el Primero de Mayo sea el día señalado para la reivindicación de las ocho horas. Se elige este día porque en Pennsylvania y Nueva York era el *moving day*, cuando se acababan los contratos y se iniciaban los de la nueva temporada⁵³. El día tendrá su origen en Chicago, ciudad con una situación laboral y social especialmente difícil⁵⁴.

El origen mítico del día se encuentra en el despido de 1400 trabajadores de la fábrica de maquinaria agrícola Cyrus McCormick, por sumarse a la huelga. En respuesta solidaria, unos 40.000 obreros se declararon en huelga⁵⁵. El día 3, unos 6000-8000 huelguistas se acercaron a la fábrica para protestar e increpar a los esquiroles, así como a los policías y agentes privados de la agencia Pinkerton. La tensión creció y el día se saldó con seis muertos y medio centenar de heridos. El miedo tomó la ciudad, pero ello no

⁵¹ Eric HOBBSBAM: *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 108-109.

⁵² José BABIANO: *1 de mayo. Historia y significado*, Albacete, Editorial Bomarzo, 2015, p. 9.

⁵³ *Ibid.*, p. 12

⁵⁴ Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero consciente*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 131.

⁵⁵ Lucía RIVAS LARA: “Las organizaciones obreras, la celebración del 1º de Mayo y la configuración de un ritual. Análisis de las actividades del 1º de Mayo y su significado”, en Lucía RIVAS LARA (dir.): *1890-2010. El Primero de Mayo en España. 120 aniversario*, Madrid, Fundación 1º de Mayo, 2010, p.28.

impidió que se organizara para el día 4 un mitin de 15.000 personas en la plaza de Haymarket. Cuando la gente se marchaba ya, la policía irrumpió, obteniendo como respuesta una bomba que cayó entre las fuerzas del orden, dejando 8 policías muertos y 50 obreros heridos.

A partir de este momento, se orquestó un proceso contra el anarquismo que sirviera de escarnio para todo aquel que pretendiera pasarse a las filas revolucionarias. Se detuvieron a más de 300 líderes obreros, entre ellos a los cabecillas de la protesta: Parsons, Spies, Fielden... Finalmente, fueron condenados a muerte, ya que como afirmó el fiscal: «son hombres demasiado sacrificados, demasiado inteligentes y demasiado peligrosos para nuestros privilegios»⁵⁶. La idea era que si el movimiento obrero se descabezaba este desaparecería. Años después se reconoció que este juicio tuvo irregularidades procesales.

2.2. El Primero de Mayo en España

Desde 1880, el Partido Obrero Francés comenzó a defender la jornada laboral de ocho horas, además de la unión internacional de los trabajadores. Bajo este propósito se llevó a cabo el famoso Congreso de París de 1889, organizado por el socialista francés Jules Guesde. De la resolución de dicho congreso, se estableció que: «se organizará una gran manifestación internacional, en fecha fija, en todos los países y en todas las ciudades a la vez. El mismo día los trabajadores exijan a los poderes públicos a reducir legalmente a ocho horas la jornada de trabajo y la aplicación de las demás resoluciones del Congreso Internacional de París»⁵⁷.

La celebración de la jornada en un principio fue un acto puntual, pero gracias al éxito que se cosechó en diversos países europeos se acordó la celebración con carácter anual. El éxito del primer Primero de Mayo en España de 1890 fue notable. Para ejemplificar, en Madrid, el 4 de mayo —los socialistas madrileños lo celebraron este día—, acudieron unos 2000 socialistas a un mitin en el Liceo y de allí marcharon unos 30.000 obreros según *El Socialista*, 40.000 según la *Unión Católica*⁵⁸, a entregar las

⁵⁶ José BABIANO: *1 de mayo...*, pp. 16-17.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 20-21, así como Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero...*, p. 134.

⁵⁸ Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero...*, p. 138. Si seguimos a Pérez Ledesma, Romanos y Ledesma confunden el número de asistentes al mitin con el de los socialistas que van a entregar las reivindicaciones a Sagasta, en Eduardo ROMANOS y José Luis LEDESMA: “May Day in Spain: Socialist and Anarchist Traditions”, en Abby PETERSON y Hebert REITER (eds.): *The Ritual of May Day in Western Europe: Past, Present and Future*, New York, Routledge, 2016, p. 107-108.

reivindicaciones obreras a Sagasta, donde reinó la cordialidad, aunque según Morato, Sagasta afirmó que la jornada de ocho horas sería negativa para la industria nacional ⁵⁹.

En Barcelona, la jornada fue mucho más conflictiva por parte de los socialistas, acudiendo al mitin 100.000 socialistas según *El Socialista*, siendo por la tarde donde hubo una lucha más violenta. Un hecho a destacar es que «al pasar la manifestación por delante de la Capitanía General, desde cuyo balcón contemplaba el acto el general Blanco, se produjo el acontecimiento más recordado de este día: algunos obreros aplaudieron en agradecimiento porque el general no había sacado las tropas a la calle, y este— según los testigos presenciales, que otorgarían después un elevado valor simbólico a su gesto— «vestido de uniforme de campaña y fajín, saludo repetidas veces quitándose el quepis»⁶⁰.

2.3. Símbolo, ritual y mito

Como afirma Michelle Perrot:

Con el Primero de Mayo de 1890, y la decisión de continuarlo todos los años, adoptada por los sucesivos Congresos de la II Internacional, se había creado un “ritual obrero”, con un código común de procesiones, consignas y concentraciones masivas, dirigido a demostrar al conjunto social el consenso mayoritario de los trabajadores en torno a unas reivindicaciones comunes. Las organizaciones obreras contaban desde ahora con su propia fiesta, diferenciada de las festividades religiosas o políticas de la burguesía continental⁶¹.

Si partimos de las tesis de Pérez Ledesma, el Primero de Mayo, sería un ejemplo de mito fundacional, llevado a cabo por seres extraordinarios —los mártires de Chicago— el cual sirve de modelo a la sociedad, lo que dio lugar a la difusión del mito como ritual⁶². Siguiendo en este autor, el Primero de Mayo tiene una serie de funciones: primero, función integradora: el recuerdo de los mártires y la defensa de las ocho horas; segundo, funciones movilizadoras: convocatoria de mítines, manifestaciones y huelgas anuales que recuerdan la historia.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁶¹ Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero...*, p. 141.

⁶² Manuel PÉREZ LEDESMA: “La formación de la clase obrera. Una creación cultural”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 228.

Esta opinión viene bien para explicar el fenómeno de forma global, pero creo que, para nuestro caso, hay que matizarla. En el primer presupuesto y si bien es cierto que el origen viene de los mártires de Chicago, para la órbita socialista el origen es el Congreso de París de 1889, por lo que es un día de celebración, de fiesta «en tono legalista y moderado»⁶³; mientras que los anarquistas ven al día como un día de luto, de duelo por los que dieron su vida por las reivindicaciones obreras. Estamos ante una doble naturaleza: unos lo celebran como una fiesta obrera, otros como amargo recuerdo.

Al otro presupuesto del que parte Ledesma, la función integradora, se le puede achacar la misma crítica —a pesar que sí incluye a los mítines y las manifestaciones, más típicos en el socialismo—. Mientras los socialistas apelaban al buen juicio de los trabajadores, criticando la idea de huelga general; los anarquistas proponían la huelga general como método de confrontación con el orden social. Los anarquistas siempre achacaron a los socialistas que habían convertido al día en una «rutina santa, inofensiva, sin impacto en el orden ni en el estado burgués»⁶⁴. En España, siempre hubo esa dualidad hasta el final de la Guerra Civil, cuando el anarquismo desapareció del panorama político.

Apreciando la crítica de los anarquistas y conectando con la resolución del Congreso de París, podemos deducir que los socialistas no hicieron gala de nervio revolucionario para obtener sus demandas, sino que practicaban conseguirlas mediante un entendimiento con el poder político. No solo están aceptando a los que ostentan el poder al hacerlos locutores válidos, sino que, indirectamente, aceptan como marco válido al Estado-Nación.

Si seguimos buceando en el imaginario, el Primero de Mayo también tuvo ese carácter de lucha por lo simbólico del día en sí. La cuestión es que, en España, la fiesta nacional era el 2 de mayo, por lo que los socialistas, en un claro juego de lucha por la batalla cultural, establecieron el Primero de Mayo como Fiesta de los Trabajadores: mientras en uno se hacían misas, desfiles y se rendían honores a los caídos; en el otro se reivindicaba la jornada de ocho horas, el internacionalismo y la lucha obrera. Romanos y Ledesma afirman que «lo que estaban transmitiendo es que la clase pesaba más que el sentimiento nacional»⁶⁵. Esta opinión es matizable, ya que la visión de que socialismo y

⁶³ *Ibid.*, p.229-30; José BABIANO: *1 de mayo...*, pp. 57.

⁶⁴ Eduardo ROMANOS y José Luis LEDESMA: “May Day in Spain...”, p. 115.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 106.

nacionalismo eran visiones contrapuestas, es algo que está superando la historiografía actual.

El Primero de Mayo eran narradas con todo lujo de detalles en *El Socialista*, donde desplegaba toda una iconografía y simbología obrera. De esta cuestión se ha ocupado Francisco de Luis, analizando desde 1893-1936 las portadas dedicadas al Primero de Mayo. De Luis afirma que «en las portadas no hay originalidad, ya que siempre se repite lo mismo o parecido»⁶⁶. En este estudio se nos muestra cómo la simbología facilita el mensaje, pero estereotipa: el obrero siempre es perfecto y sus enemigos repletos de defectos. De igual manera, la presencia de arquetipos es abundante: mujer con gorro frigio, la Justicia, la fábrica, el sol, la luz, el libro, el yunque, Pablo Iglesias, Karl Marx...

Así pues, este autor nos desglosa la tipología, temática y simbología que trata *El Socialista*⁶⁷ y que bebe de un variado repertorio: de la mitología y el mundo clásico, (el obrero aparece como un héroe o un semidios); del cristianismo, la mayor fuente temática, (alusiones a Redentores, Maestros, Cristo, Apóstoles o paraísos terrenales); de la Ilustración, (símbolos como la luz, la razón, la justicia, el culto al libro o herramientas); o del mundo revolucionario liberal, (el gorro frigio o el pacto entre grupos o naciones).

Respecto a los estilos artísticos de dichas publicaciones⁶⁸: tenemos el grabado popular —típico de aficionados, tosco y con defectos—, estilo neoclásico —con toques revolucionarios—, el estilo romántico —copiando a Gericault y Delacroix—, el realismo social— estilo que concordaba muy bien con sus ideales—, el estilo modernista —a pesar de ser un movimiento repudiado por los socialistas, no pudieron evadirse de su influencia—y, por último, la sátira política. En este aspecto, el arte es un medio, no un fin. Comprensible es esta postura si leemos el arte en clave marxista, como superestructura que no hace sino distraer de la verdadera lucha.

Otro tema interesante es la ritualización del 1º de Mayo y su sacralización. De acuerdo con Lucia Rivas «los trabajadores la habían hecho sagrada para el mundo del trabajo, de modo que asisten a todos los actos organizados por las fuerzas socialistas con el fervor del que cumple un rito propio de la religión en la que ha depositado su fe y de la

⁶⁶ Francisco DE LUIS: *Cincuenta años de cultura obrera en España, 1890-1940*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1994, pp.48-49.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 55-60.

que espera la salvación»⁶⁹. Así pues, encontramos ejemplos muy representativos de esta concepción religiosa en la prensa. *El Liberal* escribió: «Todas las religiones tienen su fiesta; la religión del Trabajo también tiene la suya: el Primero de Mayo. Quien no la solemniza, quien no la rinda culto, deserta de su religión, es un réprobo»⁷⁰; Núñez de Arenas defiende que «es el día en que comulgan los espíritus aspirantes por una renovación, es pues, la Pascua Obrera [...]. Pero no es Pascua a la manera que la celebran los hebreos, como la más solemne fiesta en conmemoración de la libertad del cautiverio de Egipto. No es tampoco Pascua de los cristianos celebrando la resurrección de su Dios, el nacimiento de Cristo y la venida del Mesías»⁷¹; también tenemos el artículo de Répide: «En la nueva religión laica del Amor y la Fraternidad de todos, en el rito sencillo y sereno de la comunión de los humildes »⁷², o, por último, el de Miguel de Unamuno: «Si la Iglesia católica ordena a sus fieles que dediquen el descanso al domingo a los oficios del culto religioso, la comunión socialista debe pedir que el descanso, la huelga pacífica del 1º de Mayo, se dedique a un culto también, culto a los ideales de emancipación social»⁷³.

La repetición anual y el orden establecido de actividades convirtieron al día en una especie de fiesta laica. Los actos que se acometían eran⁷⁴: primero, el cumplimiento del paro como forma más eficaz de lucha por las ocho horas; en segundo lugar, el mitin político en teatros, Casas del Pueblo, parques... donde los asistentes acuden con sus pancartas, imágenes o banderas rojas; en tercer lugar, la manifestación pública, se sigue con las canciones, banderas, himnos, todo ello en procesión para llevar las reivindicaciones a la autoridad de turno—mientras duró la Primera Guerra Mundial, las canciones e himnos se suprimieron en solidaridad por los obreros muertos en combate, poniendo en las banderas rojas un crespón negro en señal de duelo—; después de esto, está el componente festivo, las comidas campestres realizadas en la naturaleza, momentos de esparcimiento, así como teatros, veladas, colectas, venta de flores—generalmente rosas o claveles— en favor de los pobres, o colocación de primeras piedras en Casas del Pueblo.

⁶⁹ Lucía RIVAS LARA: “Ritualización Socialista del 1º de Mayo: ¿Fiesta, Huelga, Manifestación?”, *Historia Contemporánea*, 3 (1990), pp. 46.

⁷⁰ “Manifestación de 1º de Mayo”, *El Liberal*, 28 de abril de 1902, p.2.

⁷¹ Manuel NÚÑEZ DE ARENAS: “Pascua Obrera”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1910, p. 2.

⁷² Pedro de RÉPIDE: “La nueva pascua”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, p. 1.

⁷³ Miguel de UNAMUNO: “21 de abril-1º de mayo”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1907, p. 2.

⁷⁴ Lucía RIVAS LARA: “Ritualización Socialista...”, pp. 56-59; José BABIANO: *1 de mayo...*, pp. 56; Eduardo ROMANOS y José Luis LEDESMA: “May Day in Spain...”, p. 113.

En definitiva, el Primero de Mayo configuraba todo un corpus ritualístico y simbólico nacido de la demanda de las ocho horas y elevado a los altares del mito. En él, prefiguramos cómo los socialistas y su práctica plantea serias contradicciones: la forma de conseguir sus objetivos —centrado en un carácter moderado y legalista, de confianza en las autoridades— choca con la parte simbólica, la forma de representar el día en el periódico, o la ritualística, cercana a la religión, así como el internacionalismo que, al aceptar el marco de negociación nacional, indirectamente lo niega. Es decir, hay una contradicción seria entre lo que se pretende reflejar y lo que se practica.

3. SOCIALISMO Y RELIGIÓN: UNA RELACIÓN COMPLEJA

La religión era un elemento que llevaba siglos asentada en la sociedad, hecho que se refuerza con las representaciones religiosas a las que estaban expuestas día a día los individuos: misas, santos, callejero, fiestas, Semana Santa... Tradicionalmente, en los países católicos, las representaciones religiosas fueron mucho más intensas que en los protestantes, prueba de la herencia que pervivía desde el Concilio de Trento. En consecuencia: «los hombres arreligiosos en estado puro eran más bien raros, pues la conducta religiosa reaparece con frecuencia en prácticas sociales y políticas de manera camuflada»⁷⁵.

En el mundo en el que surgió el movimiento obrero, y por mucho que le pesara a sus líderes, la religión seguía siendo un aspecto central en la vida de las personas⁷⁶. No obstante, los líderes obreros asimilaban imágenes, simbologías y ritualística religiosa para hacer llegar sus mensajes al pueblo llano: si algo tenían las capas populares era un rico universo simbólico-religioso.

3.1. La cuestión religiosa en el socialismo español: una lectura cultural

Para los socialistas, el anticlericalismo era un mal de republicanos y anarquistas, ya que, desde fechas tempranas, lo hicieron su seña de identidad. En cambio, los socialistas finiseculares predicaban que lo verdaderamente importante era la lucha entre capitalismo y proletariado⁷⁷.

Con la llegada de la *Rerum Novarum* en 1891 de la mano del papa León XIII, se defiende la idea de que las relaciones entre las clases sociales existen porque son naturales, además de que son inevitables. Ante esto, dichas relaciones deben ser guiadas por la Caridad y la Justicia, en pro de la Salvación: Así pues, «al igual que sus predecesores, León XIII condenaba el socialismo y el comunismo, pero esta vez mostraba una preocupación distinta por la situación de los trabajadores. La encíclica condenaba cualquier atentado contra la dignidad humana, defendía condiciones laborales dignas [...], abría la posibilidad implícitamente a la sindicación, apoyaba las organizaciones

⁷⁵ Rafael CRUZ: “La cultura regresa al primer plano”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 27.

⁷⁶ Eric HOBBSBAWM: *El mundo del trabajo...*, p.52.

⁷⁷ Manuel SUÁREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotos. Política y religión en la España Contemporánea*, Santander-Cuenca, Ediciones Universidad de Castilla- La Mancha y Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, pp. 249-250.

obreros y condenaba los excesos del capitalismo liberal. La encíclica abriría la puerta al desarrollo de los partidos democristianos y a la instalación de sindicatos»⁷⁸. En definitiva, la Iglesia se estaba introduciendo, principalmente, en el terreno sindical.

A pesar de este contrataque del catolicismo a los socialistas, Pablo Iglesias a la altura de 1902, se mantiene en una posición bastante moderada sobre la religión, tal como y demuestran sus declaraciones a *Le Mouvement Socialiste*: «para un verdadero socialista el enemigo principal no es el clericalismo sino el capitalismo. Esto no obsta para que los socialistas hagan todo lo que puedan en contra de la preponderancia del clericalismo, que ha venido a ser, más o menos [...] un poderoso auxiliar de las clases explotadoras»⁷⁹. Para los socialistas españoles, más allá de la defensa de una idea laica, el anticlericalismo no era un objetivo político, sino algo de «federales, librepensadores y anarquistas»⁸⁰. En este punto hay mucho de particularidad en España, ya que, si miramos a los socialistas de Francia e Italia, estos eran muy anticlericales.

Entonces ¿Por qué España abordaba la cuestión, en palabras del propio Iglesias, como «todo que concierne a la religión, como dogma, debe de quedar fuera de la esfera de la acción del socialismo»⁸¹? ¿Acaso hay una cultura política socialista en estos países distinta a la española? Quizá la respuesta este aquí. En Francia, por ejemplo, el anticlericalismo era un sentimiento que, desde 1789, se había asentado como cultura política revolucionaria, de la que bebe el socialismo francés. Si nos vamos a los clásicos marxistas, estos eran mucho más severos con la religión: Feuerbach, pensaba que la religión aliena y empobrece al hombre. Marx, fue admirador de Prometeo por robarle el fuego a los dioses, además de acuñar la conocida frase «la religión es el opio del pueblo».

Lo que tenemos por seguro es que los primeros socialistas españoles eran tipógrafos, considerados por Hobsbawm y, anterior a él, por Morato como «aristocracia obrera»⁸², obreros de levita, lectores por oficio, por lo que podían comprender la teoría

⁷⁸ Francisco Javier RAMÓN SOLANS: *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 136.

⁷⁹ Manuel SUÁREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, pp. 255-256; Victor Manuel ARBELOA: *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 158-159.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁸¹ Victor Manuel ARBELOA: *Socialismo y anticlericalismo...*, pp. 41-42.

⁸² Podemos encontrar tanto en Eric HOBBSAWM: *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1979, esp. pp. 269-317, como en *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1987, esp. pp. 264-299, un estudio pormenorizado de la consideración de aristocracia obrera para Hobsbawm.

socialista⁸³, adaptándola a un lenguaje claro y accesible a la población. Para hacer accesible las tesis socialistas a una población mayormente analfabeta, necesitaban de un lenguaje y unos símbolos claros, herramientas que no fueran extrañas para las clases populares. Así pues, los medios y canales más adecuados para su difusión eran los de tipo religioso, tratando de reconvertirlos al socialismo. Creemos que ahí reside la verdadera timidez del socialismo a la hora de afrontar a la Iglesia, todo ello hasta que se unen a los republicanos en 1910.

Un buen ejemplo de todo esto, cercano a la fecha de unión con los republicanos, lo encontramos en un libro muy popular: *El catecismo de la doctrina socialista* (1906) de Felipe Carretero. La inspiración del catecismo de la Iglesia católica es más que evidente. El *Catecismo* de Carretero tuvo muchas ediciones —en 1927 contaba con su sexta edición— y su precio era de 10 céntimos, precio asequible para que lo compraran de forma masiva los obreros.

Francisco de Luis desglosa las partes del Catecismo y después los temas que trata⁸⁴: en primer lugar, tenemos las plegarias iniciales, que incluirían “El credo del Obrero”, “Los artículos de la fe socialista”, “El padre nuestro del trabajo”, “El ave burguesía”, “La Salve” y los Mandamientos de la ida socialista; en segundo lugar, viene la doctrina socialista, relativa al trabajo, el capital, el socialismo, el clero, ejército y la magistratura; así como una definición de política y economía socialista; en tercer lugar, las plegarias finales, que incluirían los “Mandamientos de la idea socialista”, el “Acto de contricción” y los “Actos de fe, esperanza y solidaridad”, con el añadido de la *Canción del obrero* —poesía de Álvaro Ortiz—, además de unas sentencias morales; finalmente, un epílogo con el programa socialista municipal y nacional.

En lo que respecta a los temas, trata cuestiones como el trabajo, la instrucción y ciencia, el socialismo científico y la revolución, la organización y su emancipación, la moralidad obrera, así como el anticlericalismo, antimilitarismo y la justicia obrera. Como vemos, la asimilación del lenguaje religioso en el *Catecismo* de Carretero es total. Se nos presenta un mundo maniqueo y lleno de estereotipos para que los obreros que lo leyeran obtuvieran una escasa noción doctrinal, sesgada y simple ¿Qué mejor forma de transmitir conocimiento que a través del cliché, trufado de nociones religiosas?

⁸³ Santos JULIÁ: *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2005, p. 183.

⁸⁴ Francisco de LUIS: *Cincuenta años...*, pp. 237-241.

Otro préstamo socialista del mundo religioso es la figura de Jesús de Nazaret, donde podemos verlo en frases como «Cristo fue el primer socialista»⁸⁵ o «No es la religión de Cristo»⁸⁶. Y es que, a nivel internacional, entre 1880-1914, según confirma Hans Hinterhäuser, se reforzó un sentimiento de decadencia que terminó por revitalizar la figura de Cristo⁸⁷. Como consecuencia de esta revitalización, «fue fácil encontrar reivindicaciones en publicaciones socialistas del Jesús rojo, del mártir sublime y de un largo etcétera de variantes similares, que buscaban representar en Jesús gran parte de su ideal de justicia»⁸⁸. ¿Qué pretendía la propaganda socialista con la figura de Jesús? En opinión de Louzao, era una cuestión más bien simbólica, era acercarse a todo lo que Jesús representó en su momento, sumado al peso social y cultural que tenía la religión⁸⁹.

Este socialismo era una especie de secta de creyentes, pero con poca proyección política⁹⁰, algo que se solucionó con la llegada en 1910 de la Conjunción Republicano-Socialista y la entrada ese mismo año de los socialistas al Congreso de los Diputados. Con la unión de republicanos y socialistas, esto últimos asumen plenamente las tesis anticlericales, aunque el socialismo quiso definir su propio anticlericalismo.

Uno de los primeros síntomas que indicaban este giro reformista fue en 1909 cuando se abrió un ciclo de conferencias organizado por las Juventudes Socialistas titulado *Religión, Clericalismo y Socialismo* en el que intervinieron intelectuales como García Quejido u Ortega y Gasset. El socialismo tuvo que redefinir de forma definitiva el papel de la religión y del anticlericalismo como herramienta para movilizar a las masas, algo muy difícil puesto que los socialistas no tenían un gran corpus teórico o doctrinal para combatir a la Iglesia⁹¹.

⁸⁵ Eric HOBBSBAWM: *El mundo del trabajo ...*, p. 71.

⁸⁶ Joseba LOUZAO: “No es la religión de Cristo”. La figura de Jesús de Nazaret en el socialismo español hasta 1936”, *Amnis*, 11 (2012), p. 2.

⁸⁷ Hans HINTERHÄUSER: *Fin de siglo. Figuras y Mitos*, Madrid, Taurus, 1998, p. 16, citado por Joseba LOUZAO: “No es la religión de Cristo...”, p. 12.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁹ LOUZAO: “No es la religión de Cristo...”, p. 7.

⁹⁰ Santos JULIÁ: *Los socialistas en la política...*, p. 49.

⁹¹ Manuel SUÁREZ CORTINA: “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX, en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (Eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2012, pp. 40-41.

3.2. Maestro, Abuelo, Apóstol y Santo: la figura de Pablo Iglesias

Nos cuenta Pérez Ledesma la siguiente anécdota:

Viajaban hacia San Sebastián, en agosto de 1906, compartiendo el mismo departamento de tren, varios caballeros, un sacerdote, un argentino y dos antiguos trabajadores manuales. [...] Uno de ellos, Vicente Barrio, a la sazón de secretario general de la UGT, es quien, veinte años después, recordó la escena; del otro se hablará más adelante. Sin conocer la identidad de sus interlocutores, uno de los caballeros comenzó a despacharse a su gusto en contra de los socialistas, y en especial de su líder Pablo Iglesias [...]. El sacerdote asentía, el argentino dudaba, a Barrio no le permitía su compañero replicar como habría deseado, y los demás contertulios reclamaban la intervención de las autoridades contra tamaño embaucador. Ya en la despedida, el discreto acompañante de Barrio se descubrió como “el Pablo Iglesias a quien usted ha injuriado tanto y que, según usted, es un bribón”. Cambia la escena, empalidece el crítico, y el argentino aprovecha la ocasión para besar las manos del antiguo tipógrafo y proclamar su santidad: «Perdone, señor, es el primer santo que he besado en mi vida»⁹².

Iglesias, a los ojos de los socialistas, era una especie de santo ateo, al que se le atribuían una serie de valores como la honradez, rectitud, austeridad o sinceridad, rechazando radicalmente el alcohol y la taberna. Su glorificación viene desde fechas tempranas, proliferando retratos suyos como «El Maestro»⁹³, ya que fue el quien educó a la clase obrera, alejándola de burgueses, republicanos y anarquistas. La figura del Abuelo puede adecuarse la figura del anciano sapiencial, experimentado, que enseña a sus hijos. En definitiva, Iglesias fue «“el redentor del obrero”, “el apóstol de las reivindicaciones proletarias” o el “otro Mesías”»⁹⁴.

Como podemos suponer, Iglesias recibió de sus detractores ataques furibundos. Por ejemplo, uno de uno de los grandes del anticlericalismo burgués, José Nakens, acusó a los socialistas desde su revista *El motín* de «demagogos, simplones, maniqueos, vanidosos, intemperantes y, al mismo tiempo, de mansos y tolerantes ante el clericalismo»⁹⁵. Nakens fue el mismo que apodó a Iglesias como «Ermitas», «Capillas», «el farsante, charlatán y explotador Ermitas» o «mamarracho Paulino», así como «agente

⁹² Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero...*, p. 142.

⁹³ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁵ Víctor Manuel ARBELOA: “El Partido Socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias”, en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (Eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2012. p. 61.

de los jesuitas» y «tragacuotas»⁹⁶. Cuando Iglesias murió, los periódicos católicos no dedicaron precisamente loas a su figura: «temperamento esencialmente revolucionario, áspero y antisocial; hombre romántico, solitario y de limitado horizonte ideológico; desprovisto de la cultura necesaria para atisbar el porvenir y añorante de los tiempos prehistóricos del movimiento obrero revolucionario, con sus nombres misteriosos, sus hojas clandestinas y sus conventículos en antros ahumados y oscuros [...]. Para la mayor parte de los socialistas españoles Iglesias era un mito»⁹⁷.

Cuando Iglesias fallece el 9 de diciembre de 1925, es cuando su figura asciende a santo y mártir del socialismo español. Su recuerdo se reactivaba a través de la difusión de su imagen mediante una gran variedad de soportes⁹⁸, algo novedoso en la política socialista. En primer lugar, por 1 Peseta se podía adquirir una insignia-imperdible con el retrato del fundador; por también 1 Peseta, podías conseguir un álbum con cinco fotografías de su entierro, o bien un álbum con quince grabados en vida de Iglesias; por 60 céntimos tenías la *Marcha Fúnebre* del poeta socialista Miguel Seisdedos; por dos reales, podías conseguir la recopilación de consejos de Iglesias *Exhortación a los trabajadores*; por 40 céntimos, podías comprar el folleto con el discurso en homenaje a su memoria que pronunció Besteiro en el Teatro Campoamor de Oviedo⁹⁹. La presencia simbólica del líder siguió creciendo, poniendo su nombre a calles de ciudades de España. Además, en esta época, es cuando se comienza a construir el mausoleo de Pablo Iglesias, inaugurado en 1930, con un coste de 65.000 pesetas, precio justificado para la mayoría de los socialistas¹⁰⁰, creándose la tradición anual de peregrinación a su tumba para recordarle, algo que perdura hasta nuestros días.

3.3. ¿Religión o ritual?

Renato Moro, pertinentemente se pregunta: «saber si, en el caso de las liturgias y los ritos de la política contemporánea, estamos al menos en algunos casos ante algo relacionado con la religión o, por el contrario, se trata siempre y únicamente de

⁹⁶ Manuel PÉREZ LEDESMA: *El obrero...*, p. 146.

⁹⁷ Alejandro PALACIOS: “Pablo Iglesias y el socialismo español”, *Renovación Social*, Nº 29, 1-1-1926, citado por Víctor Manuel ARBELOA: “El Partido Socialista y la Iglesia...”, pp. 68-69.

⁹⁸ Manuel PÉREZ LEDESMA: “La cultura socialista en los años veinte”, en José Luis GARCÍA DELGADO (coord.): *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 186-187.

⁹⁹ La figura de Pablo Iglesias sigue siendo un arma de marketing importante. Basta con visitar la tienda online del PSOE para ver que se venden tazas, camisetas, libretas o bolis con la imagen del fundador.

¹⁰⁰ Manuel PÉREZ LEDESMA: “La cultura socialista en los años veinte...”, p. 188.

manifestaciones de esa larga tradición de culto político que, alrededor del poder, se desarrolló casi siempre en las sociedades humanas»¹⁰¹.

En 1970, Robert J. Bocock propuso la distinción entre ritual religioso y ritual cívico. Los rituales civiles son los referidos a la nación, una ciudad o un pueblo, una universidad, regimientos militares, partidos... los rituales religiosos son los propios de religiones establecidas. Pero las diferencias entre los dos casos no son tanto su terreno de aplicación, sino en la relación con lo sagrado respecto a tres dimensiones: la naturaleza del simbolismo, la naturaleza y el grado de implicación de los individuos y la relación entre el rito y otras áreas de existencia. Solo en el primer caso, el rito está conectado con lo sagrado; en el caso civil la gente puede asistir al ritual, pero en el religioso tiene que participar; además, en el ritual religioso hay un agradecimiento y adoración a lo sacro, mientras que en el civil no¹⁰².

Así pues, tomando esta definición, podemos hablar que este aspecto de la cultura política socialista, sería un ritual cívico, con formas adoptadas de la religión católica en aras de una sacralización de la política. En mi opinión no es una religión ya que no es equiparable con lo trascendente, aunque no quiere decir que no tenga parentescos y beba de ella. Recapitulando, en sus orígenes, el socialismo español fue en buena medida indiferente a la cuestión religiosa, en buena medida por estar copiando sus mismos métodos, transformándolos a la «religión del hombre nuevo». A pesar del contrataque del catolicismo social, encarnado en la *Rerum Novarum*, lo que convirtió a los socialistas en anticlericales de forma clara fue la aproximación con los republicanos, aceptando el reformismo republicano de cuño netamente anticlerical.

¹⁰¹ Renato MORO: “Rituales políticos...”, pp. 132-133.

¹⁰² *Ibid.*, p. 170-171.

4. LA NACIÓN Y LOS SOCIALISTAS

Aunque el título, apriorísticamente, nos haga pensar que se trata de dos conceptos antitéticos, nada más lejos de la realidad. De hecho, rara vez se aborda el estudio de los socialistas desde la nación, cuando la realidad es que los socialistas contribuyeron en la interiorización y reproducción de la identidad nacional¹⁰³. A pesar de su creciente presencia en la historiografía, parece ser un tema que no ha interesado, hasta estos últimos años¹⁰⁴.

En este apartado, vamos a ver cómo los socialistas entraron en serias contradicciones político-culturales al aceptar y defender la nación española, sobre todo en los sucesivos conflictos a los que se enfrentó el país, alejándose del sueño internacionalista de forma temprana, al igual que hicieron sus homólogos europeos. Hobsbawm nos advierte al respecto: «es un error suponer que los trabajadores no tienen país, igualmente engañoso es creer que sólo tienen uno y que nosotros sabemos cuál es [...] Las fuerzas más importantes entre las que definen a determinada clase obrera son las de la economía nacional del estado en el que vive un trabajador, así como las leyes, las instituciones, las prácticas y la cultura oficial de dicho estado»¹⁰⁵.

4.1. La nación se impone: las guerras y la pérdida del internacionalismo

Los socialistas españoles venían de una larga tradición internacionalista, aunque los únicos partidos políticos que llevaban en sus siglas sendas referencias nacionales fueran los socialistas: PSOEspañol, PSItaliano, SPDeutschlands...¹⁰⁶. En tiempos de la I Internacional, esta predicó un marcado antipatriotismo: «la patria del obrero es el taller», algo que confirmaban Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*: «los obreros no tienen patria», aunque reconocieron que la lucha del proletariado quedaba inscrita, por ahora, en una lucha nacional». Como vemos, se reconocía que el marco de lucha de los obreros es el nacional, aunque sea temporalmente.

¹⁰³ Ferran ARCHILÉS: “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española y los historiadores”, en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ et al. (coords.): *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004, p. 197; ÍD.: “¿Experiencias de nación? ...”, p. 132.

¹⁰⁴ Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación”, en Carlos FORCADELL, Ismael SAZ, Pilar SALOMÓN (eds.): *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2009, p. 16.

¹⁰⁵ Eric HOBBSAWM: *El mundo del trabajo...*, p. 74.

¹⁰⁶ Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación” ..., p. 15.

Los socialistas españoles se dieron cuenta pronto de que su marco de actuación era netamente nacional; si querían conseguir mejoras palpables para el proletariado español, el lugar donde presentar sus prerrogativas no era la Internacional, sino las instituciones nacionales. Por cierto, la melancolía internacionalista trajo consigo la fundación de la II Internacional, pero constituida por partidos nacionales con soberanía a la hora de actuar en sus respectivos países, aunque las resoluciones de la Internacional fueran ampliamente respetadas por todos sus miembros.

A pesar de que la evidencia nacional se imponía, los socialistas hasta el final del siglo, mantuvieron una defensa férrea de un internacionalismo incontaminado. El punto de inflexión fue la Guerra de Cuba, donde hubo todo un rebrote de nacionalismo español, tanto a la derecha como a la izquierda¹⁰⁷. Los socialistas se lanzaron contra la guerra bajo la consigna «o todos, o ninguno», haciendo alusión al injusto sistema de reclutamiento, «que dejaba en casa a los hijos de la burguesía que era la más beligerante»¹⁰⁸. Al comienzo del conflicto, siguieron manteniendo postulados internacionalistas, tal y como lo refleja Morato: «la defensa de la patria no incumbe a los proletarios sino a los que tienen patria, a los tenedores de papel de la deuda de Cuba, a los jefes de la milicia ansiosos de adquirir nuevos galones o entorchados, a los políticos enriquecidos y a los poseedores de riqueza que hay en aquella isla [...], allá van los esclavos blancos a combatir a los esclavos negros»¹⁰⁹.

Al poco tiempo, los socialistas, comenzaron a plantear un patriotismo alternativo al patriotismo oficial. Lo que suscitó las críticas de republicanos y monárquicos que acusaron a los socialistas de querer rendir vergonzosamente a España¹¹⁰. Los socialistas, en su proyecto de crear un patriotismo alternativo, comenzaron a lanzar mensajes de que la guerra no le conviene a España por su débil economía, su movilización clasista y por el egoísmo y afán de las elites peninsulares. Vemos como el PSOE dejó de lado el internacionalismo para defender que la guerra no debía producirse, y lo hizo no por motivos de solidaridad internacional, sino porque a España no le convenía: no era un problema nacional cubano, sino un problema nacional español. Como afirma Archilés: «la crisis del 98 no provocó el colapso del Estado, ni la crisis del sistema restauracionista.

¹⁰⁷ Ferran ARCHILÉS: “¿Experiencias de nación? ...”, p. 131.

¹⁰⁸ Carlos FORCADELL: *Parlamentarismo y bolchevización. El movimiento obrero español (1914-1918)*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 49.

¹⁰⁹ Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación” ..., p. 21.

¹¹⁰ Daniel GUERRA SESMA: “El socialismo: las dudas históricas...”, p. 89.

Lo que si provocó fue la necesidad de redefinir la manera de entender y de representar la identidad nacional»¹¹¹.

Lo que se asentó en Cuba, se hizo más evidente en Marruecos: «manteniendo inmutable el discurso internacionalista, pero la vieja retórica ya comenzaba, también entre nosotros, a albergar una concepción nacional diferente»¹¹². Así pues, los socialistas defendieron, de forma clara, no ir a la Guerra de Marruecos por cuestiones nacionales, tal y como afirmó García Quejido en un mitin de 1914: «la guerra es perjudicial para la nación. En el norte de África los intereses son de Comillas, Romanones y demás plutócratas, no de una España que ayuna de ciencia e instrucción, sin escuelas, con atavismos imborrables, no puede llevar a Marruecos más que hambre, toreros y frailes»¹¹³. El nuevo patriotismo socialista era la defensa de las libertades democráticas, el fin del estado monárquico y oligárquico, el beneficio de la mayoría de la población o el desarrollo económico de la nación. El distanciamiento con el discurso oficial no significa necesariamente que en el suyo no existieran elementos nacionalistas de raíz liberal, fundamentalmente¹¹⁴.

La diferencia para los socialistas es que en Cuba estaban prácticamente solos, en Marruecos tienen a todo el sector republicano apoyándoles, ambos defendiendo el interés nacional: «cuando nosotros, viviendo en la legalidad, mostrábamos como sabíamos y podíamos las consecuencias de esta empresa, en realidad tomamos en nuestras manos el interés nacional, no el interés de los socialistas, no el interés del proletariado, tomamos el interés de casi todos los españoles»¹¹⁵. La guerra marroquí como la ven los socialistas es una guerra injusta, ya que es ofensiva y no defensiva; las tropas no fueron a reparar ofensa nacional alguna, fueron meramente por cuestiones coloniales. España, en un intento desesperado por alcanzar el estatus colonial de otros países, gastaría todos medios a su alcance en hacerse con plazas africanas. El hecho a destacar es que, si en Cuba la guerra era perniciosa para la economía e injusta por los reclutamientos, en Marruecos lo era porque era una guerra de conquista por los intereses empresariales y metalíferos que

¹¹¹ Ferran ARCHILÉS: “¿Experiencias de nación? ...”, p. 130.

¹¹² Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación” ..., p. 23.

¹¹³ *Ibid.*, p. 23; ÍD.: *Parlamentarismo y bolchevización...*, p. 61;

¹¹⁴ Ferran ARCHILÉS: “¿Experiencias de nación? ...”, p. 135.

¹¹⁵ Diario de Sesiones del Congreso (DSC), 7 de abril de 1910, citado por Daniel GUERRA SESMA: “El socialismo: las dudas históricas...”, p. 93.

tenían unos cuantos burgueses. En conclusión, el internacionalismo comienza a desvanecerse de forma evidente.

El golpe definitivo a la solidaridad internacional vino con la Primera Guerra Mundial. En este conflicto es donde la II Internacional se hundió, los obreros de los diferentes países fueron a luchar para defender su patria y el marco referencial del Estado-nación se hace palpable y evidente: ya no es la clase, es la nación. Ante esta tónica de los hechos, los socialistas españoles de forma temprana, e incluso antes del comienzo de la guerra, dieron su apoyo al bando Aliado¹¹⁶. El PSOE se convirtió en un partido profundamente aliadófilo, asentado de forma oficial por Iglesias en un congreso el 5 de noviembre de 1914: «hemos manifestado nuestro deseo de que España se mantenga neutral, pero también hemos manifestado nuestras simpatías y nuestros deseos de que triunfen aquellos cuya victoria entendemos que es beneficiosa para todos los pueblos»¹¹⁷. Acabada la guerra, los socialistas acogieron con júbilo la victoria aliada, la punitiva paz a Alemania y su respectivo desarme como primer camino hacia la instauración del socialismo y una paz duradera¹¹⁸.

Podemos concluir que, a partir de la Primera Guerra Mundial, el nacionalismo se consolida y el internacionalismo quedó como mero recuerdo de la utopía que no pudo ser. Este proceso, en el caso español, se inició con la Guerra de Cuba, y luego con la de Marruecos, aunque en el caso de las dos guerras, retóricamente y a modo de propaganda, se siguiera con los discursos internacionalista, que pragmáticamente, no se estaba llevando a cabo, ya que los procesos de integración en el marco del estado nación se habían puesto en marcha: «los socialistas habían salido de la marginalidad profunda, y ello implicaba aceptar el marco nacional. En consecuencia y como sabemos, todo ello empujado por el surgimiento de la sociedad de masas en primera instancia política»¹¹⁹.

4.2. Una nueva perspectiva de análisis: ¿débil nacionalización?

Como queda demostrado, los socialistas en ningún momento ponen en duda el Estado-Nación, ya que el PSOE se insertó dentro de este. Si validamos que los socialistas aceptaron de forma temprana la nación española —siendo bastante condescendientes con otras formas de nacionalismos periféricos como el vasco—, debemos de replantearnos la

¹¹⁶ Carlos FORCADELL: *Parlamentarismo y bolchevización...*, p. 79-82.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.280.

¹¹⁹ Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación” ..., pp. 26-27.

tesis de la débil nacionalización española, planteada por primera vez por Juan Linz, y actualmente defendidas por historiadores como José Álvarez Junco o Borja de Riquer¹²⁰. Junco, en su obra *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XX*, tiene como eje central de la obra la débil nacionalización; Borja de Riquer, en la misma línea, arguye que la débil nacionalización española dio lugar al posterior éxito de los nacionalismos periféricos y las identidades alternativas a la española.

Frente a estas tesis, Forcadell, defiende que «se puede cuestionar el supuesto interpretativo de la debilidad del nacionalismo español desde la evidencia de la fortaleza de una oleada nacionalista española que atraviesa todas las tendencias políticas e ideológicas en esta coyuntura»¹²¹. De igual forma, Ferrán Archilés, cree que «los historiadores españoles parecen quedar presos en los ecos del 98, replanteando unas dudas y vacilaciones que lo deben todo a los postulados de los nacionalistas finiseculares y sus lamentos. Pero ello implicar asumir el propio discurso de los nacionalistas, la insuficiencia de patria, la insuficiente nacionalización, el toque a rebato de los nacionalistas finiseculares»¹²².

Creo que, expuestos los hechos, las nuevas visiones que ponen en duda la débil nacionalización son más certeras, ya que hemos visto que los socialistas tienen un sentido nacional desde fases tempranas, dejando el internacionalismo únicamente como recurso retórico. Si analizamos a los sectores que históricamente no lo han sido, como los socialistas, podemos darnos cuenta que el nacionalismo español estaba bastante extendido entre ellos. Al fin y al cabo, el fin último hacia donde iban sus consignas era hacia España, con la cual, en ningún momento, se pretendió acabar; es más, se aceptaban las instituciones como marco general de negociación y debate. La tesis de la débil nacionalización no se sostiene si miramos a España desde los nuevos horizontes historiográficos y en perspectiva comparada.

¹²⁰ El libro de José ÁLVAREZ JUNCO: *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Madrid, Taurus, 2017, peca de lo mismo que muchos otros: los socialistas no aparecen por ningún sitio en el tratamiento de la nación a través los intelectuales e historiadores de las diferentes épocas que ha pasado el país. No hay ni una sola alusión a los socialistas o líderes socialistas. De igual forma, en el manual interpretativo de Villares y Luzón no aparecen los socialistas en el capítulo dedicado a la nación, en Ramon VILLARES y Javier MORENO LUZÓN: *Restauración y dictadura*, volumen 7, Barcelona, Crítica y Marcial Pons, 2016 (ed. rústica).

¹²¹ Carlos FORCADELL: “Los socialistas y la nación” ..., p.22.

¹²² Ferran ARCHILÉS: “¿Quién necesita la nación débil? ...”, p. 190.

La siguiente sentencia de Archilés explica muy bien todo esto:

Se ha argumentado repetidamente que la prueba más clara de la debilidad del nacionalismo español o del fracaso del proceso nacionalizador en España de los siglos XIX y XX habría sido el enfrentamiento de los modelos de Estado o la discusión acerca de los símbolos comunes. Pero esto, además de no constituir ninguna peculiaridad española, implica considerar la pluralidad de culturas política como factor fatalmente divisivo, cuando aquellas disputas en ningún momento pusieron en discusión el marco nacional español, la nación española¹²³.

¹²³ Ferran ARCHILÉS: “¿Experiencias de nación? ...”, p. 144.

5. LAS CASAS DEL PUEBLO SOCIALISTAS

Hemos de pensar que, las Casas del Pueblo, no fueron meras construcciones donde el socialista iba a informarse o afiliarse, sino que eran espacios de sociabilidad donde se forjaban solidaridades entre individuos, donde se comunicaban, aprendían y reconocían. Estos espacios tienen extrema importancia puesto que, los socialistas, desde el principio, siempre albergaron la idea de formar agrupaciones locales, unidad básica de organización para conseguir su triunfo. Esta voluntad de empezar desde la base buscaba también mejorar la vida de los obreros desde abajo.

5.1. La educación

Desde su fundación, el PSOE mostró una preocupación evidente por los temas relativos a la enseñanza, recogiendo en su primer programa cuestiones como la gratuidad y laicidad de la educación. A pesar de esta defensa, se anteponía la revolución a la educación, concepción claramente influida por el guedismo hasta 1890 por lo menos¹²⁴, lo que hizo que el socialismo español tuviera cierto retraso en temas educativos con respecto a sus hermanos europeos. Además de esta influencia, según de Luis, habría que sumar «la escasa potencia del PSOE, tanto en militantes como en medios materiales, lo que explica la precariedad de los temas educativos y culturales»¹²⁵. Pérez Ledesma añade a lo dicho que «era además el resultado de una peculiar concepción de la instrucción obrera que Pablo Iglesias y los restantes miembros de la vieja guardia habían defendido con notable insistencia»¹²⁶.

Después de esta fase vinieron aires de cambio con la superación del guedismo y una mayor influencia del socialismo europeo que trajeron una vía reformista, la cual puso énfasis en la educación del obrero. Morato dijo a comienzos de siglo: «educar y educar. He ahí la obra revolucionaria, la única obra revolucionaria»¹²⁷.

Los socialistas no confiaban en las escuelas nacionales por ser un instrumento de la burguesía y del capitalismo, al igual que tampoco lo hacían de los maestros dichas escuelas al considerarlos «conservadores con sentimientos pequeño burgueses»¹²⁸. La

¹²⁴ Francisco de LUIS: “Los valores educativos y culturales del socialismo. Las Casas del Pueblo”, en Pedro ÁLVARES (Dir.): *Cien años de educación en España. En torno a la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001, p. 272.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 273-274.

¹²⁶ Manuel PÉREZ LEDESMA: “La cultura socialista en los años veinte...”, p. 155.

¹²⁷ Francisco de LUIS: “Los valores educativos...”, p. 275.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 276.

escuela socialista es en buena medida deudora del republicanismo—laicismo—, la Institución Libre de Enseñanza y del anarquismo—ferrerismo—. Ya bien entrado el siglo XX, la escuela de corte militante socialista realizó un giro encaminado a querer transformar la propia escuela nacional: una especie de regeneración nacional del sistema educativo y cubrir la desescolarización que el sistema estatal albergaba.

En estas escuelas se defendió que eran distintas a las nacionales, que estas no hacían sino más que perpetuar prejuicios, falseamiento de los hechos históricos y practicar una metodología antigua. En cambio, las socialistas defendieron valores como la racionalidad, exenta de anticuados convencionalismos sociales y religiosos; hacer del niño un hombre razonador, no sumiso ni resignado; educarle en el corazón y amor al prójimo; aprender las ideas de las asignaturas, no las palabras de forma memorística; atención a su educación física; respetar su personalidad, sin autoritarismos; ser escuela de vida y para la vida o el contacto con la naturaleza¹²⁹.

Las asignaturas apenas se diferenciaban de las de la escuela oficial: ciencias naturales, lengua española, matemáticas, ciencias sociales e historia, gimnasia y trabajos manuales. En algunas también se dio importancia a la música, aprendiendo canciones e himnos militantes, como *La Internacional* o *La Marsellesa*. Como defendió Rafael Carratalá, «se trataba de inculcar con notas sonoras las ideas de la emancipación»¹³⁰. Los libros de texto fueron dejados de lado ya que consideraban que eran los que habían contribuido «a que los niños aborrecieran la escuela»; en cambio, se fomentó el gusto por la lectura formando pequeñas bibliotecas circulantes.

Las plazas de maestro se cubrían mediante concurso y había que estar en posesión del título oficial de maestro, aunque a algunos socialistas les parecía mal, ya que pensaban que lo único que hacía falta era tener la capacidad de educar racionalmente al niño. Aun con todo, este requisito se mantuvo esencial. Conviene tener en cuenta que, «en algunos centros, normalmente los más pobres, fueron simples obreros quienes, con gran sacrificio por su parte y en ausencia de maestros titulados, ejercieron las tareas docentes»¹³¹. Por último, la educación de adultos se impartió en las mismas aulas que la de niños y en horario nocturno. El analfabetismo y el afán de saber demandaba la existencia de estos espacios. En definitiva, estamos ante un programa de corte progresista,

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 280-281.

¹³⁰ Rafael CARRATALÁ: “Orfeones socialistas”, *La lucha de Clases*, 11 de marzo de 1905, p.3.

¹³¹ Francisco de LUIS: “Los valores educativos...”, p. 284.

de renovación metodológica en muchos aspectos, pero del que no somos capaces de saber es si se practicaba en su totalidad. La falta de documentación y estudios han dejado un agujero en esta cuestión.

5.2. Espacio y función

Podemos afirmar sin equivocarnos que, donde hubo una agrupación socialista, había una Casa del Pueblo, sobre todo, a partir de la fundación de la de Madrid en 1908. Francisco de Luis y Luis Arias han podido constatar la existencia de 118 Casas del Pueblo, aunque afirman que en vísperas de la Guerra Civil la cifra podría ascender a 400¹³². Las Casas del Pueblo socialistas en España tuvieron mucha difusión a lo largo del primer tercio del siglo XX, especialmente por zonas industriales como País Vasco y Asturias, también en agrícolas como Andalucía o Extremadura.

La Casa del Pueblo eran la antítesis de la vivienda obrera: mientras la segunda eran lugares sucios, oscuros, antros...; las Casas del Pueblo eran limpias, luminosas, amplias, higiénicas, aireadas¹³³. Los nombres con los que se asignaban a estas construcciones son muchos y variados: «templos de la clase obrera», «hogar común del proletariado», «baluarte de la clase trabajadora», «aula», «escuela», «símbolo», «emblema», «fragua», «palacio del trabajo», «ciudadela»¹³⁴... Para los enemigos, era el lugar donde se ideaban revoluciones, crímenes y huelgas.

Así pues, las Casas del Pueblo desempeñaron las siguientes funciones¹³⁵:

1) Lugar de reuniones, formación y concienciación política: era el lugar idóneo para la charla política, conferencias, mítines... También era el espacio donde se celebraba el 1º de Mayo o el aniversario de la Comuna.

2) Preocupación cultural: como la música, que encontró enorme acogida, creándose corales, orfeones y rondallas, encargadas de llenar el espacio de ocio de los trabajadores, a la vez de adoctrinarlos con las letras de corte revolucionario que entonaban. De igual forma, se promocionó la lectura de sus afiliados, con ofertas de libros

¹³² Francisco de LUIS y Luis ARIAS GONZÁLEZ: *Las Casas del Pueblo socialistas en España (1900-1936)*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 39.

¹³³ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁴ Eduardo ROMANOS y José Luis LEDESMA: "May Day in Spain...", p. 7; Manuel PÉREZ LEDESMA: "La cultura socialista en los años veinte...", p.185; Francisco de LUIS y Luis ARIAS GONZÁLEZ: *Las Casas del Pueblo...*, p. 52.

¹³⁵ Francisco de LUIS: "Los valores educativos...", pp. 292-296; ÍD., y Luis ARIAS GONZÁLEZ: *Las Casas del Pueblo...*, pp. 53-68.

de autores como Marx, Engels, Bakunin, Kropotkin, Jaures, Guesde, Iglesias, Carretero... además de obras de literatura: Ibsen, Lacambra, Guimerá, Galdós, Zorrila, Rusiñol, o de corte filosófico: Rousseau, Voltaire, Mill... Se crearon grupos de lectura y la formación de bibliotecas circulantes con servicio de lectura a domicilio.

3) Lugar de encuentro y de esparcimiento: a modo de cafés o casinos, como alternativa a la taberna proletaria clásica. Estos cafés estaban caracterizados por tomar como modelo los cafés burgueses: camareros uniformados, mármoles, higienismo, mobiliario rico... A pesar de surgir en estas sociedades ligas antialcohólicas, Francisco de Luis, a diferencia de lo que se creía, confirma que siempre se permitió la venta de alcohol con moderación¹³⁶.

4) El deporte: se introdujo en algunas Casas del Pueblo a partir de los años 20, con actividades como el excursionismo, natación o atletismo. Se buscaba fomentar un deporte de clase diferenciado del burgués. El primer grupo deportivo socialista se fundó en Madrid en 1913, llamado "Salud y Cultura".

5) Cooperativa y economato: la misión era ofrecer artículos de consumo en buenas condiciones de precio, medida y peso, además de prescindir de intermediarios para evitar inflar los precios. Con este espacio se predicaba la bondad y justicia dentro del sistema cooperativista.

6) Farmacias, mutualidades y consultorios médicos: entidades que nacieron para atender medicamente y farmacéuticamente a sus socios y familias, o socorrerlos en caso de enfermedad o muerte. Las tarifas que abonaban varían dependiendo de la zona: tenemos casos desde 4 Pesetas en Tolosa, hasta 6,50 en Bilbao. En el socorro no entraban enfermedades como las venéreas, alcohólicas, por violencia, heridas de arma... El personal sanitario normalmente era afiliado al PSOE o la UGT.

7) Mecanismos de solidaridad: ruegos y llamadas para recaudar fondos cuando se declaraban huelgas, situaciones económicas apuradas, militantes en paro... Además, también se asesoraba jurídicamente a los obreros que hubieran sido detenidos, se les pagaba la comida en la cárcel a través de recolectas, donativos...

¹³⁶ Francisco de LUIS y Luis ARIAS GONZÁLEZ: *Las Casas del Pueblo...*, p. 59.

5.3. Simbología, liturgia y ritual

Las Casas del Pueblo se rodearon de un aura sagrada, aplicándose rituales sustitutorios de los que usa el cristianismo. Las Casas del Pueblo era un espacio cerrado y sagrado. Como la iglesia para los fieles, la Casa representa el lugar sacro para el colectivo obrero y socialista. El ritual

«comienza en el momento de la inauguración —“bendición—, muchas veces efectuada en la sacrosanta fecha del 1º de Mayo, llena de discursos— “sermones”— e himnos; prosigue con la colocación de símbolos y rótulos en las fachadas como la bandera roja, los guiones sindicales o el emblema del partido y en los edificios más suntuosos, medallones con la efigie de personajes destacados del socialismo»¹³⁷.

Por ejemplo, en la Casa del Pueblo de Oviedo encontramos emblemas que dicen «proletarios del mundo uníos», «libertad», «igualdad» «justicia y fraternidad». Además, hay cuatro medallones en la fachada: Marx, Engels, Iglesias y Louise Michel, la heroína de la Comuna. De igual manera, la simbología interior se representaba en forma de bustos o cuadros de Marx, Engels, Iglesias...

La presencia de mujeres en casas del Pueblo es escasa, y siempre en tareas de menor calibre: vender flores, limpiar la casa y decorarla, algunas son miembros de coros, hay alguna maestra... pero su presencia en cargos de responsabilidad es nula: «las Casas del Pueblo eran, ante todo, casas de hombres»¹³⁸.

No solo fue copiado el modelo de Iglesia, sino también el de palacio. Así lo explica de Luis: «para los socialistas españoles situar una Casa del Pueblo en un antiguo palacio nobiliario era un hecho lleno de implicaciones justicieras y reivindicativas en donde los antiguos blasones decadentes se sustituían por los de la clase trabajadora»¹³⁹. Cuando se construyen nuevas Casas se va a buscar estéticamente que se parezcan a un palacio: ostentación, riqueza, decoración... Lo vemos en varias expresiones para las Casas del Pueblo: «Palacio del trabajo», o «Palacio proletario». Al igual que los castillos eran el símbolo del poder nobiliario, las mansiones del burgués, las Casas del Pueblo eran del obrerismo socialista.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 71-73.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 74.

A modo de conclusión, todo este sistema que pivota en torno a la educación, la funcionalidad y lo simbólico, dota a las Casas del Pueblo de un sistema de solidaridad polifuncional. La convertía en un microcosmos, un Estado dentro del Estado. En mi opinión, ante la falta de un verdadero estado social, los obreros, de forma autárquica, se agrupaban para poder dar ese servicio social a las capas populares afiliadas a su partido o sindicato. Era una representación del ideal de justicia y solidaridad, de mostrar lo que se podía conseguir si el socialismo se instauraba en la sociedad. Era un lugar donde se practicaba una organización, cultura, símbolos representativos y prácticas cotidianas propias, ajenas al exterior, dominado por el capital y la burguesía.

Ahora bien, este era el ideal que propagaban hacia el interior y el exterior, pero según de Luis y Arias: «los socialistas, más que combatirlos lo que hicieron fue asumir valores pequeño-burgueses —en parte, provenientes igualmente de la tradición artesanal— como los de ahorro, moderación, preocupación por la salud, valoración del confort, estilo de vida ordenado, acusado sentido de respetabilidad»¹⁴⁰.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto, creo que ha quedado ampliamente demostrado las virtudes explicativas que hay en realizar un análisis desde las culturas políticas del socialismo español. En este trabajo, se ha intentado superar los marcos de la historia política tradicional, centrados en el partido y la ideología, para enfocarme en el las formas culturales que generaron los individuos adscritos a este movimiento. El uso de esta metodología, ha permitido reformular tesis tan asentadas como la de la débil nacionalización española. Si profundizáramos en el estudio de las culturas socialistas en la Restauración nos permite ampliar miras hacia temáticas que anteriormente no se habían tratado: estudios de género, marginados, deporte, minorías dentro de la organización...

Algo que también podemos concluir es que los socialistas, lejos de cualquier idea preconcebida que podamos tener, abandonaron muy pronto el jacobinismo político con el que habían nacido como formación política. En la última década del siglo XIX, comenzaron a aceptar las propuestas reformistas que venían desde sectores del liberalismo progresista y, especialmente, desde el republicanismo. El lenguaje y las prácticas revolucionarias quedaron como mero recurso retórico-simbólico, porque como hemos visto, en sus prácticas culturales aceptaron discursos y formalidades contrarios a su doctrina, pero que, combinándolos con su antigua visión revolucionaria, se presentaba la imagen de pureza ideológica, de que los socialistas no se dejaban contaminar.

Los socialistas aceptaron el reformismo en sus diversas formas culturales: entregar las demandas del Primero de Mayo a las autoridades; usar los medios y canales de difusión de la Iglesia, para luego aceptar el anticlericalismo republicano por pura pragmática; aceptar el marco nacional como medio de negociación, además de impulsarlo y generarlo; o la toma de forma ulterior del modelo burgués para la orquestación de sus Casas del Pueblo. También cabe decir que fue ese reformismo —que lo homologó a sus colegas europeos—, el que lo convirtió en un partido de masas, le permitió acercarse a intelectuales y republicanos, y en última instancia, le llevó al Congreso de los Diputados.

Fue la cultura la que jugó un papel central en la adopción de estas prácticas político-culturales reformistas, mixtificándolas con las suyas de origen revolucionario. La conciencia socialista, a falta de una doctrina elaborada, fue fruto de una exaltación emocional y sensitiva, la cual originó a toda una comunidad indignada por su situación.

El propio Ledesma reconoce que lo que reflejaba la personalidad colectiva de los socialistas en estos años fue la posesión de un espacio propio —Las Casas del Pueblo— y la identificación con un líder—Pablo Iglesias—¹⁴¹. Los socialistas usaban sus símbolos para hacerse fuertes frente a la adversidad, o para mirarlos como recuerdo del pasado, la cual hizo que muchos de los que no habían asistido a la génesis de las culturas conectaran con ellas: eran herederos de un legado que forjaron hombres extraordinarios en circunstancias extraordinarias, aunque sí que es cierto, que con el paso del tiempo y conforme avanzaba el siglo, las conmemoraciones y rituales de antaño se convirtieron en pura rutina heredada.

Otra cuestión interesante es que las culturas políticas socialistas en España, se originaron en ámbitos y lugares al propio socialismo español: el Primero de Mayo fue de origen americano—anarquista—, o francés —socialista; la sacralización de un líder es algo que ha sido practicado a lo largo de la historia; la aceptación de la nación y aliarse con partidos reformistas lo venían haciendo los socialistas europeos desde hacía tiempo; y, por último, las Casas del Pueblo fueron de origen belga, a pesar de que los socialistas españoles dieran muy buena acogida a la idea.

Todas estas expresiones culturales, están tan arraigadas en la percepción cultural de un socialista, que hoy en día siguen existiendo, como el recuerdo de la figura de Pablo Iglesias, las Casas del Pueblo o la celebración del Primero de Mayo. Son cuestiones que, a pesar de mutar su significación por el natural paso del tiempo, siguen perviviendo en el imaginario colectivo de los socialistas. He ahí donde reside la importancia de los análisis culturales: su larga duración en el acontecer histórico.

Como broche final, defender que cualquier estudio histórico con intenciones de realizar un trabajo de calidad debería incluir aspectos culturales entre sus líneas. De otra forma, el trabajo quedaría privado de una variable explicativa potente para desentrañar los acontecimientos históricos, sumado a una cojera metodológica difícilmente salvable.

¹⁴¹ Manuel PÉREZ LEDESMA: “La cultura socialista en los años veinte...”, p. 185.

BIBLIOGRAFÍA

ARBELOA, Victor Manuel: *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1973.

— “El Partido Socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias”, en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (Eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2012. pp. 49-70.

ÁLVAREZ JUNCO, José y PÉREZ LEDESMA, Manuel: “Historia del movimiento obrero. ¿Una segunda ruptura?”, *Revista de Occidente*, 12 (1982), pp. 19-42.

— *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Madrid, Taurus, 2017.

ARCHILÉS, Ferran: “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española y los historiadores”, en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ et al. (coords.): *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004, pp. 187-208.

— “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-C.1920)”, en Javier MORENO LUZÓN (ed.): *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 127-152.

BABIANO, José: *1 de mayo. Historia y significado*, Albacete, Editorial Bomarzo, 2015.

CABRERA, Miguel Ángel, DIVASSÓN, Blanca y DE FELIPE, Jesús: “Historia del movimiento obrero. ¿una nueva ruptura?”, en Mónica BURGUERA y Christopher SCHMIDT-NOWARA (Eds.): *Historias de España contemporánea. Cambio social y giro cultural*, Valencia, Prensas de la Universidad de Valencia, 2008, pp. 45-80.

— “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 19-86.

CASPISTEGUI, Francisco Javier: “La llegada del concepto de cultura política a la historiografía española”, en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ et al. (coords.): *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004, pp. 167-186.

CRUZ, Rafael y PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

CRUZ, Rafael: “La cultura regresa al primer plano”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA, (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 13-34.

DE DIEGO ROMERO, Javier: “El concepto de «cultura política» en ciencia política y sus implicaciones para la historia”, *Ayer* 61 (2006), pp. 233-266.

— “Lenguaje y cultura política: algunas consideraciones sobre teoría y método”, en Jordi CANAL y Javier MORENO LUZÓN (eds.): *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 31-42.

DE LUIS, Francisco: *Cincuenta años de cultura obrera en España, 1890-1940*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1994.

— y **ARIAS GONZÁLEZ, Luis:** *Las Casas del Pueblo socialistas en España (1900-1936)*, Barcelona, Ariel, 1997

— “Los valores educativos y culturales del socialismo. Las Casas del Pueblo”, en Pedro ÁLVAREZ (Dir.): *Cien años de educación en España. En torno a la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001, pp. 271-300.

— “«De estrella rutilante a secundario ilustre» o de la historiografía reciente sobre el socialismo en España”, *Ayer* (50), 2003, pp. 255-288.

FORCADELL, Carlos: *Parlamentarismo y bolchevización. El movimiento obrero español (1914-1918)*, Barcelona, Crítica, 1978.

— “Introducción”, *Ayer* (54), 2004, pp. 11-21.

— “Los socialistas y la nación”, en Carlos FORCADELL, Ismael SAZ, Pilar SALOMÓN (eds.): *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2009, pp. 15-34.

— “Constitución y práctica de una cultura política socialista: entre las dos Españas republicanas”, en *Historia de las Culturas políticas en España y América Latina*

(6 volúmenes), Volumen III, Carlos FORCADELL y Manuel SUÁREZ CORTINA (coords.): *La Restauración y la República, 1874-1936*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza y Marcial Pons, 2014, pp. 285-313.

GABRIEL, Pere: “Republicanismo popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914), en Javier PANIAGUA, José A. PIQUERAS y Vicent SANZ (eds.): *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 1999, pp. 211-222.

GUERRA SESMA, Daniel: “El Socialismo: las dudas históricas sobre la cuestión territorial española”, en Jorge CAGIAO Y CONDE (Ed.): *Desde los márgenes: culturas políticas de izquierda en la España contemporánea*, Granda, Comares, 2018, pp. 87-112.

HOBSBAWM, Eric: *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1979.

— *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1987.

Santos JULIÁ: *Los socialistas en la política española (1879-1982)*, Madrid, Taurus, 1997

— *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2005, esp. pp. 181-193.

LOUZAO, Joseba: “No es la religión de Cristo”. La figura de Jesús de Nazaret en el socialismo español hasta 1936”, *Amnis*, 11 (2012). El número que aparecerá como página en la nota del pie de página ira referido al que aparece al lado de cada párrafo en el formato online. Cabe decir que esta revista existe únicamente en formato online. <https://journals.openedition.org/amnis/1698> [consultado el 18/08/2021]
María Luz MORÁN: “Los estudios de cultura política en España”, *Revista Española de Estudios Sociológicos*, 85 (1999), pp. 97-129.

—“Cultura y política: nuevas tendencias en los análisis sociopolíticos”, en Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 87-132.

- MORO, Renato:** “Rituales políticos/ religiones políticas”, en Jordi CANAL y Javier MORENO LUZÓN (eds.): *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 97-148.
- PÉREZ Ledesma, Manuel:** *El obrero consciente*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- “La cultura socialista en los años veinte”, en José Luis GARCÍA DELGADO (coord.): *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 149-198.
- “La formación de la clase obrera. Una creación cultural”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 201-233.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier:** *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, esp. pp. 133-137.
- RIVAS LARA, Lucía:** “Ritualización Socialista del 1º de Mayo: ¿Fiesta, Huelga, Manifestación?”, *Historia Contemporánea*, 3 (1990), pp. 45-58.
- “Las organizaciones obreras, la celebración del 1º de Mayo y la configuración de un ritual. Análisis de las actividades del 1º de Mayo y su significado”, en Lucía RIVAS LARA (dir.): *1890-2010. El Primero de Mayo en España. 120 aniversario*, Madrid, Fundación 1º de Mayo, 2010, pp. 43-68.
- ROMANOS, Eduardo y LEDESMA, José Luis:** “May Day in Spain: Socialist and Anarchist Traditions”, en Abby PETERSON y Hebert REITER (eds.): *The Ritual of May Day in Western Europe: Past, Present and Future*, New York, Routledge, 2016, pp. 106-132.
- SASSOON, Donald:** *100 años de socialismo*, Madrid, Edhasa, 2001. Contiene un apéndice del socialismo español de José Luís MARTÍN RAMOS, pp.851-935.
- SAZ, Ismael:** “La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»”, en Benoît PELLISTRANDI y Jean-François SIRINELLI (Coords.): *L’histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 215-234. El libro ha sido leído en formato online, por lo que las páginas de las citas no corresponden con las del libro físico. El número que aparecerá a la nota del pie de página ira referido al que aparece al

lado de cada párrafo en el formato online.

<https://books.openedition.org/cvz/15268> [consultado el 23/08/2021]

SUÁREZ CORTINA, Manuel: *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea*, Santander-Cuenca, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha y Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, esp. pp. 249-259.

— “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX, en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (Eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2012. pp. 19-48, esp. pp. 40-48.

TUÑÓN DE LARA, Manuel: *El movimiento obrero en la historia de España*, 2 volúmenes, Madrid, Sarpe, 1985.

VILLARES, Ramón y MORENO LUZÓN, Javier: *Restauración y dictadura*, Volumen 7, Barcelona, Crítica y Marcial Pons, 2016 (ed. rústica). Colección de Josep FONTANA y Ramón VILLARES (dirs.): *Historia de España*, Madrid y Barcelona, Crítica y Marcial Pons.