

El sonido de las campanas: una aproximación al paisaje sonoro católico en la España contemporánea

The Sound of Bells: an Aproximation to the Catholic Landscape in Contemporary Spain

Joseba LOUZA O VILLAR*

Centro Universitario Cardenal Cisneros
Universidad de Alcalá de Henares

Resumen: A lo largo de todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX, el paisaje sonoro español estuvo marcado por el catolicismo. Los campanarios se convirtieron en una realidad omnipresente en la vida cotidiana del pasado. Este trabajo pretende, por tanto, elaborar una aproximación para comprender qué lugar ocuparon las campanas en la cultura contemporánea. Las campanas estuvieron presentes en el conflicto entre clericales y anticlericales, ya que estas conformaron una identidad sonora que se interrelacionaba con la identidad nacional que se encontraba en disputa.

Palabras clave: campanas; paisaje sonoro; Iglesia católica; clericalismo, anticlericalismo; historia cultural.

Sumario: I. Las campanas: hacia un paisaje sonoro católico. II. Los usos de la campana: comunicación, vida e identidad. III. el poder del sonido: conflicto político y campanas. IV. A modo de conclusión.

Abstract: Throughout the nineteenth century and much of the twentieth century, the Spanish sound landscape was conditioned by Catholicism. The bell towers became an omnipresent reality in the past everyday life. Therefore the aim of this work is to develop an approach to understanding the place of bells in contemporary culture. The bells were active in the conflict between the clerical and the anticlerical, as they formed a solid identity in the disputed national identity.

Keywords: bells; soundscape; Catholic Church; clericalism; anticlericalism; cultural history.

* Este trabajo ha sido desarrollado en el marco de las investigaciones desarrolladas por el grupo de investigación del Sistema Universitario Vasco de Historia social y Política del País Vasco Contemporáneo (11-708-13) y del proyecto «Violencia política, memoria e identidad territorial. El peso de las percepciones del pasado en la política vasca» (HAR 2014-51956-P) del Ministerio de Economía y Competitividad.

La historiografía religiosa contemporánea española ha dado un importante salto de calidad, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo, en las últimas décadas¹. No podemos desdeñar un avance que ha iluminado muchos aspectos socioculturales que hasta la fecha se mantenían en la oscuridad más absoluta². Con todo, los acercamientos desde la historia cultural siguen siendo escasos en una historiografía bastante reactiva a transitar caminos considerados marginales como consecuencia de memorias heredadas que no permiten vislumbrar la importancia de este tipo de perspectiva socio-cultural, que nos ayude a comprender cómo vivían y pensaban los católicos españoles más allá de las consabidas querellas políticas.

Contra lo que sucede en los estudios medievalistas o modernistas, la historia del catolicismo desde una perspectiva esencialmente política continúa centrando la investigación de la gran mayoría de los esfuerzos de los especialistas. Por tanto, se hace necesario atenuar este vacío historiográfico desde nuevos presupuestos metodológicos e interdisciplinares trascendiendo la historia eclesiástica tradicional y analizando la dimensión sociocultural del hecho religioso en una sociedad en la que cualquier actividad social o política estaba ligada a la actitud del individuo hacia la religión³. No lo olvidemos: nos enfrentamos a otro tiempo, otros valores, otras experiencias y otros modos de vida⁴. En este caso se trata de aproximarnos al paisaje sonoro de la España de finales del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX para comprender qué lugar ocupaba las campanas en el mismo.

I. Las campanas: hacia un paisaje sonoro católico

Aunque no se le haya prestado especial atención por parte de la historiografía general, la cultura sonora ha tenido un impacto esencial en la historia de la humanidad desde nuestros orígenes. Porque la historia cultural del sonido nos ayuda a

1. Feliciano Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2017. Especialmente interesante es acudir a los casi dos centenares de páginas de bibliografía, probablemente, el esfuerzo más actualizado que tenemos sobre la historiografía religiosa en España.

2. Philippe Boutry, «De la sociologie religieuse à l'histoire sociale et culturelle du religieux», *Le Mouvement Social*, 215 (2016), pp. 3-8.

3. Joseba Louzao, «La historia cultural de la religión», en Feliciano Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2017, pp. 279-297.

4. Joseba Louzao, «El síndrome de Jerusalén. ¿Los vascos y la religión?», en Fernando Molina y José Pérez (eds.), *El peso de la identidad. Mitos y ritos de la historia vasca*, Madrid, Marcial Pons, 2015, p. 83.

comprender las transformaciones en el comportamiento público y las respuestas estéticas que se ofrecían⁵. En este sentido, las campanas han acompañado al ser humano desde que aparecieron, con toda probabilidad, en China a lo largo del siglo XX a.C. De hecho, tenemos testimonios de su utilización por pueblos tan dispares, geográfica y cronológicamente, como los egipcios, los griegos, los romanos o los japoneses⁶. E, incluso, conocemos el uso de varios tamaños (desde pequeñas campanillas hasta las grandes) y materiales (diversos metales, vidrio, cerámica...). Por su sonoridad y su reverberación, las campanas han estado relacionadas con la vida cotidiana, la guerra o la espiritualidad del momento. Así, en el mundo cultural hinduista y en el budista la campana (en sanscrito, *ghanta*) ha mantenido una especial importancia ritual.

Los cristianos también utilizaron las campanas desde, al menos, el siglo IV. Las conocieron en un primer momento como *signum* (señal) y comenzaron siendo pequeñas campanillas que servían para anunciar a los creyentes el inicio de las celebraciones litúrgicas. También recibieron el nombre de *docca*, término del que deriva la *cloche* francesa o la *glocke* alemana. Pero las campanas fueron creciendo en tamaño y, desde el siglo XVI, se construyeron con la forma curva que aún hoy mantienen en estilo romano o esquilonado⁷. Y es que, partir del siglo V, tenemos constancia de las primeras torres con campanas. El obispo que tomó la decisión de colocar una campana en la iglesia fue Paulino de Nola (m. 430). Aunque no lo sabemos fehacientemente, con toda probabilidad, la campana que conocemos hoy fue creada en la Tardo Antigüedad en Campania. La ciudad de Nola precisamente se encuentra en esta región y en algunos manuscritos medievales se refieren a ellas como *nolas*. Desde allí se consolidó en el mundo cristiano a partir de los siglos VII y VIII, gracias al polémico papa Sabiniano (604-606), que asentó la obligación de hacer sonar las campanas en las horas canónicas y en la eucaristía⁸. El medievalista Jacques Le Goff llegó a señalar que la aparición de las campanas en las iglesias favorecieron un nuevo marco socio-cultural que fue esencial para comprender los tiempos medievales⁹. Era un mundo en el que

5. James H. Johnson, *Listening in Paris. A cultural history*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 2.

6. Francisco José Guerrero Carot y Eloy Gómez Pellón (coords.), *Las campanas: cultura de un sonido milenar: actas del I Congreso Nacional*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997.

7. José Luis Alonso Ponga y Antonio Sánchez del Barrio, *La Campana. Patrimonio Sonoro y Lenguaje Tradicional. La Colección Quintana en Urueña*, Madrid, Fundación Joaquín Díaz, 1997, p. 13.

8. Eamon Duffy, *Saints and sinners: a history of the Popes*, Yale, Yale University Press, 2014, pp. 72-73.

9. Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983.

la Iglesia dominaba el tiempo social desde el cálculo del mismo con su propia cronología histórica hasta la regulación de los ritmos cotidianos, especialmente gracias a las campanas¹⁰.

En cualquier caso, la primera referencia de la denominación de campana aparece en una carta de un diácono de Cartago, de principios del siglo VI, a un abad en el que se señala que esta era una «*consuetudo beatissima monachorum*» («costumbre de los santos monjes»). Para entonces, las campanas se habían convertido en protagonistas de la cotidianidad de los monasterios, ya que se hacían sonar varias veces al día para marcar el inicio de las oraciones pertinentes. A lo largo de la Edad Media las campanas comenzaron a ser utilizadas como medidor del paso del tiempo y, con usos ya seculares, como un efectivo medio de comunicación comunitario. Por esta razón, los campanarios se convirtieron en un elemento esencial del entramado urbano. Con su expansión, los cristianos no podían entender su vida sin el sonido de las mismas. Como señalaba Johan Huizinga en su clásico *El otoño de la Edad Media*:

Había un sonido que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajeramente a una esfera de orden y armonía: las campanas. Las campanas eran en la vida diaria como unos buenos espíritus monitorios, que anunciaban con su voz familiar, ya el duelo, ya la alegría, ya el reposo, ya la agitación; que ya convocaban, ya exhortaban. Se las conocía por sus nombres: la gruesa *Jacqueline*, la campana *Roelant*. Se sabía lo que significaba el tocarlas y el repicarlas. Y, a pesar de los excesivos repiques, nadie era nunca sordo a su voz¹¹.

El propio texto de Huizinga remarca que, incluso, tenían un nombre propio. Desde muy pronto, la campana fue bendecida en un ritual específico que servía para consagrarlas como entrada en la propia comunidad. Es más, a estos rituales se los conocía popularmente como el «bautizo de la campana». Por ello, las campanas más antiguas de España mantienen sus nombres tradicionales. La catedral de Oviedo hospeda a Wamba, una campana de más de 800 kilos, fundida en 1219 y que aún está en uso¹². Tampoco podemos olvidarnos de que la mayoría de las

10. Aaron Y. Gurévich, «El tiempo como problema de historia cultural», en VV. AA., *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, pp. 274-277.

11. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1994, p. 14.

12. Véase Joaquín Manzanares Rodríguez, *Campanas de Asturias I*, Oviedo, Tabularium Artis Asturiensis, 1957, pp. 14-15. Esta campana también aparece en la obra de Leopoldo Alas, *La Regenta*, Madrid, Siruela, 2012, p. 14: «Bismarek, un pillito ilustre de Vetusta, llamado con tal apodo

campanas fueron decoradas con inscripciones de lo más variopintas, pero que remarcaban la cultura religiosa y comunitaria de la época con los nombres de las advocaciones y algunas frases devocionales.

En aquellos territorios donde compartían espacio musulmanes, judíos y cristianos, el campanario, coronado siempre por una cruz, era uno de los principales rasgos de identidad cristiana y el punto más visible. Y este simbolismo tuvo una repercusión directa en los conflictos militares entre cristianos y musulmanes. Por poner un ejemplo conocido, el califa Almanzor se llevó las campanas de la catedral de Santiago de Compostela como señal de victoria y las convirtió en lámparas en la mezquita de Córdoba¹³. Sabemos que no fue el único caso. Como tampoco podemos desdeñar la utilización de las campanas por parte de los misioneros, quienes se llevaron consigo el sonido de las campanas demarcando acústicamente la «civilización de la parroquia»¹⁴. No en vano, desde antiguo la campana se había considerado una cosa sagrada (*res sacrae*) e, incluso, algunas empresas fundidoras bendecían el bronce antes de su fabricación¹⁵.

En Europa, la campana se convirtió en un elemento indispensable del día a día de los habitantes de las ciudades y de los pueblos. No existía ningún acontecimiento en la vida de la comunidad que no fuera anunciada por las campanas. Con códigos sonoros que variaban de una región a otra, las campanas permitían transmitir un sinnúmero de información. Como indicaba una popular inscripción en latín que se cinceló en muchas campanas: «*Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum. Defunctos ploro, nimbum fugo, festas decoro*»¹⁶. Por esta razón, no solamente las iglesias tuvieron campanas, también fueron utilizadas en ayuntamientos o castillos como el principal medio de comunicación

entre los de su clase, no se sabe por qué, empuñaba el sobado cordel atado al badajo formidable de la *Wamba*, la gran campana que llamaba a coro a los muy venerables canónigos, cabildo catedral de preeminentes calidades y privilegios».

13. Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 207-208.

14. Raymond Murray Schafer, *The soundscape. Our sonic environment and the tuning of the world*, Rochester, Destiny Books, 1977, p. 55. También véase Jutta Toelle, «*Todas las naciones han de oír: Bells in the Jesuit reducciones of Early Modern Paraguay*», *Journal of Jesuit Studies*, 3 (2016), pp. 437-450.

15. Carles Sapena, *Les campanes*, Girona, Diputació de Girona/Caixa de Girona, 1997, p. 11.

16. La traducción sería: «Alabo al verdadero Dios, convoco al pueblo, congrego al clero. Llora a los difuntos, ahuyento a las tempestades, adorno las fiestas». Véase Jean-Pierre Gutton, «Élement pour une histoire du paysage sonore de l'ancienne France», en *Louvrier, l'Espagne, la Bourgogne et la vie provinciale. Parcours dun historien. Mélanges offert à Pierre Ponsot*, Madrid, Presses Universitaires de Lyon/Casa de Velázquez, 1994, p. 431.

en un proceso que podríamos definir como la laicización de las campanas. En el caso de Cataluña, por ejemplo, el Somatén se reunía gracias a las campanas y tenía en su reglamento los diversos mensajes que se querían transmitir con los diversos toques¹⁷. La importancia de la campana en las labores del Somatén se puso de manifiesto cuando el dictador Primo de Rivera quiso crear una organización similar para todo el país. Su reglamento orgánico lo expresaba de la siguiente manera:

El Somatén es una institución genuinamente catalana, y, por tanto, su etimología debe serlo también; se deriva de la palabra catalana *Sometent*, que, traducida literalmente al castellano, quiere decir sonido-metiendo, puesto que, en rigor, era el sonido que se transmitía, bien por toques de campana, ronquidos de cuerno o disparo de arma de fuego, señales que servían para convocar en las ciudades, villas, pueblos y poblados a los ciudadanos amantes del orden, con objeto de prevenirse del peligro y de asegurar y conservar la tranquilidad del país¹⁸.

Todo ello conformó un paisaje sonoro específico y longevo¹⁹. Utilizando la conceptualización clásica de Arno J. Mayer, el lenguaje campanil fue una de las múltiples pervivencias del Antiguo Régimen en el mundo moderno²⁰. Porque no podemos olvidar, como veremos a partir de ahora, que el paisaje sonoro desarrollado en torno a las campanas pervivió hasta las últimas décadas del siglo XX en parte de la geografía española, especialmente en el medio rural. ¿Pero a qué nos referimos, más allá de la evidente eufonía, cuando hablamos de paisaje sonoro? Con este concepto estamos haciendo referencia al entramado de sonidos reales o virtuales que una persona puede escuchar en un espacio concreto. El término tiene un origen confuso porque atraviesa multitud de disciplinas académicas como el urbanismo, la ecología, la musicología o la arquitectura. Sin embargo, los especialistas sitúan su punto de partida en los trabajos del compositor canadiense Raymond Murray Schafer, quien hizo referencia al paisaje sonoro (*soundscape*) y a la «ecología acústica» para establecer una perspectiva que tuviera en cuenta la relación de los seres humanos con el medio sonoro en el que vive²¹. En cual-

17. Véase José María March, *El somatén: su origen y naturaleza: su historia y organización. la salvación de España*, Barcelona, Tipografía la Educación, 1923.

18. *Reglamento orgánico para el régimen del Cuerpo de Somatenes Armados de España e Islas Baleares*, Valladolid, Imprenta del Colegio Santiago, 1925, p. 8.

19. Alain Cabantous, *Entre fetes et clochers. Profane et sacrédans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2002.

20. Arno J. Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1984.

21. Es esencial consultar Murray Schafer, *The soundscape. Our*; cit.

quier paisaje sonoro, por ello, nos encontramos con un entorno acústico natural y artificial. No solo se trata de establecer los sonidos que se pueden percibir en un espacio concreto, también cómo entienden los sujetos este paisaje y cómo se relacionan con él. Los paisajes sonoros forman parte del imaginario colectivo, de la memoria y de la cultura comunitaria con el mismo derecho que otras marcas de identidad²².

Esta perspectiva se debe interrelacionar necesariamente en el ámbito historiográfico con la historia de las sensibilidades, que se ha desarrollado a partir de las intuiciones de Lucien Febvre como una novedosa modalidad dentro de la historia de las mentalidades²³. Entre los principales historiadores que han trabajado desde esta perspectiva se encuentra Alain Corbin, probablemente uno de sus más sugerentes historiadores²⁴. En el fondo, los trabajos de Corbin nos proponen un cambio heurístico que permite ampliar y profundizar en la noción de fuente²⁵. Esta propuesta, sobre todo, ha tenido éxito en la historia cultural francesa y se ha replicado tímidamente en otras historiografías. Con todo, esta historia socio-cultural pretende analizar la transformación de los sistemas de percepción y de la cultura emocional a través de los datos sensibles. Y es que los sentidos han sido relegados constantemente de las tendencias historiográficas predominantes, aunque nos permitan colorear el pasado y profundizar en múltiples significados culturales y simbólicos. Como nos recordaba la ensayista Diane Ackerman, cuando decimos que somos seres sensibles nos estamos refiriendo a que somos seres conscientes²⁶.

22. José Luis Carles, «Nuestra memoria sonora: importancia de los archivos sonoros», *Historia y Fuente Oral*, 7 (1992), p. 189.

23. Sobre la historia de las sensibilidades, Hervé Mazurel, «Histoire des sensibilités», en Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Nicolás Offenstadt (dirs.), *Historiographies. Concepts et débats*, París, Gallimard, 2010, t. 1, pp. 255-261; o Mark M. Smith, «Sense of Social History Source», *Journal of Social History*, 37, 1 (2003), pp. 165-186. Uno de los intentos más interesantes a la hora de relacionar la historia de las mentalidades con el paisaje sonoro, en Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, París, Presses Universitaires de France, 2000.

24. En este sentido, y con respecto al tema principal de este artículo, Alain Corbin, *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, París, Flammarion, 2000. Entre sus otros trabajos, podemos destacar Alain Corbin, *Une histoire des sens*, París, Robert Laffont, 2016; ídem, *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, París, Flammarion, 1993; ídem, *L'homme dans le paysage*, París, Textuel, 2002; ídem, *Historien du sensible: entretiens avec Gilles Heuré*, París, La Découverte, 2000.

25. Anne-Emmanuelle Demartini y Dominique Kalifa (dirs.), *Imaginaire et sensibilités au XIX^e siècle. Etudes pour Alain Corbin*, París, Editions Créaphis, 2005.

26. Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 16.

II. Los usos de la campana: comunicación, vida e identidad

Antes de ser obispo-primado de Toledo, Isidro Gomá escribió un libro sobre el valor pedagógico de la liturgia cristiana y, por supuesto, se ocupó del lugar que ocupaban las campanas en la misma²⁷. En aquella obra, el por aquel entonces canónigo de la catedral de Tarragona señalaba que «el pueblo quiere a sus campanas y nada hay tan popular en el culto como su sonido»²⁸. Era una opinión bastante generalizada porque las campanas fueron un objeto familiar y cercano. Un poema publicado en una revista religiosa de principios del siglo XX nos lo demuestra:

De antigua torre que la cruz eleva, /despréndese su son;/ lo mece el aura con
cariño y lleva/ al mismo corazón.// Su dulce acento de oración convida/ el ánimo
de explayar; si el alma sufre de tristeza herida,/ mitiga su pesar.// En todo tiempo
nota cariñosa./ Consuela al pecho fiel;/ y aún sepulto debajo de la losa/ acentos da
por él²⁹.

El silencio de las campanas era inimaginable³⁰. Las campanas establecían los ritmos de la práctica religiosa recordando sus obligaciones piadosas, tanto en las parroquias como, especialmente, en los conventos³¹. Al toque del Angelus, los católicos españoles se descubrían y realizaban las oraciones de rigor. Aunque este rezo fue perdiendo importancia en la España de entresiglos, especialmente en el mundo urbano, seguía regulando el día a día colectivo. En un melancólico ensayo sobre su infancia, el político falangista Miguel Sánchez Mazas recordaba que «al salir de Bilbao no había negros humos fabriles de chimeneas altas, sino los humos familiares y azules de algunas herrerías, de algunos carboneros, de los hogares del atardecer, con el Angelus»³². La contraposición entre una Babilonia urbana fren-

27. Miguel Ángel Dionisio, *Isidro Gomá ante la Dictadura y la República*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2011.

28. Isidro Gomá, *El valor educativo de la liturgia católica*, Barcelona, Tipografía Católica Pontificia, 1918, p. 224.

29. M. T., «La campana», *Ecos Religiosos*, 30-VIII-1900, p. 36.

30. Las campanas podían silenciarse por interdictos que suspendían, por orden de la jerarquía eclesiástica, la administración de los sacramentos. Esta situación implicaba, de hecho, una parálisis urbana (Clara Bejarano Pellicer, «Entre voces, ruido y armonías: el paisaje sonoro de lo cotidiano», *Andalucía en la historia*, 44 (2014), p. 15).

31. Antxon Aguirre, «Las campanas en la vida de las comunidades religiosas femeninas de Gipuzkoa», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 13 (1995), pp. 9-40.

32. Rafael Sánchez Mazas, *Vaga memoria de cien años y otros papeles*, Bilbao, El Tilo, 1993, p. 141.

te al Paraíso campesino era común en las disquisiciones de muchos intelectuales conservadores. Era un «lamento rural» que invocaba a aquel universo como el único capaz de salvar a la civilización de las transformaciones industriales³³.

En la popular revista de los jesuitas *El Mensajero del Corazón de Jesús*, uno de sus articulistas se lamentaba en 1892 cómo en los pueblos al toque de viático todo el mundo acompañaba al sacerdote a la casa del moribundo, mientras que en las ciudades el sacerdote iba solitario y solamente «apenas si la campanilla que anuncia de cuando en cuando que pasa Su Divina Majestad, obliga a doblar algunas rodillas o a que se descubran algunas cabezas»³⁴. Pero, como sabemos, esta distinción rupturista entre campo y ciudad estaba más en el imaginario que en la realidad³⁵. Las fronteras entre ambos mundos eran más permeables, en ambas direcciones, de lo que se ha pretendido. Otro relato en un contexto urbano, como es el de la ciudad de San Sebastián, nos ofrece un paisaje religioso diferente:

Una noche [de 1888] paseando por el boulevard de S. Sebastián vino a sorprendernos allí un Viático y como es natural en España la banda dejó una sinfonía de Beethoven por la marcha real española; todas las mujeres en gran toilette cesaron de dar vueltas a la noria (así llamada por su rutinario modo de pasear) y se arrodillaron, como también los hombres. Entonces el poeta [Emile Verhaeren] aunque ya había visto el Viático en España quedó más asombrado que nunca; su emoción fue grandísima; sirvió de acompañamiento hasta la casa del enfermo, esperó en la puerta y regresó a la iglesia exclamando al separarse de los que llevaban los cirios: —¿Cómo tienen tanto poder esa campanillita y esas velas encendidas? En mi país se lleva el *Bon Dieu* en el bolsillo sin que lo sepa la gente³⁶.

Con todo, la campana también mantuvo una representación negativa para diversas corrientes de pensamiento de entresiglos. En toda Europa no fueron pocos los intelectuales que consideraban que la campana representaba un mundo que debía desaparecer. Las ciudades de provincias eran ciudades levíticas dominadas por el campanario. No solamente se remarca el poder e influencia eclesiástica en las mismas, el dominio sonoro absoluto de las campanas señalaban su escasa vitalidad. En el caso español, con toda probabilidad, quien mejor supo enlazar esta

33. Raymond Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 359.

34. Cit. en José Andrés-Gallego y Antón Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Volumen 1: 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 350.

35. Ander Delgado, *La otra Bizkaia: política en un medio rural durante la Restauración (1890-1923)*, Leioa, Universidad del País Vasco, 2008; o Pedro Berriochoa, *Como un jardín. El caserío guipuzcoano entre los siglos XIX y XX*, Leioa, Universidad del País Vasco, 2013.

36. Emile Verhaeren y Darío de Regollos, *España negra*, Bilbao, El Tilo, 2004, pp. 33-35.

imagen poderosa fue Azorín. En muchas de sus obras las campanas rutinizaban la existencia de los habitantes de unas ciudades que ya no eran consideradas como tales. En *Las confesiones de un pequeño filósofo*, el novelista alicantino escribió:

En la ciudad hay diez o doce iglesias; las campanas tocan a todas horas; pasan labriegos con capas pardas; van y vienen devotas con mantillas negras. Y de cuando en cuando discurre por las calles un hombre triste que hace tintinear una campanilla, y nos anuncia que un convecino nuestro acaba de morirse [...] ¿Por qué tocan las campanas a todas horas llamando a misas, a sufragios, a novenas, a rosarios, a procesiones, de tal modo que los viajeros de comercio llaman a Yecla *la ciudad de las campanas?*»³⁷.

En cualquier caso, para los apologetas católicos el Angelus era uno de los principales instrumentos que la religiosidad ofrecía para enfrentarse a las malas influencias. De esta forma, cualquier actividad, ya fuese laboral o festiva, debía ser interrumpida a la escucha de la primera campanada. El novelista Pío Baroja describió alguna de estas situaciones cotidianas en uno de sus relatos:

De repente en la agonía de la tarde sonaron las horas del reloj de la iglesia de Iciar y luego las campanadas del *Angelus* se extendieron por el mar como voces lejanas, majestuosas y sublimes.

El patrón se quitó la boina y los demás hicieron lo mismo. La mujer abandonó su trabajo y todos rezaron graves, sombríos, mirando al mar tranquilo y de redondas olas³⁸.

Pero las campanas también dominaban el ritmo de la vida, de la fiesta e, incluso, de la muerte³⁹. De hecho, en algunas localidades rurales el encargado de las campanas era quien apacentaba el ganado, lo que demuestra la interrelación entre campanas y las labores de la comunidad campesina⁴⁰. Para Eugenio D'Ors,

37. Jorge Urrutia, «Estructura, significación y sentido de *La voluntad*», en Jorge Urrutia, Carla Prestigiacomo y María Caterina Ruta (coords.), *Dai Modernismi alle Avanguardie: atti del Convegno dell'Associazione degli Ispanisti Italiani*, Palermo, Flaccovio Editore, 1991, pp. 41-52.

38. Pío Baroja, «Angelus», *La Vasconia*, 10-V-1903, p. 268.

39. Como curiosidad podemos señalar que Ernesto Giménez Caballero afirmaba en su biografía de Manuel Azaña que este medía el tiempo y sus ritmos diarios gracias a una campana que se encontraba al lado de su casa familiar (Ernesto Giménez Caballero, *Manuel Azaña. Profecías españolas*, Madrid, La Gaceta Literaria, 1932, p. 71).

40. José Luis Alonso Ponga, «Refuerzo de identidad, fragmentación temporal y delimitación espacial a través de las campanas: el caso de la provincia de León», en Francisco José Guerrero Carot y Eloy Gómez Pellón (coords.), *Las campanas: cultura de un sonido milenario: actas del I Congreso Nacional*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997, p. 90.

«los endemoniados relojes» atosigaban, mientras «las benditas campanas» sosegaban⁴¹. Las campanas marcaban el tiempo y, no se nos puede olvidar, también pretendían establecer la moralidad social desde una perspectiva religiosa⁴². En los días festivos el baile debía cesar tras el toque del atardecer y todos los menores tenían que retirarse a sus casas. Otra de las oraciones más extendidas de la época, el Rosario, tenía su propio toque. El Rosario ofrecía una meditación sobre el cuerpo doloroso y glorioso de un Jesucristo resucitado. Era una práctica diaria en la mayoría de los hogares católicos, como «la devoción más hermosa y popular de la Santísima Virgen y una de las más eficaces para atraer las bendiciones del cielo», aunque se iba deteriorando lentamente entre los más jóvenes que disfrutaban de más momentos de ocio⁴³. De nuevo la oración se convertía en fortaleza frente a los males del mundo. León XII, que fue conocido a finales del siglo XIX como el «papa del Rosario», defendió que éste era uno de los mejores medios para preservar la fe y facilitar la perfección y la virtud⁴⁴.

Como ya hemos señalado, las campanas marcaban el ciclo cronológico y vital. No nos puede sorprender, ya que este seguía estrechamente ligado a la Iglesia. De hecho, se puede decir que creyentes o no, todo el mundo se regía necesariamente por el calendario cristiano. El domingo cerraba la semana y señalaba la llegada del descanso. El santoral jalonaba el calendario anual con las fiestas patronales, así como otras festividades ligadas a santos de importancia tradicional (san Antón, san Juan, san Martín, san Miguel...), la Navidad o un largo etcétera de festividades y celebraciones, que iban perdiendo su tradición piadosa dando paso a un carácter más festivo. Las campanas, como medidoras del tiempo con sus constantes tañidos, tintineos y repiques, eran un pilar esencial⁴⁵. Sólo se suspendía su uso entre la misa de Jueves Santo y la del Sábado Santo, momento en el que eran sustituidas por matracas, carracas o tabletas⁴⁶. Asimismo, en las

41. Eugenio D'Ors, «Glosario: tregua», *El Debate*, 27-7-1932.

42. El propio Eugenio D'Ors denunciaba grandilocuentemente que «cuando en la aldea, se ha pasado la jornada entera sin oír las campanas, florecen a todo lo largo de la noche las flores malditas del incesto» («Glosario: lo nefando», *El Debate*, 29-1-1932, p. 3).

43. Daniel Sola, *Manual del Seminarista*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1921, p. 58. Sobre la popularidad, Ignotus, «Origen del Rosario», *La Hormiga de Oro*, 3-X-1903.

44. León XIII publicó doce encíclicas en las que hizo referencia a esta devoción. Sobre este pontífice, véase Santiago Casas, *León XIII, un papado entre modernidad y tradición*, Pamplona, Eunsa, 2014.

45. Juan Bautista Ferreres, *Las campanas. Su historia, su bendición, su uso litúrgico*, Madrid, Razón y Fe, 1910.

46. Héctor-Luis Suárez y José Ramón Ortiz del Cueto, *Matracas y carracas: Los sonidos olvidados de la Semana Santa*, León, Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, 2010.

misiones populares la campana también tenía su lugar para crear el ambiente buscado por los misioneros en su quehacer evangelizador⁴⁷.

De esta forma, las campanas pautaban la vida de las personas desde su nacimiento hasta su muerte. Además, sonaban cuando los muchachos del pueblo debían incorporarse al servicio militar, a rebato cuando se producía una catástrofe o se mezclaban con los cohetes durante las fiestas. En las ciudades, el repique de las campanas era aún más aparatoso a causa del campanario catedralicio⁴⁸. Como consecuencia de esta función múltiple, que escapaba los muros eclesiales, las campanas han sido habituales en el refranero español con diversas variaciones regionales. Por ejemplo, sin pretender agotar este aspecto, tenemos frases como «lanzar las campanas al vuelo», «no se puede estar repicando y en la procesión» o «no haber oído campanas». También hubo una revitalización literaria de la campana gracias al movimiento romántico europeo que, tras el desdén ilustrado, recogió el sonido campanil para construir su propuesta de nueva sensibilidad, especialmente a partir de la recuperación estética que de la campana hizo François-René de Chateaubriand en su obra *El genio del cristianismo*⁴⁹. Por esta razón, las campanas estuvieron presentes en las obras de la gran mayoría de los autores literarios españoles, ya fuesen novelistas o poetas (Rosalía de Castro, Federico García Lorca, Miguel de Unamuno, Manuel Machado o José María Gabriel y Galán)⁵⁰. Sin olvidarnos de la polémica novela *Josafat*, escrita por el modernista Prudenci Bertrana en 1906, cuyo protagonista central era un campanero, que fue una de las obras más polémicas y leídas del momento dentro de la literatura catalana⁵¹.

El campanero necesitaba, como máximo responsable del campanario, unos conocimientos avanzados de liturgia para no equivocarse con los toques. Es más, en las catedrales existía un reglamento por el que se debía de regir el campanero,

47. Gregorio Arrien, *Los Pasionistas en el primer centenario de la Provincia del Sagrado Corazón de Jesús, 1887-1987*, Bilbao, Curia Provincial P. P. Pasionistas, 1987, p. 114.

48. El pintor cántabro José Gutiérrez Solana describiendo la fiesta de los patronos de Santander, san Emeterio y san Celedonio, escribió que «las campanas de la Catedral respiraban alegremente y estallaban bombas y cohetes» (José Gutiérrez Solana, *La España negra*, Granada, La Veleta, 1998, p. 45).

49. Jesús Ignacio Martínez García, «La campana romántica», en Francisco José Guerrero Carot y Eloy Gómez Pellón (coords.), *Las campanas: cultura de un sonido milenario: actas del I Congreso Nacional*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997, pp. 319-329.

50. Para el caso de la poesía francesa sobre las campanas es interesante Aimée Boutin, «Ring out the Old, Ring in the New: The Symbolism of Bells in Nineteenth-Century French», *Nineteenth-Century French Studies*, 30, ¾ (2002), pp. 266-280

51. Prudenci Bertrana, *Josafat*, Girona, Edicions de la Ela Geminada, 2014.

sus obligaciones, las funciones o el modo de tocarlas⁵². En muchas ocasiones, la labor pasaba de generación en generación dentro de una misma familia. Asimismo, la función de sacristán y campanero en muchas localidades rurales se unieron. Los campaneros eran los encargados de transmitir una sabiduría de oficio, que se pretendía ancestral, de generación en generación. Eran conocimientos prácticos que se desarrollaban en el día a día. El campanero entendía que su labor se debía a una habilidad tradicional transmitida de padres a hijos. Porque el de campanero era un oficio eminentemente masculino, aunque tenemos algunos ejemplos de la preservación femenina de este servicio⁵³.

Un personaje novelesco del escritor Juan Antonio de Zunzunegui, quien había nacido a principios de siglo, explicaba así su función de campanero a un niño:

—Mira: esto de las campanas hay que practicarlo con mucho tiento. El toque de las campanas regula la vida católica del pueblo. Lo llevarás con seriedad, porque un toque mal hecho o dado a destiempo puede originar una catástrofe. La campana da la palabra de Dios, y ¡ay! del que intente tergiversarla con su mal uso.

Alfredito movió la cabeza asintiendo.

—Sólo un hombre de responsabilidad puede ser campanero —continuó Boni—; en manos de un campanero está la felicidad y la desdicha de sus vecinos, luego las campanas las tratarás como a personas honestas, pues tienen su alma y su voz, y son parte integrante del culto del Señor⁵⁴.

Y es que no hubo una única forma de tocar las campanas. El campanero intentaba recoger los sentimientos de la comunidad. Por esa razón, los lenguajes de las campanas fueron de lo más variado. De hecho, lo que podía ser un toque a muerto en una región, lo era de fuego en otra. Esta diversidad nos habla de la riqueza de los paisajes sonoros campaniles como expresión comunitaria de la vida. Como señaló el antropólogo Steven Feld en uno de los estudios clásicos de la etnomusicología, «las campanas de las aldeas [en Europa del Sur] habitúan a los oyentes locales a un sentido de lugar y producen conciencia del espacio y el tiempo»⁵⁵. De

52. Alicia Martín Terrón, «Reglamento del campanero de la catedral de Coria (1898)», *Cau-rencia*, 5 (2010), pp. 307-325.

53. Francesc Llop, «Toques rituales de campanas en Jaca, Barbastro y La Seo de Zaragoza», en *I Congreso de Aragón de etnología y antropología*, Zaragoza, Instituto Fernando El Católico/Diputación Provincial de Zaragoza, 1981, p. 155.

54. Juan Antonio de Zunzunegui, *Recuerdos y relatos de infancia y mocedad*, Portugalete, Fundación El Abra, 1998, pp. 220-221.

55. Steven Feld, *Sound and sentiment. Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*, Durham, Duke University Press, 2012, p. xxviii.

hecho, no solamente tuvieron un nombre propio, también una personalidad que reflejaba la de la institución a la que representaban⁵⁶.

En este sentido, las campanas fueron una parte importante de la «religiosidad local», tal y como la describió el antropólogo William Christian, como configuradoras de una piedad comunal persistente a lo largo de varios siglos⁵⁷. Algo que también, como veremos más adelante, tuvo su impacto directo en el conflicto político. Y es que las campanas se relacionaban con la tierra y el sentimiento patriótico. En el caso Rosalía de Castro, las campanas son esenciales para comprender su lectura artística de la tierra. Para la autora gallega, la campana era una de las mejores formas de representar la aldea, la fe religiosa y la infancia⁵⁸. No fue la única intelectual que relacionó campana y patria. El propio Miguel de Unamuno remarcó la importancia de la campana en la configuración de la biografía patria personal en su ensayo *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*: «Pero lo que tiene no es nación, es patria, tierra difusa y tangible, dorada por el sol, la tierra en que sazona y grana su sustento, los campos conocidos, el valle y la loma de la niñez, el canto de la campana que tocó a muerto por sus padres, realidades todas que se salen de las historias»⁵⁹.

Las culturas locales estuvieron atravesadas por tradiciones que acarrearán múltiples leyendas y rituales que se conjugaban para otorgar poderes sobrenaturales a las mismas. Eso sí, en otras ocasiones, incluso, se enlazaron con elementos más modernos, como fue la comunicación del tiempo que pronosticaba el Observatorio de Igueldo en San Sebastián sobre la meteorología a través de las campanas⁶⁰. Como ha puesto de manifiesto Jean Delumeau, las campanas eran una protección comunitaria frente a las calamidades y los espíritus malignos que, como puede suponerse, se creía que llevaban asociados⁶¹. Y es que el catolicismo, tras la aparición de la Reforma luterana, había reactivado una serie de elementos piadosos, unos tradicionales y otros más novedosos, para fortalecer la sensación de seguridad y paliar de esa manera las angustias de unas personas

56. Juan Madariaga Orbea, *Historia social de la muerte en Euskal Herria*, Pamplona, Txalaparta, p. 150.

57. William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

58. Bernardino Graña, «Campanas, templos, sombras de Rosalía», *Grial*, 9 (1965), pp. 275-276.

59. Miguel de Unamuno, *Obras completas. I. Paisajes y ensayos*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 941.

60. Al final, el experimento resultó un fracaso y se tuvo que suprimir. En todo caso, el sistema advertía del tiempo con un sistema de comunicación propio: tres series de tres campanadas era buen tiempo; tres series de cuatro dudoso, y tres series de cinco campanadas malo (en *Euskalerriren Alde*, 16-VIII-1916, p. 495, y 16-XII-1916, p. 740).

61. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger: Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, París, Fayard, 1989, pp. 81-84.

que demandaban la protección divina ante calamidades naturales o se preocupaban por su salvación eterna. Tenía que favorecerse un sentimiento de certeza ante la adversidad probable, tanto a nivel comunitario como personal. La idea de la presencia sobrenatural cotidiana facilitaba la creencia en la posibilidad de la intercesión frente al mal.

Y las campanas jugaban un papel central en este marco socio-cultural. Desde tiempos medievales, las campanas habían sido usadas como mecanismos contra las más diversas catástrofes. Por ejemplo, los campanarios se consideraban una herramienta antitempestaria y algunas de ellas tenían una inscripción donde se podía leer «*tempestates fugo*» («hago huir las tempestades»)⁶². Es más, no se tocaban solamente para evitar la llegada de granizadas o tormentas, sino, según algunas tradiciones, para ahuyentar al demonio por su poder como objetos consagrados y benditos⁶³. De hecho, el uso de cencerros en los animales también tenía relación con este carácter protector del sonido en los rebaños⁶⁴. Y es que, como ha señalado el modernista Christopher Marsh, «el poder sobrenatural de las campanas es una consecuencia no sólo de su tamaño, sino también de su peculiar y un tanto disonante sonido»⁶⁵. En el caso español, por ejemplo, la renovación de las campanas de la catedral de Murcia, entre los años 1790 y 1815, estuvo marcada por un sentido simbólico de protección urbana como consecuencia de las diversas inscripciones que se dedicaron a los santos protectores de la diócesis⁶⁶.

Probablemente el caso más conocido de todos, por las críticas que despertó a lo largo del tiempo, fue la campana de Velilla de Ebro (Zaragoza). Desde antiguo esta campana de una ermita local era popularmente conocida como la «campana del milagro» por su capacidad a la hora de anunciar eventos desgraciados sin que nadie la tocara. A lo largo de la Edad Moderna, la fama recorrió toda la península. Esto favoreció que pronto surgieran críticos con la legendaria actividad campa-

62. Francesc Llop, «Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas», en Alfonso de Esteban y Jean Pierre Etienvre (coords.), *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, pp. 121-134. La inscripción, en Fina Antón e Manuel Mandianes, «As campás enmudecen», *Grial*, 129 (1996), pp. 71-80.

63. José Miguel de Barandiaran, «Las iglesias (continuación)», *Eusko-Folklore. Materiales y Cuestionarios*, LXVIII, VIII (1926), pp. 31-32.

64. José Carlos Enríquez, «Los sonidos de la tierra. Los rituales de campana y las prácticas comunicativas vascas de devoción y creencia en la Edad Moderna vasca», *Zainak*, 28 (2006), p. 483.

65. Christopher Marsh, *Music and Society in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 465.

66. Enrique Máximo, «El otro Imafronte de la Catedral de Murcia: La renovación de campanas (1790-1818)», *Imafronte*, 19-20 (2007-2008), pp. 195-252.

nil, que presagiaban algunas muertes de monarcas. De la lista de críticos podemos rescatar a fray Jerónimo Feijoo, quien a mediados del siglo XVIII consideraba que la veracidad de esta historia era muy débil, «es notable la complacencia que tienen los hombres en referir prodigios; y también los alhaga para escribirlos la complacencia que con ello saben han de dar a los lectores»⁶⁷. En cualquier caso, la campana terminó por ser refundida en 1841, ya que los jóvenes de la región intentaron llevarse un trozo de la campana, que colocaban en su pecho, en el momento de ser llamados a filas⁶⁸. Y es que las campanas también podían ser utilizadas como talismán. Múltiples tradiciones aseguraban que podían curar enfermedades o proteger a los niños desde el nacimiento⁶⁹.

III. El poder del sonido: conflicto político y campanas

Durante siglos los campanarios se convirtieron en una muestra del poder socio-político que había adquirido la Iglesia en España. El sonido de las campanas era una prueba más de su dominio simbólico del espacio público. No era un caso único. Esta posición preeminente también era habitual en los países ortodoxos como Rusia o los balcánicos. Por esa razón, la conquista del poder por parte de los otomanos o los bolcheviques produjo una transformación del paisaje sonoro: todas las campanas fueron silenciadas⁷⁰. En España, las campanas supusieron un buen botín de guerra para las tropas napoleónicas por lo que muchas campanas desaparecieron. Después de la derrota francesa se vivió una nueva expansión de la industria de fundición de campanas, lo que también sucedió en los años de posguerra por los efectos de la guerra⁷¹.

Con todo, desde finales del siglo XVIII se comenzó a debatir sobre el uso de las campanas, especialmente en el campo cívico. No fueron pocos los especialis-

67. Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal (tomo quinto)*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1765, p. 451.

68. Jerónimo López de Ayala y del Hierro, *Las campanas de Velilla. Disquisición histórica acerca de esta tradición aragonesa*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1886, p. 163.

69. Manuel Pereda de la Reguera, *Alejandro Gargollo y otros campaneros*, Santander, Imprenta de la Librería Moderna, 1954, p. xxx.

70. Richard L. Hernández, «Sacred sound and sacred substance: Church bells and the auditory culture of the Russian village during the Bolshevik “Velikii Perelom”», *The American Historical Review*, 109 (2004), pp. 1475-1504; o Benjamin Braude, «Introduction», en Benjamin Braude (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, p. 4.

71. Museo de Campanas Meruelo, *Museo de Campanas. Colección Abel Portilla*, Santander, Ayuntamiento de Meruelo/Museo de Campanas, 2003, pp. 32-33.

tas sanitarios que aconsejaban abandonar su utilización para anunciar epidemias de enfermedades por los efectos que esto pudiera causar en las personas⁷². Otros avisaban de la peligrosidad de su utilización durante las tormentas como instrumento de protección. Hubo un importante número de casos de muerte o heridas por la caída de un rayo en el campanario, mientras se tañían las campanas, por lo que se exigía la colocación de pararrayos⁷³. Y es que aún se mantenía con fuerza las tesis del sacerdote y físico francés Jean-Antoine Nollet (c. 1700-1770), quien teorizó sobre la protección de las campanas en tiempos de tormentas. En cualquier caso, los debates entre defensores y contrarios no se hicieron esperar en la prensa⁷⁴. Y el conflicto pervivió unas cuantas décadas más. En la inscripción de una campana de 1837 de la catedral de Vitoria tenemos una constatación de esta función antitempestaria: «Huid elementos del rayo y de la tempestad. Libradme Señor»⁷⁵. En 1902, el ayuntamiento de Cassá de la Selva (en la comarca del Gironés) prohibió el toque de campanas para espantar las tormentas. El obispado de Gerona recibió esta noticia como un ataque a la autonomía eclesiástica y comenzó un contencioso que llegó hasta el Tribunal Supremo⁷⁶.

El avance y consolidación de los nuevos medios de comunicación a lo largo del siglo XIX fueron haciendo obsoletas muchas de las prácticas campaniles en la esfera pública, al menos en el ámbito urbano⁷⁷. Con todo, el sonido de las campanas se mantuvo presente al ajustarse a las necesidades de la vida moderna y a los rituales religiosos. De esta forma, las campanas se fueron cargando simbólicamente con claros tintes políticos tradicionalistas. Porque la protección divina también llegaba a la disputa política cotidiana. En la ermita de San Miguel de Ceánuri (Bizkaia), dentro del conflicto entre liberales y carlistas, a mediados del siglo XIX, se inscribió una leyenda que se refería que en los

72. En el *Boletín de Medicina, Cirujía y Farmacia*, 6, 31-VII-1834, p. 72, se podía leer: «convencidos de esta verdad los que nos gobiernan, han dispuesto que durante la epidemia cesen los clamores de campanas, y se suprima la pompa con que ordinariamente se administran los santos Sacramentos y se celebran las exequias. No podemos menos de elogiar tan filantrópica medida».

73. Por ejemplo, Joaquín Fernández López, «Heridos de un rayo en la villa de Pretel», *Boletín de Medicina, Cirujía y Farmacia*, 140, 4-IX-1853, p. 285.

74. Por ejemplo, entre finales de septiembre y octubre en las páginas del *Diario de Madrid* se mantuvo un debate sobre los beneficios y los peligros del toque de las campanas durante las tormentas.

75. Antxón Aguirre, «El rayo y el trueno en Euskalerría», *Kobie*, 17 (2013), p. 137.

76. Sapena, *Les campanes...*, p. 37.

77. Anne Staples, «El abuso de las campanas en el siglo pasado», *Historia Mexicana*, 27, 2 (1977), p. 193. Un ejemplo de todo ello, en *La Época*, 13-XII-1883, p. 2, donde se informaba de que se cambiaba el anuncio de los incendios de las campanas a las redes telefónicas en Madrid.

contornos donde se escuchase esta campana no se infiltraría el liberalismo: «en los ámbitos que resuena mi voz no triunfará el liberalismo manso ni feroz»⁷⁸. Por esa razón, hubo quien comenzó a discutir sobre el sonido del campanario, al considerarlo una intrusión, religiosa y ruidosa, en la vida de las personas. En las páginas del semanario anticlerical *El Motín* se denunciaba que las campanas eran «símbolo de la codicia de los curas, como ella pesados, y escandalosos como ella»⁷⁹.

De esta forma, en la España de entresiglos el lenguaje político estaba repleto de juegos lingüísticos con la campana y sus costumbres. Por ejemplo, en 1901, el obispo de Salamanca, Tomás J. de Cámara, aseguraba en el Senado durante los debates sobre la regeneración del país tras el Desastre que:

si esos son esos relámpagos de presagio de tempestad, ¡ah!, entonces, señores ministros y senadores, ya permitiréis también a los Prelados que tratemos de amparar nuestra Religión, que toquemos las campanas a nublo, que lancemos a las alturas puntas protectoras, y tratemos de buscar la comunicación y las alianzas, aunque sea con las entrañas de la tierra, para defender nuestros templos, nuestra enseñanza y nuestra Religión, única verdadera⁸⁰.

En la cultura anticlerical era también habitual la referencia al campanario como un espacio de la reacción. Y esto se dejaba notar, incluso, con los nombres de los medios que se encargaban de hacer una sátira de claros tintes anticlericales como, por ejemplo, *La campana de Gracia* (1870-1934) o *L'Esquella de la Torratxa* (1872-1939)⁸¹. Ambas publicaciones eran barcelonesas. En este sentido, no hay que olvidar que una de las canciones revolucionarias más populares de las primeras décadas de siglo XIX en Cataluña fue «La campana», que comenzaba con estos versos: «a la campana sona,/ Lo canó ja retrona.../ Anem, anem, republicans, anem!/ A la victòria anem!/ Ja és arribat lo dia que'l poble tan volia;/ fugiu, tirans, lo poble vol ser rey»⁸².

Durante la Restauración, y en pleno conflicto entre clericalismo y anticlericalismo tras la crisis de finales de siglo, todos los protagonistas miraban ha-

78. *Bizkaiko kanpaiak/ Campanas de Bizkaia*, Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia, 2005, p. 169.

79. *El Motín*, 24-II-1887, p. 2.

80. *El Correo Español*, 27-VII-1901, p. 2.

81. Jaume Capdevila, *La Campana de Gràcia: la primera publicació catalana de gran abast (1870-1934)*, Lleida, Pagès, 2014; y Guiomar Fages, «*L'Esquella de la Torratxa*: la campana que enmudeció en 1939», *El Argonauta español*, 7, 2010, s. p.

82. Josep Maria Ainaud de Lasarte, «Què cantaven els revolucionaris catalans del XIX?», *L'Avenç*, 17 (1979), pp. 66-67.

cia Francia. Unos y otros tenían mucho que aprender de la experiencia de la III República, donde algunos alcaldes habían intentado prohibir los funerales por la calle, las procesiones, el toque de las campanas o la vestimenta propia de los sacerdotes⁸³. Como es lógico, los anticlericales querían seguir este modelo y los clericales no podían consentirlo⁸⁴. La crisis de fin de siglo en España marcó el inicio de un nuevo ciclo de movilización anticlerical⁸⁵. El conflicto escaló en tensión entre 1898 y 1912. De esta forma, no es extraño que las campanas y su sonido también ocupasen un lugar en las disputas. Bilbao asistió a un boicot mutuo entre católicos y anticlericales. En un contexto polémico sobre la moralidad de los espectáculos que se repetían por la ciudad. Uno de los locales de moda más criticados como lugares de perdición desde los púlpitos era el Pabellón Vega, una sala de variedades inaugurada en 1910 y ofrecía sesiones de cuplé, género frívolo, espectáculos de prestidigitadores o parodias. El dueño del mismo era Julián Vega Heredia, uno de los más destacados líderes republicanos de la capital vizcaína, quien había sido procesado anteriormente por una pelea con un párroco⁸⁶. El principal problema al que se enfrentó fue la vecindad del convento de las Siervas de Jesús. La cercanía entre ambos espacios antitéticos se saldó con un enfrentamiento simbólico y sonoro, ya que las monjas se quejaron al Gobernador del timbre de la puerta que anunciaba los pases, a lo que Vega respondió protestando contra las campanas del convento⁸⁷.

Pero con toda probabilidad la polémica más interesante de este período en relación a las campanas se produjo en Massanet de Cabrenys, un pueblo del Alto Ampurdán en la provincia de Gerona, en lo que se conoce como «el pleito de las campanas» (c. 1904-1908)⁸⁸. El pretexto que las autoridades locales utilizaron para atacar a las campanas fue que, por seguridad, no se podían voltear las campanas hasta que no se protegiesen los ventanales con hierro, nunca llegó a hacerse. Pero desde la parroquia se indicó que las campanas tampoco se podían voltear, así que decidieron tocarlas al considerar que no incumplían la nueva normativa. Las multas se fueron acumulando. Y, al final, se llegó hasta la cus-

83. Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale, XIX^e-XX^e siècles*, París, Seuil, 2002.

84. Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

85. Julio de la Cueva Merino, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, 27 (1997), pp. 101-126.

86. Joseba Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2011, p. 323.

87. *Ibíd.*, pp. 301-302.

88. Pere Roura i Sabà, *Maçanet de Cabrenys*, Diputació de Girona/ Caixa de Girona, 1997.

todia de las cuerdas por agentes para que no sonaran las campanas. El obispo intentó mediar a través de su relación con Antonio Maura. Y el gobernador civil conservador suspendió al alcalde. Sin embargo, la polémica no se solventó con facilidad porque las decisiones iban cambiando según el color del gobierno: los conservadores daban la razón a la Iglesia y los liberales al alcalde⁸⁹.

A lo largo de la Segunda República, y tras la tensa calma de los años de la Dictadura de Primo de Rivera en el conflicto en torno a la religión, los grupos republicanos y obreristas buscaron desplazar a la Iglesia del centro social. En una nueva coyuntura, la movilización anticlerical también tuvo a su favor la labor de los nuevos gobernantes. En primer lugar, el gobierno republicano buscó eliminar los símbolos católicos del espacio público (por ejemplo, la retirada de los crucifijos de los colegios) y, como consecuencia, enardeció a los devotos. Pero también algunas autoridades locales buscaron prohibir o imponer unas cargas considerables a los rituales, procesiones o, incluso, al repique de campanas⁹⁰. Como sabemos, fueron años de una guerra cultural sobre el lugar que debía ocupar la religión en el espacio público lo que, en el fondo, remitía a un enfrentamiento por la identidad nacional⁹¹. Las campanas, por lo tanto, se colocaron en el centro del debate político cotidiano. La prensa católica intentó defenderlas por su tradición en las comunidades. Como consecuencia de una ola de prohibiciones en varios ayuntamientos, *El Debate* realizaba, después de haber señalado que en otros países no se estaban llevando a cabo estas restricciones, un elogio campanil:

Pero es que en España, acaso más que en los países citados, el toque de las campanas puede llamarse una institución. Y no sólo en un sentido estricto de liturgia y de piedad religiosa, en el que son algo inmortal las campanas del Angelus o las que repican en la mañana del Sábado de Gloria. Es en la vida consuetudinaria, en el vivir cotidiano, donde las campanas explican algo, incluso humano y social. El toque de agonía, el toque de difuntos, las horas, la alegre fiesta del pueblo o de la aldea... Y aún en lo utilitario, ¿no se recuerda con dejes de poesías, que idealiza lo material, la campana que en la noche anuncia el turno de riego o la acequia que se abre, y el toque de fuego y el de rebato?⁹².

89. *La Época*, 23-VII-1906, p. 2.

90. Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo: república, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 48.

91. Joseba Louzao, «Catholicism Versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain, 1898–1931», *European History Quarterly*, 43 (2013), pp. 657–680.

92. *El Debate*, 29-10-1932, p. 1.

Y los efectos no tardaron en hacerse notar. Hubo casos de amenazas directas contra sacerdotes y sacristanes de algunos anticlericales para que dejaran de tocar las campanas⁹³. Además, estas se utilizaron como instrumento para el boicot político. Tenemos constancia de varios episodios en los que el sonido de las campanas locales eran utilizados para impedir el desarrollo de mítines de las fuerzas republicanas y obreristas. Así, por ejemplo, un encuentro de republicanos federales fue boicoteado por el párroco en un pueblo canario de Valleseco. Al final, el gobernador civil multó al sacerdote con 250 pesetas⁹⁴. También sufrió este tipo de rechazo simbólico Manuel Azaña, quien tuvo que hacer frente a un tañido ruidoso de campanas durante un acto de campaña electoral⁹⁵.

Unos meses después del episodio de Valleseco, en la localidad de Villahermosa (Ciudad Real) el gobernador civil había denegado el permiso para el traslado de la Virgen de una ermita cercana a la localidad como era tradicional. Por esta razón, y según la narración de los hechos hecha en el diario católico *El Debate*, un grupo de mujeres accedió a la iglesia contra la oposición del sacristán y llamaron al vecindario con el repicar de las campanas⁹⁶. Pese a la presencia policial, consiguieron reunir a una cantidad considerable de habitantes del pueblo. Y las campanas volvieron a ser un medio de comunicación esencial para la identidad comunitaria. Tal y como señalaba Alain Corbin, las campanas habían generado una «identidad sonora», en el caso español de claras reminiscencias católicas, que era difícil de acallar⁹⁷. Por esta razón, durante la primavera de 1936 se atacó a las campanas de diversas formas. Entre los 957 actos anticlericales que han recogido y analizado Manuel Álvarez Tardío y Roberto Villa, hubo varios casos de robo de los badajos de la campana (El Hornillo en Ávila; Boltaña, Burceat, Costean y Hoz de Barbastro en Huesca; Ons y Viceso en La Coruña o Esquivias en Toledo) o de la propia campana (como Dordaño en La Coruña y Morés en Zaragoza). También hubo ataques a los campanarios, lo que terminó con el derribo de las campanas (Asoveral en Huesca y Benagalbón en Málaga) e, incluso, se dio algún caso curioso, como del Cantillana (Sevilla), en el que las fuerzas comunistas de la localidad colocaron las campanas de la parroquia en su sede⁹⁸. Perder

93. *El Debate*, 30-8-1931, p. 2.

94. *La Luz*, 13-7-1932, p. 8.

95. El episodio está citado en Francisco Suárez, *Manuel Azaña y la guerra de 1936*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 85-86.

96. *El Debate*, 6 de mayo de 1932, p. 5.

97. Alain Corbin, *Les cloches de la terre...*, cit., pp. 19-123.

98. Manuel Álvarez Tardío y Roberto Villa, «El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936 y las respuestas de las autoridades», *Hispania Sacra*, 132 (2013), p. 700.

la campana, como recogió para el caso francés Alain Corbin, podía ser una catástrofe comunitaria⁹⁹. Y es que, como señalaba un periodista de la revista *Crónica*, muchos españoles tenían claro que «en ellas [las campanas] vive soterrado el pasado de los pueblos de España. Son las suyas voces que vienen de muy lejos, que oyeron nuestros padres, y los padres de ellos, que nosotros escuchamos con una vaga mueca de inquietud, y que oirán nuestros hijos y los hijos de ellos»¹⁰⁰.

La guerra cultural se dirimía, especialmente, en términos de identidad colectiva, aunque no podemos negar la importancia de otros conflictos normativos que se encontraban en cuestión por aquel entonces. En cualquier caso, no fue sólo un enfrentamiento sobre el lugar que debía ocupar la religión en la sociedad, sino sobre la propia definición de la nación española¹⁰¹. La identidad sonora creada a lo largo de siglos en interrelación con la identidad católica había generado unas experiencias de nación que chocaban con las pretensiones de republicanos y obreristas. Las campanas fueron unos de los principales instrumentos que tuvo el catolicismo para *banalizar* su propuesta nacionalista¹⁰². La campana se había convertido en un símbolo de la fe y de la patria. Los vínculos entre la tierra y las campanas no solamente fueron una cuestión alentada por la literatura romántica. Al contrario, su potencial creativo y movilizador, a favor y en contra, era indiscutible. Y lo continuó siendo a lo largo de toda la guerra civil.

IV. A modo de conclusión

Como señaló el historiador social del sonido Mark Smith, los historiadores hemos estado escuchando el pasado, aunque muy centrados en la historia de la música y la musicología. Quizá estemos en el momento adecuado para hacerlo de otra forma teniendo en cuenta el sonido en toda sus variedades¹⁰³. A lo largo de todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX, el paisaje sonoro español estuvo marcado por el catolicismo. Y es que los campanarios se habían convertido en una realidad omnipresente en la vida cotidiana. Este trabajo ha pretendido, por tanto, elaborar una primera aproximación para comprender qué lugar ocuparon

99. Alain Corbin, *Les cloches*, cit.

100. José Sánchez Rojas, «El silencio de las campanas», *Crónica*, 14-4-1930, p. 10.

101. Pamela Radcliff, «La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las practicas simbólicas en la Segunda República», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 305-325.

102. Michael Billig, *Banal nationalism*, Londres, Sage, 2004.

103. Mark M. Smith, «Introduction: On Ward to Audible Pasts», en Mark M. Smith (ed.), *Hearing History*, Athens, University of Georgia Press, 2004, p. ix.

las campanas en la cultura contemporánea. Tenemos un campo abierto gracias a la diversidad de la documentación y fuentes accesibles que, eso sí, están esperando a historiadores que quieran adentrarse en este complejo y enriquecedor campo de investigación socio-cultural¹⁰⁴. Pero no se ha querido agotar el tema ni las posibles interpretaciones historiográficas, sino presentar las principales líneas que puedan ser útiles para comprender la cultura sonora católica. La religión, y no solamente desde su función política, tiene que ser recuperada como uno de los aspectos centrales a la hora de explicar el pasado contemporáneo. Eso sí, siempre conjugada con otras auto-identificaciones socio-culturales, como el género, la nación o la clase social.

Esta breve aproximación ha buscado encontrar algunos indicios, al estilo del microhistoriador Carlo Ginzburg, para desentrañar algunos aspectos de la realidad que aún se mantienen oscurecidos a ojos del investigador actual¹⁰⁵. En muchas ocasiones, el hecho religioso en toda su complejidad es escamoteado del debate historiográfico a partir de algunas referencias superficiales. Quizá la principal pregunta que nos queda por responder en la actualidad es qué ha significado ser católico a lo largo de las diversas décadas de la edad contemporánea en España. Como podemos comprender, cualquier intento de respuesta no puede ser en estos momentos más que un mero acercamiento parcial como sucede siempre con la problemática noción de identidad¹⁰⁶. Con todo, esta perspectiva nos permite abrir un amplio abanico de posibilidades tanto a nivel historiográfico como metodológico. Porque se hace necesario utilizar el plural a la hora de explicar el catolicismo contemporáneo. Aún nos queda mucho por descubrir.

104. Un estado de la cuestión en el ámbito europeo, en Philippe Poirrier (ed.), *La historia cultural: ¿un giro historiográfico mundial?*, València, Publicaciones de la Universitat de València, 2012.

105. Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*, Barcelona, Gedisa, Barcelona, 2008; ídem, *Tentativas*, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

106. Adriano Proserpi, *Identità. L'altra faccia della storia*, Bari, Laterza, 2016.