

CLERICALISMO Y ANTICLERICALISMO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Clericalismo e anticlericalismo na Espanha contemporânea

Clericalism and anticlericalism in contemporary Spain

Antonio Moliner Prada*

RESUMEN

El artículo propone una reflexión sobre el desarrollo del anticlericalismo español en la historia contemporánea, considerado como una realidad autónoma. El escaso desarrollo del catolicismo liberal y la división interna de los católicos motivaron el auge del clericalismo y la aparición del anticlericalismo violento que se desarrolló principalmente entre 1822-1823, en el bienio 1834-1835, en el Sexenio revolucionario (1868-1873), en 1909 (Semana Trágica) y durante la II República (1934) y la Guerra Civil (1936-1939). Finalmente reivindica la laicidad positiva y el diálogo interreligioso en el mundo actual.

Palabras-clave: España; clericalismo; anticlericalismo; laicidad positiva.

RESUMO

O artigo propõe uma reflexão sobre o desenvolvimento do anticlericalismo espanhol em história contemporânea, considerada como uma realidade autónoma. O lento desenvolvimento do catolicismo liberal e a divisão interna dos católicos levou ao surgimento do clericalismo e do surgimento de anticlericalismo violento que se desenvolveu principalmente entre 1822-1823, para o biênio 1834-1835, no Sexenio revolucionário (1868-1873), em 1909 (Semana Trágica) e durante a Segunda República (1934) e a Guerra Civil (1936-1939). Por fim alegou laicidade positiva e o diálogo inter-religioso no mundo.

Palavras-chave: Espanha; clericalismo; anticlericalismo; o secularismo positivo.

* Professor de História da Universidad Autónoma de Barcelona.

ABSTRACT

The paper reflects on the development of Spanish anticlericalism in modern History, considered as an autonomous reality. The limited development of liberal Catholicism and the internal division of Catholic led to the rise of clericalism and the emergence of violent anticlericalism was mainly between 1822-1823, for the biennium 1834-1835, during period revolutionary (1868-1873), in 1909 (Tragic Week) and during the Second Republic (1934) and the Civil War (1936-1939). Finally claiming positive secularism and interfaith dialogue in today's world.

Key-words: Spain; clerical; anticlerical; positive secularism.

La oposición frontal al liberalismo

En la sociedad europea del Antiguo Régimen la religión impregnaba todas las esferas de la vida, al estar inmersa en el universo de la cristiandad, concebida como una unidad de civilización. Globalmente la sociedad era cristiana, pero no de manera homogénea en todos los territorios. Josep Pérez señala que la cristianización fue más intensa en la ciudad que en el campo porque aquí llegó más tarde¹.

Con el movimiento intelectual de la Ilustración y la Revolución francesa el mundo de la cristiandad y de la teocracia quedó cuestionado en la medida en que el racionalismo se impuso como explicación a todos los interrogantes del hombre. Para el espíritu ilustrado el progreso solo era posible en oposición a la Iglesia. La filosofía marxista introdujo posteriormente en el siglo XIX un nuevo aspecto al ver la religión como el opio del pueblo.

Ante el proceso de las revoluciones liberales las iglesias nacionales tuvieron que acomodarse a la nueva realidad político social que se impuso y vivieron momentos delicados en su relación con el Estado. Por otra parte los conflictos con el poder civil obligaron a la Iglesia a reafirmar la autoridad del Papa que condujo al ultramontanismo, sobre todo entre el bajo clero. El conflicto hay que situarlo en la confrontación entre el catolicismo y la

1 PÉREZ, J. Religión y sociedad. In: AUBERT, Paul (Ed.). *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2002. P. 1-2. (Collection de la Casa de Velázquez, n. 77).

modernidad, polémica iniciada con la Revolución francesa en el proceso abierto de laicización del Estado y secularización de la sociedad, que afectó en mayor o menor grado a todos los países de tradición católica.

Frente al espíritu revolucionario y liberal de la primera mitad del siglo XIX la Iglesia católica impulsó la contrarrevolución y el ultramontanismo. Durante el papado de Pío IX (1846-1878) Roma respondió al mundo moderno con la intransigencia y la condena del liberalismo en la encíclica *Quanta cura* (1864), acompañada del *Syllabus errorum* que recopilaba ochenta tesis consideradas heréticas, y con la defensa de la monarquía absoluta que culminó con el dogma de la infabilidad aprobado en el concilio Vaticano I (1870). En cierto sentido la pérdida del poder temporal de la Iglesia, sobrevenida al final de la unificación de Italia, conllevó el repliegue del Papa al Vaticano y la reafirmación de su autoridad absoluta en la Iglesia.

En esta tesitura de defensa de las monarquías contrarrevolucionarias y de oposición frontal al liberalismo, la posición de la Iglesia se hizo difícil y los conflictos con la sociedad civil y los gobiernos se incrementaron. La pugna entre dos mentalidades y dos universos diferentes provocó sin duda en los países católicos una guerra sin cuartel, sobre todo en España, aunque el pensamiento contrarrevolucionario de la Iglesia no era monolítico ni inmutable.

El anticlericalismo español sorprende por su amplitud y violencia y forma parte principal de la acción política en la España contemporánea. Solo esa actitud es explicable en un país en el que la religión católica era hegemónica y donde el Tribunal de la Inquisición ejercía un control férreo en todos los ámbitos de la vida hasta fechas muy tardías. Todos los conflictos civiles y su deriva bélico-militar tuvieron un telón de fondo eclesiástico.

El liberalismo español en auge desde las Cortes de Cádiz fue visto por la Iglesia como culpable de la fractura social sobrevenida entre los españoles durante la Guerra de la Independencia y causa de la aparición de las dos Españas irreconciliables, la tradicional católica frente a la liberal, impía y extranjerizante. Para el pensamiento eclesiástico reaccionario el liberalismo se convirtió en la expresión moderna de la revolución, cuyo origen deviene de la Revolución francesa, y se inculcó en las constituciones liberales basadas en el principio de la soberanía nacional que niega el derecho divino. De ahí deriva la democracia que destruye el orden natural y se sustenta en el sufragio universal. Por eso el parlamentarismo es visto

como un sistema artificial y los partidos políticos como negativos frente al orden corporativista tradicional, sostenido desde la religión.

En el contexto europeo del Congreso de Viena, tras las guerras napoleónicas, el pensamiento político dominante se articuló en torno al legitimismo y el tradicionalismo. La alianza entre el Altar y el Trono se impuso en el pensamiento eclesiástico español en las dos restauraciones absolutistas de Fernando VII, entre 1814-1820 y 1823-1833, a través de publicaciones eclesiásticas como las obras del capuchino Rafael Vélez (*Apología del Trono y del Altar*, 1818; *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la Religión y el Estado*, editado en 1812 y reeditado posteriormente), el dominico Francisco Alvarado “El Filósofo Rancio” (*Cartas críticas*, 1824-1825), el clérigo José Clemente Carnicero (*La Inquisición*, 1816), el dominico Francisco Puigserver (*El teólogo democrático ahogado en las angélicas fuentes*, 1815), Fray Manuel Martínez director del periódico “El Restaurador”, órgano oficial del clero rigorista e inquisitorial (1824) y Fray José Vidal (*Orígenes de los errores revolucionarios de Europa y su reforma* (1827), entre otros.

La Biblioteca de Religión (1826-1829), inspirada por el cardenal Pedro Inguanzo, arzobispo de Toledo, y los editores Basilio Antonio Carasco y Fray Antonio Díaz Merino, tenía como objetivo “cooperar del modo posible al desempeño del cargo pastoral con el desengaño de los seducidos por los impíos y la lectura de los malos libros, como un preservativo para los débiles y como una obra que comunicando nuevas luces a los sabios los emplearan en beneficio de sus semejantes”². La Biblioteca tradujo obras de Felicité de Lamennais, Joseph de Maistre, Fray Antonio Valsechi, Luis Mozzi y F. X. Feller.

El objetivo principal del catolicismo español fue rescatar el orden antiguo, basado en la idea de la religión y de la monarquía. Donoso Cortés denunció la infiltración en España de las ideas revolucionarias procedentes de la Revolución francesa a través del liberalismo y del socialismo (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, 1851). Protestantes, masones y revolucionarios, anarquistas o liberales, pretendían cambiar su destino, siempre ligado en

2 GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. p. 77.

su historia con el catolicismo. El liberalismo, al reivindicar la autonomía de la política y la defensa del derecho natural independiente de la religión y propugnar la separación de la Iglesia y del Estado, conducía de forma irremisible a la desintegración de España.

La religión se identificó con el pensamiento político conservador de la derecha y su rechazo convirtió al anticlericalismo en un ingrediente obligado de las posturas liberales, democráticas, republicanas, socialistas, anarquistas y marxistas. De este modo anticlericalismo y antirreligión se convirtieron en el anverso y el reverso de una misma medalla. El anticlericalismo se volvió militante y excluyente, frente al clericalismo.

El enfrentamiento entre religión y sociedad en el siglo XIX tiene cuatro vertientes: 1) un aspecto sociológico, el catolicismo parece haberse convertido en la religión de los ricos; 2) un aspecto filosófico, al ser difícil conciliar la ciencia con la fe religiosa; 3) un aspecto político, se tiende a separar la Iglesia del Estado; 4) y un aspecto moral, la sociedad se seculariza, al alejarse de las normas religiosas en cuestión de ética y valores³.

El anticlericalismo

No se trata de reescribir la historia del anticlericalismo castizo o folklórico del que tenemos abundantes testimonios en la literatura y en el refranero, aspectos estudiados con profundidad por el antropólogo Julio Caro Baroja⁴. Manuel Revuelta ha señalado la relación estrecha que se da entre el anticlericalismo y la revolución o revoluciones del mundo contemporáneo, burguesas o proletarias. En ellas a menudo se dio el fenómeno del revisionismo religioso y en ocasiones la persecución religiosa⁵.

La historiografía española ha tardado demasiado tiempo en estudiar el fenómeno del anticlericalismo como una realidad autónoma al considerar-

3 *Ibidem*, p. 6.

4 CARO BAROJA, J. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Ediciones Itsmo, 1980.

5 REVUELTA, M. El anticlericalismo español en el siglo XIX. In: AUBERT, Paul (Ed.). *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2002. p. 156. (Collection de la Casa de Velázquez, n. 77).

lo tradicionalmente como un simple epifenómeno, tras el cual se ocultaban realidades más profundas, como la lucha de clases, la manipulación de la burguesía de los instintos populares o la crueldad irracional de las turbas al romperse los controles de la religión⁶.

Fue en los años noventa del siglo pasado cuando se realizaron estudios más serios tanto desde la óptica de la antropología como de la historia. Ciertamente los estudios antropológicos, como los realizados por Manuel Delgado, inciden sobre manera en reducir el fenómeno del anticlericalismo a la cuestión religiosa, sin tener en cuenta las causas económicas y sociales, y forma parte recurrente de una tradición cultural secular⁷. Tal visión simplista no comprende que el fenómeno del anticlericalismo contemporáneo es muy diferente a las épocas anteriores en las que apareció, como en la Edad Media. Las actitudes populares tradicionales antieclesiástica de esta época son diferentes a las manifestaciones de anticlericalismo moderno.

El origen del anticlericalismo español lo encontramos en los intentos de reformas eclesiásticas de los ilustrados del siglo XVIII, dirigidas a combatir la conducta muy alejada del espíritu evangélico primitivo de las órdenes religiosas⁸. El liberalismo posterior buscó también los mismos objetivos. A lo largo del siglo XIX se aprecian cuatro épocas principales relativas al anticlericalismo⁹:

1ª) anticlericalismo y revolución liberal en la crisis del Antiguo Régimen;

2ª) anticlericalismo frente a las pretensiones de la Iglesia concordataria (1851) durante la época isabelina;

3ª) anticlericalismo y revolución democrática de 1868 y su entronque con la libertad religiosa;

4ª) el anticlericalismo reorganizado frente a la recuperación de las fuerzas eclesiásticas durante la Restauración.

6 PÉREZ LEDESMA, M. ¡Viva la libertad, mueran los frailes! El anticlericalismo en la España contemporánea. *Revista de libros*, n. 30, p. 14, junio de 1999.

7 DELGADO, M. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona: Ed. Humanidades, 1992; _____. *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*. Barcelona: Muchnik, 1993.

8 LA PARRA, E. Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo. In: LA PARRA, E.; SUÁREZ, M. (Eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. p. 17-68.

9 *Ibidem*, p. 161 y ss.

El anticlericalismo, en sus diversas facetas, político, ideológico y social, tuvo una manifestación profunda durante este siglo. El anticlericalismo político se hizo presente en el largo proceso de la revolución liberal y democrática, en los primeros liberales, progresistas de mediados del siglo y demócratas del Sexenio revolucionario (1868-1873) y del Partido Liberal al inicio del siglo XX, en la figura de Canalejas.

El ideológico aparece en los movimientos y organizaciones particulares, sociedades secretas, masonería y en la Institución Libre de Enseñanza. Dicha institución fue fundada en 1876 por un grupo de catedráticos, entre ellos Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón, que habían sido separados de la Universidad por defender la libertad de cátedra y negarse a ajustar sus enseñanzas a los dogmas religiosos en materia religiosa, política o moral.

El social se desarrolló en torno a los movimientos sociales obreros, opuestos a la competencia de las obras asistenciales de la Iglesia. El clero aparece como enemigo del progreso, de la libertad y de la sociedad moderna. En la visión dicotómica impuesta desde el mundo clerical en el último tercio del siglo XIX, los enemigos de los curas son “los pillos, comunistas, petroleros, borrachos, ladrones y gentes de mal vivir”, y sus amigos “las gentes honradas, los hombres de bien, las personas caritativas, finas y educadas”¹⁰.

La utilización de la violencia contra los clérigos se relaciona con la inestabilidad política generada a partir del golpe de Estado de 1814 y la restauración del absolutismo, que frenó la primeras medidas reformistas de las Cortes de Cádiz en el terreno eclesiástico (desamortización eclesiástica, reforma de la Iglesia mediante la convocatoria de un Concilio nacional, reducción del número de conventos, etc.). Fue durante el Trienio Liberal (1820-1823) cuando algunos eclesiásticos se sumaron al movimiento realista y contrarrevolucionario y después tras la muerte de Fernando VII en 1833 dieron también su apoyo al bando carlista. Aunque había un núcleo de clérigos liberales, la Iglesia no permaneció neutral y tomó parte activa y combativa en ambos movimientos.

10 DE SÉGUR, Mgr. *Los enemigos de los curas. Lo que son y lo que dicen*. Madrid: Librería de la propaganda católica, 1875. p. 3 y 41.

La violencia clerical desatada en 1822-1823 y en 1834-1835 se debió en gran manera por la cobertura ideológica eclesiástica, principalmente el clero regular, al realismo y al carlismo. El “degüello de frailes”¹¹ en Madrid en 1834 y los tumultos violentos anticlericales que se desarrollaron en Zaragoza, Reus y Barcelona en 1835 tienen un objetivo común, desprestigiar a los frailes a quienes se les culpabiliza de envenenar las aguas en 1834, esconder armas y apoyar a los carlistas, presentándolos como los enemigos de las ciencias y del progreso¹².

El proceso revolucionario de 1868 acabó con la dinastía borbónica y afectó drásticamente a la Iglesia. Fernando Garrido en un artículo publicado en *La Discusión* el 8 de octubre escribió que el verdadero enemigo de la libertad no era Isabel II sino “el poder negro” al que estaba sometida, la Iglesia católica. Las autoridades eclesiásticas y la Santa Sede mantuvieron un fuerte pulso con el gobierno provisional, y sobre todo cuando en las Cortes se trató de la libertad de cultos, que la Constitución de 1869 aceptó sin ambages. Para la Iglesia se abrió un proceso que conducía irremisiblemente a la población a la indiferencia religiosa, al relativismo moral y al laicismo.

No se puede relacionar directamente el fenómeno de la descristianización creciente de las masas en la segunda mitad del siglo XIX con la violencia anticlerical, pues ésta disminuyó en este periodo con respecto al primero¹³. Los incidentes violentos fueron aislados y excepcionales durante el Sexenio revolucionario¹⁴.

Durante la Restauración alfonsina a partir de 1874 la Iglesia española recuperó en gran manera el espacio perdido anteriormente y en las décadas finales del siglo se introdujo una calma relativa y las muestras de anticlericalismo no fueron más allá de los artículos de prensa o de las tribunas de los locales y ateneos republicanos¹⁵. La hostilidad contra las

11 *Eco del Comercio*, n 81, domingo, 20 de julio de 1834.

12 MOLINER PRADA, A. El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835. *Hispania Sacra*, n. 49, p. 532-533, 1997.

13 PÉREZ GARZÓN, S. Curas liberales e la revolución burguesa. In: CRUZ, R. (Ed.). El anticlericalismo. *Ayer*, Madrid: Marcial Pons, n. 27, 1997.

14 MOLINER PRADA, A. Anticlericalismo y Revolución liberal (1833-1874). In: LA PARRA, E.; SUÁREZ, M. (Eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. p. 116-120.

15 DE LA CUEVA, J. Movilización política y identidad anticlerical, 1898-1910. In: CRUZ, R. (Ed.). *Op. cit.*, 1997.

instituciones religiosas y el clero por parte de los demócratas y republicanos radica en la idea de que son extraños al pueblo, al convertirse en un poder de control moral, ideológico y político¹⁶.

Del mismo modo el proceso de secularización creciente en la segunda mitad del siglo XIX comportó también un cambio de las valoraciones religiosas, del mundo secular frente al religioso, de la razón frente a la fe. Aspecto positivo, aunque a menudo al ser impulsado de forma forzada y agresiva conllevó aspectos negativos. En cualquier caso la afirmación secular impulsó también el retroceso del clericalismo.

El fracaso de la Unión Católica y la división de los católicos

Tras el 68 nació una Iglesia combativa que apoyó la Asociación de Católicos de España para defender la doctrina y su influjo social, cuyo primer presidente fue el marqués de Viluma, organización que se extendió por todas las provincias. La Unión Católica, bajo el amparo de la Monarquía Tradicional, vertebró a los católicos bajo la bandera del carlismo en contra de la revolución liberal. Son momentos de confrontación en medio de la tercera guerra carlista que se inició en 1872 hasta 1876. Por su parte la prensa obrera y republicana presentó al clero como el freno de las ideas democráticas y el culpable de la ignorancia del pueblo. Los anarquistas gauditanos, que se decían cristianos, identificaban a la Iglesia con la burguesía latifundista a la que había que combatir.

Como referente de la época se debe resaltar la figura y el pensamiento del canónigo catalán Jaume Collell. En uno de sus escritos que publicó en la Biblioteca Popular Católica, inspirada por Félix Sarda y Salvany, titulado “La revolución i les antigualles”, la revolución aparece como antirreligiosa y anticatólica y su objetivo declarar la guerra a la

16 CASTRO ALFIN, D. Jacobinos y populistas. El Republicanismo español a mediados del siglo XIX. In: ÁLVAREZ JUNCO, J. (Comp.). *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*. Madrid, 1987. p. 213-215.

Iglesia de Cristo. La civilización moderna y el progreso son funestos porque conducen de forma inexorable a la disolución social y la anarquía. Frente a la revolución propone la bandera de la tradición y de la contrarrevolución. Posteriormente su pensamiento evolucionó hacia planteamientos más moderados y conciliadores con el pensamiento catalanista, la restauración de la comunidad y de los valores tradicionales¹⁷.

En el nuevo clima eclesial introducido con el pontificado de León XIII (1878), era necesario evitar el deterioro eclesiástico frente al mundo moderno. Por ello se impuso la firmeza doctrinal pero también el pragmatismo, para desvincular al cristianismo del Antiguo Régimen y priorizar más la religión que une sobre la política que disgrega. La preocupación preferente de la Iglesia se dirigió entonces a la cristianización de las elites de la sociedad, el acatamiento de los poderes civiles y el combate de la legislación anticristiana por los medios legales. Se abandona así la vía insurreccional de la Iglesia y se abre un nuevo camino con la encíclica *Au milieu des sollicitudes* (1892), que condujo al período del “Ralliement” en Francia. A pesar de ello aún permaneció en el discurso la defensa de los elementos tradicionales: la condena del liberalismo como ideología, el mantenimiento el poder absoluto del Papa y la defensa de su poder temporal, el impulso de la religiosidad popular y la denuncia de que el Santo Padre permanecía prisionero en el Vaticano¹⁸.

Tras la traumática experiencia vivida por la Iglesia española durante el Sexenio revolucionario, ésta no dudó en apoyar la restauración monárquica alfonsina con el fin de recuperar su papel que había tenido antes en la sociedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado mejoraron y se estabilizaron, el Concordato de 1851 se aplicó en favor de la Iglesia, y, tras la tensión suscitada por la aprobación del artículo 11 de la Constitución de 1876 que admitía un principio de tolerancia de cultos, la Iglesia española aceptó la nueva realidad política impuesta.

Nunca la Iglesia fue tan libre de cara a afianzar sus centros educativos e instituciones, aunque también tuvo que competir con los grandes movimientos laicistas de la época (Institución Libre de Enseñanza, libre-pensamiento, masonería, Iglesia Evangélica Reformada y otras confesiones

17 COLLELL, J. *La revolució i les antigualles*. Barcelona: Biblioteca Popular, 1872. 61 p. Citado en: _____. *Escrips politics*. Pròleg de Isidre Molas. Barcelona: 1997. p. 22-23.

18 *Ibidem*, p. 24- 25.

protestantes)¹⁹. No obstante el catolicismo español no consiguió articularse en una organización política estable, válida y duradera en estos nuevos tiempos, al persistir en su interior una división profunda en materias políticas.

A pesar de los impulsos dados desde el Vaticano por solucionar la difícil cuestión de la unidad de los católicos, la corriente tradicionalista e integrista que propugnaba la unidad católica excluyente siempre tuvo un peso mayor que en otros países de nuestro entorno como Francia y Bélgica en los que se había desarrollado ampliamente un catolicismo liberal. El carlismo había provocado en dos ocasiones la guerra civil y presionó a los católicos más moderados hacia actitudes más intransigentes y ultramontanas. Los gobiernos conservadores y liberales intentaron atraerse a los católicos más intransigentes para así neutralizar la hostilidad manifiesta que contra el régimen tenía el tradicionalismo católico, que consideraba a los liberales como el enemigo a batir y al liberalismo como pecado y origen de todos los males. La corriente posibilista marcada desde Roma por el pontificado de León XIII, que buscaba el compromiso político de los católicos españoles y la unión de los diferentes grupos, tampoco consiguió el efecto deseado, al no ser aceptada por el sector católico intransigente²⁰.

En este ambiente la restructuración del bloque contrarrevolucionario en España se produjo en tres fases. La primera entre 1880 y 1888, cuando la Unión Católica devino partido político, auspiciado por el Vaticano, y se integró en el partido conservador a partir de 1884. Dicho proceso conllevó la escisión entre un sector minoritario del sector tradicionalista, los “mezclados”, partidarios de colaborar con los católicos liberales, y los carlistas integristas que mantuvieron sus posturas irreductibles. La doctrina de este grupo se vehiculó a través de la obra de Fèlix Sardà i Salvany *El liberalismo es pecado* (1884), que condenaba claramente la posición de colaboración²¹. La segunda fase culmina con la separación de los integristas de carlismo y la fundación en 1888 de un partido propio, el Partido Integrista”. La tercera fase se produjo a partir del reconocimiento del Vaticano de la Reina regente

19 REVUELTA GONZÁLEZ, M. Las creencias. In: PIDAL, Menéndez (Dir. J. M^º. Jover Zamora). *Historia de España*, v. XXXVI, La época de la Restauración (1875-1902). Madrid, p. 53-54, 2002.

20 MIRANDA RUBIO, F. La Iglesia española a finales del siglo XIX. *Letras de Deusto*, v. 27, n. 77, p. 113-114, oct.-dic. 1997.

21 MOLINER PRADA, A. *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Bellaterra: UAB, 2000.

y de su hijo Alfonso como heredero al trono de España. En esta última etapa nacieron las corrientes regionalistas católicas y se produjo la colaboración entre “mestizos” e integristas. De este modo la jerarquía eclesiástica española se emancipó del carlismo y colaboró con el régimen monárquico impuesto, que le reconocía un poder social a la Iglesia.

En la década de los noventa los católicos españoles continuaron divididos entre mestizos, carlistas e integristas²², sin que tuvieran éxito primero los intentos del arzobispo vallisoletano, cardenal Cascajares, de reagrupar a todos ellos en una empresa colectiva, y después los proyectos de crear un potente partido católico en torno al general Polavieja capaz de regenerar el país.

El movimiento católico español, inspirado en los ejemplos de Bélgica, Alemania, Francia e Italia, quiso apoyar la unión entre los católicos que aun reconociendo los diferentes pareceres y discrepancias que pudieran existir entre ellos en el campo político, todos debían de defender los intereses de la religión y los derechos de la Iglesia desde la legalidad constituida. Era preciso el trabajo constante y el empleo de todos los medios para regenerar, purificar y reformar la sociedad desde la religión aceptando los cambios sobrevenidos con la revolución liberal. En definitiva la actuación de los católicos en la vida política era una necesidad ineludible.

Dicho movimiento se articuló en torno a los diversos congresos católicos nacionales celebrados en Madrid (1889), Zaragoza (1890), Sevilla (1892), Tarragona (1894), Burgos (1899) y Santiago (1902), como respuesta organizada ante el avance y consolidación de una sociedad liberal secularizada en España.

El mismo informe de la Nunciatura de 1896 trazaba un balance negativo de los primeros congresos e insistía en la necesidad que tenían los católicos españoles de aprovechar los mismos métodos que utilizaba el “enemigo”: la asociación, la prensa, la participación en la vida pública y en las instituciones. El folleto titulado *La unión de los católicos*, publicado en 1900 por La Asociación del Apostolado de la prensa, revela una vez más el talante integrista de la Iglesia española e insiste en las mismas consignas:

22 El mensaje de León XIII a los peregrinos españoles en Roma el 18 de abril de 1894 pedía la unión y concordia de los católicos por encima de las pasiones políticas, guiados siempre por los obispos para promover por todos los medios que las leyes permitiesen los intereses de la Religión y de la Patria. Cf. *La Unión de los Católicos según las bases establecidas en el Congreso Católico de Burgos*. Valencia: Biblioteca Nacional de Madrid, C/13506-10, 1899. p. 6.

La unión de los católicos debe hacerse en el terreno político religioso donde se moderan, según declaraciones de los Prelados reunidos en el Congreso Católico de Burgos, las relaciones de la Iglesia y el Estado. Las bases fundamentales de esta unión salvadora, deben buscarse en las condenaciones fulminantes en el Syllabus contra el liberalismo en todos sus grados y formas, pues los que no acepten el Syllabus por bandera, aunque se llamen católicos, no son elementos útiles y aprovechables para dicha unión. Esta ha de combatir al liberalismo bajo cualquier forma violenta y atenuada, sin excluir la del liberalismo católico ó catolicismo liberal que es, por lo insidioso, el enemigo más formidable de los derechos de la Religión y de la Iglesia²³.

A instancias del arzobispo de Sevilla, se formó en mayo de 1901 una Liga católica con el objeto de presentar a las elecciones candidatos católicos en todas las provincias andaluzas²⁴. También los católicos de Valencia (carlistas, integristas e independientes) presentaron en 1901 de forma unitaria la candidatura de Manuel Polo y Peyrolón a las elecciones de diputados, y la prensa integrista, como *El Combate* de Jaén, se mostró partidaria de ello²⁵. Pero se trataba más de una unión antiliberal católica que de una aceptación plena del régimen liberal, como se lee en *La Regeneración de España*, extracto del libro *La voz de España contra todos sus enemigos interiores y exteriores* (1901).

La división entre los católicos españoles, entre los colaboracionistas y los intransigentes con el régimen liberal, fue un problema persistente. En muchos pueblos había corporaciones católicas duplicadas, una organización solía ser fiel a la línea alfonsina próxima al partido conservador de Maura y la otra se situaba cercana al carlismo o al integrismo²⁶. Y aunque se consiguió la presentación de candidaturas unitarias católicas en Navarra, Olot y Manresa en 1903 y se constituyeron diversas Ligas católicas en la archidiócesis de Valladolid, Orihuela, Sevilla y otras diócesis, de hecho la facción integrista en torno a Nocedal y el partido Integrista siguió organizada hasta la muerte de aquél en 1906.

23 *La unión de los católicos*. Apostolado de la prensa, XCIX, marzo 1900. Madrid: Impt. Católica de A. Ruiz. p. 54.

24 Por la unión. *Revista Popular*, 13 junio 1901, p. 372-374.

25 Por la unión. *Revista Popular*, 2 mayo 1901, p. 280.

26 ANDRÉS GALLEGO, J. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, 1984.

El Correo Catalán, en una serie de artículos publicados en 1905 con el título “Después de las elecciones”, se hacía eco de esta dura realidad, y denunció la división existente entre los católicos, frente a los partidos de la izquierda, los liberales y republicanos y los partidos turnantes, causa de los exiguos resultados en las elecciones²⁷. El cardenal Casañas de Barcelona en una pastoral (fecha el 15 de octubre de este año) sobre las elecciones en general y en particular sobre las municipales que iban a tener lugar, pidió la participación de los católicos y la búsqueda de la unidad por encima de todo, “cualquiera que sea el partido político a que pertenezcan, sacrificando en cuanto fuere necesario las simpatías y afecciones personales y de partido, en aras del bien común”²⁸.

En el breve *Inter Catholicos Hispaniae* (20 febrero 1906), dirigido al obispo de Madrid, Guisasola y Menéndez, el Papa intentó resolver el viejo problema de la unión de los católicos. Dicha carta se interpretó como un respaldo al criterio sostenido desde la revista *Razón y fe* por el jesuita García Villada, que afirmaba que en virtud de la vieja doctrina del mal menor era posible colaborar con un gobierno liberal, frente a la tesis contraria, defendida por el también jesuita Minteguiaga y mayoritaria entre los miembros de la compañía²⁹. La *Revista Popular* se hizo eco de la controversia y reprodujo el texto de la carta pontificia, que en realidad ni reprobaba ni contradecía a ambos jesuitas, tan sólo recomendaba a los católicos su participación en las elecciones votando a los candidatos “que parezca que han de mirar mejor por los intereses de la Religión y de la Patria en el ejercicio de su cargo público”³⁰.

Las discusiones sobre la Ley de asociaciones de 1906 de carácter anticlerical, inspirada por Canalejas, provocó de nuevo un profundo malestar entre los católicos integristas, carlistas y alfonsinos, que organizaron mítines de protesta de noviembre de este año a enero de 1907 en numerosas ciudades españolas, y entre el episcopado español y la Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular recientemente creada en Barcelona, la cual pre-

27 Citado en la *Revista Popular*, 19 octubre 1905, p. 241-242.

28 *Revista Popular*, 2 noviembre 1905, p. 277.

29 ANDRÉS GALLEGU, J. *La política religiosa en España, 1889-1913*. Madrid, 1975. p. 321 y s.; _____. Sobre el origen de los propagandistas I.C.A.I. y El Debate. *Hispania Sacra*, v. 45, p. 249 y s., 1993.

30 Cuestión fallada, en *Revista Popular*, 8 marzo 1906, p. 147-148.

sentó a la comisión parlamentaria una brillante información-protesta contra la citada ley³¹. Menéndez Pelayo aunque no pudo asistir por motivos de salud a los actos de protesta organizados en enero de 1907 en Santander se adhirió a éstos porque la ley violaba los sagrados derechos de la Iglesia³².

La *Revista Popular* reivindicó una vez más la necesidad que había de unidad y de organización entre todos los católicos para evitar la aprobación de dicha ley y desde sus páginas apoyó el mitin celebrado en la Plaza de Toros de Las Arenas de Barcelona el 20 de enero – donde habló Juan Vázquez de Mella – al que acudieron unas veinticinco mil personas, y contó con el soporte del cardenal Casañas³³.

Anticlericalismo e irreligión en torno a la Semana Trágica de 1909

A principios del siglo XX se produjo un acontecimiento en Cataluña que tuvo hondas repercusiones políticas y sociales. Una simple protesta contra la guerra de África, por la incorporación de los reservistas catalanes, se convirtió en una quema generalizada de edificios religiosos (conventos, escuelas, parroquias y otros locales) en Barcelona, acontecida en la noche del 26 al 27 de julio de 1909. Hechos similares se produjeron también en otras ciudades como Manresa, Sabadell, Badalona, Sant Adrià del Besós, Granollers y Premià de Mar³⁴. Los ataques se prolongaron a lo largo de siete días y en total fueron incendiados unos 80 edificios y perdieron la vida tres religiosos. Los muertos civiles durante la semana de disturbios alcanzan la cifra de 112 y unos 300 heridos.

31 *Revista Popular*, 22 noviembre 1906, p. 331-332.

32 SANTOVENA SETIÉN, A. *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Universidad de Cantabria, 1994. p. 225, nota 266.

33 *Revista Popular*, 10 y 24 enero 1907, p. 17-18 y 53-62.

34 RUBÍ CASALS, M^{ra}. G. Algo más que la quema de conventos. La Semana Trágica en Cataluña, la historia de una desafección. In: MOLINER PRADA, A. (Ed.). *La Semana Trágica de Cataluña*. Barcelona: Nabla Ediciones, 2009. p. 81-136.

Las reflexiones que hago sobre la Semana Trágica están extraídas de la “Introducción” que escribí en la obra citada anteriormente.

Ciertamente, la protesta contra la guerra que fue el origen de la huelga general desarrollada en Barcelona, era coherente con lo que venía siendo el lerrouxismo y con sus críticas a las guerras coloniales. No hubo ataques generalizados a patronos ni destrozos de la propiedad industrial, ni a los bancos. No se ocuparon fábricas ni talleres. Lo que puede hacer pensar que la propaganda anarquista no había penetrado totalmente entre aquellas masas proletarias de Barcelona y de otras ciudades. Pero la quema de conventos e iglesias sí que necesita una explicación³⁵.

Lo que sucedió en 1909 en Barcelona fue fruto de un movimiento social que hay que encuadrarlo, como en otros países de Europa, dentro del largo proceso de secularización desarrollado a lo largo de los siglos XIX y XX. La ofensiva anticlerical estalló en España en el contexto revisionista y regeneracionista tras el desastre del 98. La convicción de que la prepotencia eclesiástica era una de las causas de su decadencia, o al menos una fuerte rémora para su progreso y modernización, impulsó los movimientos anticlericales y los aglutinó en un frente común³⁶.

La confrontación política entre clericalismo y anticlericalismo, que se recrudeció entre 1900 y 1909 se debió a una serie de causas: las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado y las tensiones suscitadas en el campo republicano durante la Restauración; la política secularizadora desarrollada por Canalejas a comienzos del siglo XX a favor de la libertad de culto y un sistema escolar más neutral y el control civil sobre las actividades religiosas de las congregaciones religiosas y de sus actividades no pastorales; la caracterización del anticlericalismo popular a través de la movilización y ocupación de la calle propiciada por los republicanos y la eclosión anticlerical y sacrofóbica que conoció la Semana Trágica frente a un clericalismo intenso que iba más allá del ámbito religioso y de sus estrictas atribuciones.

La Iglesia y la jerarquía eclesiástica, identificada con el régimen de la Restauración monárquica, no consiguió sintonizar con los sectores políticos e intelectuales más avanzados y con la emergente clase obrera. Gran parte del mundo proletario encontró motivos suficientes para combatir

35 ROMERO MAURA, J. *La Rosa de Fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Barcelona: Grijalbo, 1975. p. 519.

36 REVUELTA GONZÁLEZ, M. La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio del siglo. In: AA.VV. *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*. Madrid: Siglo XXI, 1991. p. 216-217.

el llamado “clericalismo”, al considerar a la Iglesia como un obstáculo para el progreso y la emancipación de las clases trabajadoras. Y cuando la Iglesia se planteó acercarse al mundo obrero, a través de las instituciones educativas o benéficas, fue criticada por la forma como ejercía su acción social. Socialistas, anarquistas y republicanos desarrollaron programas laicistas que fueron vistos por la Iglesia como los causantes de la indiferencia religiosa que existía entre los obreros.

Por otro lado no se debe olvidar el anticlericalismo tan arraigado que había en Cataluña desde los orígenes de la revolución liberal, reavivado, entre otras causas, por la inflamada oratoria de Alejandro Lerroux. Baste recordar la proclama *¡Rebeldes. Rebeldes!*, que él mismo lanzó en 1906 a los “jóvenes bárbaros”, incitándoles a la regeneración por la destrucción iconoclasta, pues la Iglesia era el gran obstáculo para la educación y el progreso³⁷.

Barcelona se convirtió en aquellos años en una ciudad cosmopolita con una población que superaba el medio millón de habitantes. Se calcula que anualmente llegaban a la ciudad unos 20.000 emigrantes, principalmente de Valencia y Aragón, que engrosaron las filas del proletariado. El 1910 la población joven, entre 15 y 30 años, representaba el 41% del total. Estos jóvenes emigrados, que vivían en condiciones precarias, fácilmente debieron ser sensibles a las campañas anticlericales y mantuvieron una oposición al sistema y de rebeldía social. En todo caso, no podían aceptar las prédicas de la resignación que dirigía la Iglesia.

Cuando a principios del siglo XX se planteó el problema del clericalismo, los grupos de inspiración anarquista coincidían en el empleo de la acción directa, en la propaganda de la huelga general, el uso de la demagogia y la influencia de un cierto radicalismo matizado de anticlericalismo y extremismos verbales que no eran específicamente obreros. Extremismo que se hizo patente en Barcelona por influjo de la Escuela Moderna de Francisco Ferrer y Guardia y que tuvo su principal manifestación en los incendios de la Semana Trágica³⁸. La participación de un número elevado de personas en los ataques a conventos e iglesias significa, también, la

37 *La Rebeldía*, Barcelona, 1-09-1906.

38 REVUELTA GONZÁLEZ, M. La recuperación eclesial y el rechazo anticlerical en el cambio del siglo. *Op. cit.*, 1991. p. 230.

considerable penetración y operatividad que tenía en la conciencia popular el discurso anticlerical³⁹.

Del mismo modo se debe tener en cuenta, a la hora de encontrar explicaciones de los motines anticlericales, el plano de lo cultural, lo simbólico y la misma mentalidad preponderante. La antropología y la historia social y de la cultura nos han ofrecido muestras a lo largo de la historia de ese comportamiento de las masas ante los símbolos sagrados. La violencia contra los edificios, más que contra las personas, nos remite al componente simbólico que toda violencia arrastra⁴⁰. La lógica iconoclasta se enseñó en 1909 con los lugares de culto porque pretendían encarnar a la comunidad y ser ella misma⁴¹. También hay que ver en la violencia ejercida contra los conventos e iglesias una especie de rito dionisiaco de liberación de la moralidad represiva que representaba para muchos la Iglesia.

Las barriadas obreras de Barcelona contaban con pocas parroquias y sacerdotes y éstos solían vivir tan pobremente como sus feligreses, pero como contraste el clero regular vivía en grandes edificios situados principalmente en el centro de la ciudad, no accesibles a todo el público y en condiciones mejores. En ellos se formaban los hijos de la burguesía y de la clase media y alta. Tal circunstancia los hacía misteriosos, lo cual explotó con eficacia la propaganda anticlerical. El ataque a los conventos de órdenes contemplativas fue impulsado, sin duda, por una mezcla de curiosidad macabra sobre la vida dentro del claustro.

En 1909 la Iglesia se convirtió en protagonista y al mismo tiempo en víctima de los estragos. Es cierto que en aquella situación tan compleja y difícil se levantaron voces aisladas desde la propia institución a favor de la reflexión, la serenidad y la concordia, como hizo por ejemplo el poeta Joan Maragall. Tras la negativa de la *Veu de Catalunya* a publicar el artículo que había titulado *La Ciutat del Perdó*, escribió otro para hacer oír su voz, *L'església cremada*, que publicó el 18 de diciembre de 1909. En este lúcido escrito Maragall pensaba que la persecución religiosa sufrida por la Iglesia durante la Semana Trágica era una ocasión propicia para que la Iglesia de

39 DE LA CUEVA MERINO, J. Si los curas y frailes supieran... La violencia anticlerical. In: JULIÁ, Santos. (Dir.). *Violencia política en la España del siglo XX*. Madrid: Taurus, 2000. p. 208.

40 SUÁREZ CORTINA, M. Anticlericalismo, religión y política durante la restauración. In: _____. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. p. 181-182.

41 DELGADO RUIZ, M. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2001. p. 50-51.

los ricos y de los poderosos se convirtiera en la verdadera Iglesia de los pobres, oprimidos y desesperados (“els odiadors”)⁴².

Los obispos de la provincia eclesiástica de la Tarraconense publicaron dos protestas contra aquellos hechos. La primera, dirigida a los eclesiásticos y fieles de esta provincia, del 21 de agosto de 1809, el arzobispo de Tarragona Costa y Fornaguera culpaba de todo a la prensa anticatólica. La segunda, en un documento enviado al consejo de ministros presidido por el conservador Maura, del 30 de agosto de 1909, tras constatar que se había atacado a las instituciones sociales de la Iglesia, se hacía también culpable de lo sucedido al pueblo, pero sobre todo la prensa “sectaria” y las escuelas revolucionarias⁴³. Por otro lado el obispo de Vic, doctor Torras y Bages, culpabilizaba a la secta masónica de tales hechos, y el obispo de Tuy, Valeriano Menéndez Conde, vio en el odio contra el catolicismo y sus instituciones, dirigido por la escuela racionalista, derivada del liberalismo filosófico y político, el causante de tamaños males⁴⁴. Para el nuncio de la Santa Sede en Madrid, Antonio Vico, el movimiento revolucionario de 1909 fue principalmente anticatólico y radicalmente antirreligioso, y se convirtió en una verdadera persecución religiosa. Detrás de todo se escondía la masonería⁴⁵.

En todo caso, la posición de una minoría de católicos críticos con la actuación paternalista de la Iglesia y alejada del pueblo fue desoída por la jerarquía eclesiástica, que apoyó el *Manifiesto del Comité de Defensa Social de Barcelona*. En él se pedía que se castigase como delito todo ataque a la religión, o los atentados contra la familia y la propiedad, la prohibición de cuantas sociedades “conspiraran” contra estos principios y como remedio proponía en términos paternalistas la promoción de obras de carácter social⁴⁶. Dicho Comité de Defensa Social, que se puede considerar en sentido estricto como un partido católico, formado en 1903, tenía como objeto la defensa de

42 BENET, J. *Maragall y la Setmana Tràgica*. Barcelona: Ed. 62, 1965. p. 195-203.

43 CORTS I BLAY, R. Anticlericalisme i Setmana Tràgica. Algunes reflexions. In: _____. *Els fets de la Setmana Tràgica (1909). Actes de les jornades organitzades del CHCC*. Barcelona: CHC, 2010. p. 156-157.

44 *Ibidem*, p. 159-163.

45 *Ibidem*, p. 164-165.

46 “Si la Revolución ha sido satánica, – dice el Manifiesto – la reacción tiene que ser divina, y para esto hay que empezar por acudir a Dios, solicitar su Misericordia para reparar las ofensas que se le han hecho...”. *Manifiesto del Comité de Defensa Social de Barcelona sobre los sucesos de julio*. Barcelona, 8 de septiembre de 1909.

“los intereses religiosos, morales y sociales de todas las clases”. En 1909 tan solo tenía 161 miembros, sin ninguna implantación social entre el pueblo y nula representación política. Alguna vez en esos años el C. D. S. presentó candidatos, que no salieron elegidos ni por causalidad⁴⁷.

La escasa influencia del liberalismo católico español, el problema de la división entre los católicos, incapaces de formar un partido político moderno durante la Restauración, propició a la postre la pervivencia dentro de la Iglesia de los planteamientos y corrientes más integristas a lo largo del siglo XX.

Por otro lado se debe señalar que los partidos reformistas de entonces y el mismo partido republicano no estaban dispuestos a consolidar un Estado más neutral donde la Iglesia católica y las otras confesiones tuvieran reconocidos sus derechos como los derivados de la sociedad civil.

De la II República a la Guerra Civil de 1936-1939

La Iglesia española, que no había dudado en apoyar el régimen monárquico de la Restauración, en el que fue una pieza clave, dio también soporte a la dictadura militar de Primo de Rivera instaurada en 1923. Sin embargo, cuando sobrevino la II República en 1931 la Iglesia se vio desbordada por el nuevo régimen y sus planteamientos secularizadores, a pesar de la actitud posibilista que manifestó la Santa Sede frente al nuevo gobierno. La República vio a la Iglesia como a la aliada del régimen caído y no se limitó solo a llevar a cabo un proceso de desconfesionalización del Estado y de la vida civil en virtud de la libertad de cultos y del pluralismo ideológico, sino que desarrolló una política claramente anticlerical.

La Iglesia se empeñó por su parte en no reconocer el proceso de secularización impuesto, al contrario, siguió creyendo que era la única conciencia moral de la población española y buscó desesperadamente la confesionalidad y la protección del Estado. La Iglesia no estaba dispuesta a aceptar la tesis de Azaña de que el auténtico problema religioso no podía

47 ROMERO MAURA, J. *La Rosa de fuego*, op. cit., p. 523.

exceder los límites de la conciencia personal y lo único que se trataba era de constituir un Estado secularizado superando así la tradicional identificación entre el Estado y la Iglesia.

La frase pronunciada por Manuel Azaña en las Cortes cuando se discutía los artículos 26 y 27 de la Constitución, “España ha dejado de ser católica”, fue desvirtuada y sacada de contexto y utilizada por la derecha política para acusar a los gobernantes de pretender descristianizar el país. A partir de entonces la cuestión religiosa polarizó a los dos bandos ideológicamente irreductibles. La jerarquía eclesiástica reaccionó ante la legislación anticlerical introducida de una forma cada vez más intolerante (Decreto de disolución de la Compañía de Jesús de 24 de enero de 1932; Decreto de secularización de los cementerios de 30 de enero del mismo año; Ley de divorcio de 2 de febrero de 1932 y la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 2 de junio de 1933). La Carta del episcopado de 25 de mayo de 1933, condenó todas las ingerencias y restricciones que la ley de congregaciones imponía a la Iglesia. El propio Papa Pío XI en la encíclica *Dilectissima Nobis* (3 de junio de 1933) condenó también les espíritu abiertamente anticristiano del régimen español.

Si el error de la República fue haber atacado frontalmente los sentimientos religiosos de muchos españoles a través de una legislación de corte anticlerical, aun antes de haber emprendido otras reformas sociales, el de la Iglesia fue no apoyar posturas más conciliadoras, como la que propugnaba entre otros obispos el cardenal Francesc Vidal y Barraquer. Se impuso la posición del sector más integrista e intransigente, para quien el proceso de secularización era visto todavía como fruto lógico de los principios liberales. Desde entonces el anticatolicismo militante de una parte y la actualización de la cruzada religiosa por otra polarizaron ideológicamente a los dos bandos y se impuso la cultura de la violencia y del exterminio del contrario.

Todos los historiadores que han estudiado la Revolución y Guerra Civil española de 1936-1939 coinciden en señalar la gran importancia que tuvo el aspecto religioso en el conflicto. Lo cierto es que mientras los católicos sufrieron una persecución cruenta en la zona república, en la zona sublevada se adoptó un aire de cruzada religiosa contra el comunista, masón o liberal. En las zonas controladas por los republicanos se desató el odio y exterminio del clero, acusado de connivencia con los poderosos y de legitimar la injusticia mientras vivía en medio de la riqueza.

Fue la Iglesia quien legitimó la guerra desde la religión cuando en los meses siguientes a la sublevación militar y civil del 18 de julio de 1936 se vio sometida a una sistemática persecución de sus miembros por el hecho de ser católicos. Solo en agosto de 1936 fueron asesinados 2.077 eclesiásticos, unos 70 cada día, cifra que se elevó a casi 7.000 a lo largo de toda la guerra⁴⁸. Sin olvidar un grupo de religiosos, clérigos y católicos que fueron asesinados por militares, carlistas o falangistas tras interceder a favor de condenados a muerte “por auxilio a la rebelión”⁴⁹. Esta violencia contra los eclesiásticos y católicos era fruto del odio secular acumulado que había aflorado de forma explosiva como se ha indicado en 1822-1823, 1834-1835 y 1909.

La matanza fratricida de religiosos y católicos sirvió de coartada a la Dictadura franquista, a pesar de que fueron los mismos militares quienes, al fracasar el golpe de estado sedicioso, habían dado paso a la revolución⁵⁰. La Carta colectiva del Episcopado español a los Obispos del mundo entero sobre las causas de la guerra (1 de julio de 1937), fue sugerida por el mismo Franco al cardenal Gomá para servir de propaganda política del Movimiento Nacional e impedir una paz negociada. Con este documento el episcopado español respondía también a los sectores católicos europeos, fundamentalmente intelectuales franceses como Maritain, Mauriac, Mounier y otros, que en enero de 1937, en un escrito dirigido a la opinión pública, habían denunciado la actitud de la Iglesia católica con respecto a la guerra.

La Iglesia española legitimó al nuevo régimen nacido de la victoria militar y se convirtió en uno de sus pilares básicos del nacionalcatholicismo durante la Dictadura franquista que duró 40 años. Después la Iglesia ha realizado un largo periplo bajo los vientos de cambio introducidos por las doctrinas conciliares del Vaticano II: aceptar la libertad religiosa y de cultos, de conciencia y reconocer la autonomía del campo político frente al poder religioso. El documento de la *Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes*

48 MOLINER PRADA, A. La Iglesia española y el primer franquismo. *Hispania Sacra*, n. 91, p. 341-362, 1992.

49 El historiador Paul Preston ha estudiado con rigor las raíces del terror y la violencia ejercida durante y después de la Guerra Civil en una obra reciente, *El Holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona: Debate, 2011.

50 SOLÉ I SABATÉ, J. M^a. “Proleg” del libro de Alberti J. *El silenci de les campanes: La persecució religiosa durant la Guerra civil*. Barcelona, Proa, 2007, p. 12.

(1971) y el de la Conferencia Episcopal *Sobre la Iglesia y la comunidad política* (1973) representan el punto de inflexión de la Iglesia sobre el Régimen franquista. La figura más sobresaliente del nuevo rumbo eclesial la encarnó sin duda el cardenal Vicente Enrique y Tarancón (1907-1994), cuya impronta ha perdurado en un sector de la Iglesia española hasta nuestros días. Sin duda ayudó al espíritu de la transición hacia la democracia que se plasmó en la Constitución de 1978.

Hacia una laicidad positiva

El avance de la laicidad es imparable en el mundo contemporáneo pero también es cierto que el referente religioso aún tiene vigencia entre muchos hombres y mujeres. Hoy se puede constatar que aunque el hecho religioso ha retrocedido en el viejo continente europeo está en auge en otros continentes.

Existen diversas formas de entender el laicismo en la actualidad, siendo oportuno tener en cuenta el desarrollo histórico de este concepto. Si en la Edad Media su significado era de oposición a los poderes civiles y eclesiásticos, simple fiel cristiano, ni clérigo ni del estado religioso, en los tiempos modernos se le ha atribuido una acepción opuesta, en el sentido de la exclusión de la religión de la vida pública y de la sociedad, confinada en el ámbito de la privacidad y de la conciencia individual.

Tal concepción extrema basada en la separación total entre el Estado y la Iglesia, ha llevado según el Papa Benedicto XVI a imponer un pensamiento laico de la vida en la que no cabe ninguna referencia a lo religioso o a Dios. Por eso sería mejor plantear el concepto de laicidad en términos positivos, reconociendo la legítima autonomía de las realidades terrenas sin eliminar la referencia del orden moral que deriva del reconocimiento de la realidad trascendente. Precisamente los valores humanos no son antagónicos a los valores religiosos y son comunes a todas las religiones⁵¹.

51 Benedicto XVI. Discurso a los juristas católicos, 9 de diciembre de 2006.

Todavía hoy predomina de algún modo en España una cierta polarización individual generalizada, bien sea la visión anticlerical o antirreligiosa o la de una religiosidad utilizada como refuerzo de posiciones políticas clericales y de derechas. Ciertamente los conflictos y problemas ideológicos persistirán, pero se deben encauzar en una sociedad laica por encima de viejos resentimientos⁵².

Los poderes públicos y religiosos deben superar las actitudes beligerantes de antaño y promover una sana laicidad, partiendo de una clara distinción entre la esfera política y religiosa, el reconocimiento indispensable de la libertad religiosa y de la función positiva de las religiones y de sus instituciones en la vida pública. Esta laicidad positiva comporta la independencia mutua del poder político y de las Iglesias así como la aceptación del relieve público de la fe en su manifestación exterior y en su proyección ética en la configuración de la sociedad.

Cabe hacer una observación final. En el mundo globalizado en el que vivimos se ha configurado un universo multicultural y multirreligioso, por ello el diálogo interreligioso debe ser también una tarea ineludible de todos, tanto de las instituciones religiosas como de los gobiernos y de la sociedad civil en general.

Recebido em fevereiro de 2011.

Aprovado em maio de 2011.

⁵² GONZÁLEZ FAUS, J. I. La difícil laïcitat. *Quaderns Cristianisme i Justícia*. Barcelona, nº. 113, 2005.