

## CATOLICISMO Y LAICISMO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX

Julio de la Cueva Merino (Universidad de Castilla-La Mancha)  
Feliciano Montero García (Universidad de Alcalá de Henares)

Que a la religión siempre ha cabido un puesto de primera línea en la historia de España es una afirmación casi irrefutable. Que mantuvo tal papel de envergadura en la vida social, política y cultural española a lo largo del siglo XX es algo, asimismo, de difícil cuestionamiento. Contrasta, sin embargo, esa importancia histórica del factor religioso con la relativa ausencia de la Iglesia, el catolicismo y la religión entre los intereses científicos de la profesión historiográfica española. Hace treinta años, Fernando García de Cortázar se lamentaba, en uno de los coloquios de Pau, de la "tacañería" de los historiadores españoles con la Iglesia. Veinte años después, José Manuel Cuenca Toribio todavía denunciaba la debilidad y retraso de la historia eclesiástica en España tanto en relación a los avances en otras ramas de la historiografía hispana como en comparación al desarrollo alcanzado por la historia religiosa en otras historiografías nacionales. También los autores de estas líneas hemos expresado nuestro pesar por la incuria de este terreno por parte de la historiografía patria. Así, Julio de la Cueva dibujaba en 1991 un paisaje de "desierto historiográfico" al referirse a los estudios sobre el anticlericalismo español, mientras Feliciano Montero reiteraba en 2003 el argumento del retraso y el desfase historiográfico de los trabajos en torno al catolicismo en España. Encontraba Feliciano Montero su raíz en razones de carácter ideológico-político, que impedirían la normal inserción de los estudios sobre catolicismo en la historiografía civil ordinaria y que, igualmente, obstaculizarían el necesario "salto cualitativo desde la historia eclesiástica a la historia religiosa"<sup>1</sup>.

El objetivo que los autores de estas líneas nos marcamos al proponer a

<sup>1</sup> Fernando García de Cortázar, "La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España", en Manuel Tuñón de Lara (dir.), *Historiografía española contemporánea*, Madrid, 1980, pp. 207-229; José Manuel Cuenca Toribio, "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance a finales de siglo", *Hispania Sacra*, 103 (1999), pp. 355-383; Julio de la Cueva Merino, "La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española", en Germán Rueda Hernanz (ed.), *Doce estudios de historiografía contemporánea*, Santander, 1991, pp. 123-142; Feliciano Montero, "La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico", *Ayer*, 51 (2003), pp. 265-282.

los organizadores del IX Congreso de Historia Contemporánea la inclusión en el mismo de un taller dedicado al tema “Catolicismo y laicismo en la España del siglo XX” era, precisamente, contribuir a redefinir la tradicional historia de la Iglesia española en términos de “historia religiosa”. Pretendíamos, de esa manera, poner nuestro grano de arena para situar a ésta en un plano comparable a las prácticas de otras historiografías europeas y hacerla homologable, dentro de la “normalidad” científica, al resto de la historiografía académica española.

La presente ponencia, más que realizar un estado de la cuestión al uso, tarea para la cual ya existen excelentes trabajos publicados<sup>2</sup>, se plantea, fundamentalmente, poner de relieve aquellos espacios aún vírgenes o insuficientemente explorados por la investigación. Para ello, entrará en diálogo con las comunicaciones enviadas al mencionado taller “Catolicismo y laicismo en la España del siglo XX” del IX Congreso de Historia Contemporánea. Y para ello, también, propondrá una perspectiva de aproximación al factor religioso en la contemporaneidad española que es la del conflicto entre las fuerzas que promueven la secularización —en cualquiera de sus diversas lecturas— y aquellas que se le oponen en nombre de la confesionalidad católica del Estado y la sociedad.

## 1. La secularización conflictiva

Esta perspectiva es la que hemos adoptado en una publicación reciente, cuyo título<sup>3</sup> sintetiza bien el punto de partida de una propuesta interpre-

<sup>2</sup> Ya se han citado, en la nota 1, algunos de los balances historiográficos existentes. Se podrían añadir los de Pilar Salomón, “Poder y ética. Balance historiográfico”, *Historia social*, 19 (1994), pp. 113-128; José Andrés Gallego, “La historia religiosa en España”, en Antón M. Pazos (ed.), *La historia religiosa en Europa, siglos XIX-XX*, Madrid, 1995, pp. 1-12; Rafael Cruz, “Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 219-229; Enrique Berzal de la Rosa, “La Historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica”, *Anthologica Annuaria*, 44 (1997), pp. 633-674; Manuel Pérez Ledesma, “Teoría e historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea”, en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, 2001, pp. 341-368; Mónica Moreno Seco, “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, *Pasado y memoria*, 1 (2002); Mónica Moreno Seco, “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, *Pasado y Memoria*, 2 (2003); Gregorio Alonso, “La secularización de la sociedades europeas”, *Historia Social*, 46 (2003), pp. 137-157; Pablo Martín de Santa Olalla Saludes, “La Iglesia durante la transición a la democracia: un balance historiográfico”, en Carlos Navajas Zubeldia (ed.), *Actas del IV Simposio de Historia Actual*, Logroño 2004, pp. 353-369. Para estados de la cuestión temáticos (y su contrapartida francesa) es imprescindible Benoît Pélissandri (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004.

<sup>3</sup> Julio de la Cueva y Feliciano Montero, *La secularización conflictiva: España, 1898-1931*, Madrid, 2007. Es también la perspectiva que ha animado sucesivos proyectos de investigación, coordinados por Feliciano Montero y financiados por los Ministerios de Ciencia y

tativa que pensamos puede ser fructífera. Esta propuesta interpretativa parte deliberadamente de la anfibología subyacente en la expresión “secularización conflictiva”. Y es que la secularización es conflictiva en un doble sentido.

En primer lugar, la secularización es conflictiva porque, al menos desde los años ochenta y en íntima relación con el incremento de la presencia pública de las religiones, el paradigma interpretativo de la secularización ha entrado en crisis y se encuentra sometido a un intenso debate<sup>4</sup>. La profundidad del debate y la entidad de la crisis es tal que antiguos adalides de la tesis secularizadora como Peter Berger o Harvey Cox consideran que la actual situación de “deseccularización” global refutaría la validez del antaño exitoso paradigma y lo reduciría a la categoría de mero “mito”<sup>5</sup>. A este cuestionamiento de la plausibilidad intrínseca del paradigma de la secularización también han contribuido algunos historiadores, que han exigido la elaboración de un modelo interpretativo del cambio religioso más anclado en los datos históricos y menos en las generalizaciones sociológicas<sup>6</sup>. Nuestra postura consiste en defender críticamente la utilidad del término y concepto de secularización, introduciendo algunos matices y cautelas en su empleo. Un primer matiz partiría de la observación de que los siglos XIX y XX no son, en el mundo occidental, ni de imparable declive de la religión ni, obviamente tampoco, de intacta conservación del antiguo monopolio espiritual y social de las iglesias. Lo que desde la historia se contempla, más bien, es un panorama de pluralidad y competición entre diversas ofertas religiosas y seculares, algunas de las cuales asumen el papel de verdaderas religiones laicas. Una segunda cautela nos llevaría a desterrar cualquier pretensión de considerar la secularización como

---

Tecnología, de Educación y Ciencia y de Ciencia e Innovación: “Catolicismo versus secularización en la España del siglo XX. La pastoral de reconquista y el movimiento católico” (BHA2002-03534), “Catolicismo versus secularización: la confrontación de los años treinta” (HUM2005-02140) y “Catolicismo y laicismo en la España de entreguerras” (HAR2008-02405/HIST).

<sup>4</sup> Para la presencia pública de las religiones, Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, 1991, y José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, 2000. Para el debate, Joseba Louzao, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, 60 (2008), pp. 331-354.

<sup>5</sup> Peter L. Berger, “The Deseccularization of the World. A Global Overview”, en Peter L. Berger (ed.), *The Deseccularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., 1999, pp. 1-18, y Harvey Cox, “The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of Secularization”, en Gregory Baum (ed.), *The Twentieth Century. A Theological Overview*, Londres, 1999, pp. 135-143.

<sup>6</sup> Véanse, por ejemplo, Callum G. Brown, “A revisionist approach to religious change”, en Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, 1992, pp. 31-58; Gérard Cholvy, *La religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, París, Hachette, 1998.

un proceso mecánico e irreversible, derivado únicamente de la actuación de fuerzas impersonales y procesos abstractos. Antes bien, pensamos que cabe a los individuos, grupos e instituciones un papel esencial en el impulso o resistencia a los procesos secularizadores.

Y sería en este punto donde resultaría pertinente introducir el segundo plano en el que se muestra conflictiva la secularización. Si la secularización tiene que ver —en una medida que, ciertamente, deberá determinarse— con el esfuerzo consciente de unos actores que, a su vez, se enfrentan a las actividades contrasecularizadoras o reconfesionalizadoras de otros actores, habrá de concluirse que debe de haber sido y probablemente continúa siendo un proceso conflictivo, con independencia de sus resultados. La evidencia histórica, y muy particularmente la de la Europa meridional o católica, no hace sino confirmar este aserto<sup>7</sup>. En este sentido, tal vez fuera preferible distinguir, con Jean Baubérot, entre “secularización” y “laicización”, reservando el término canónico para el proceso de pérdida de pertinencia social de lo religioso provocada por el propio desarrollo de la dinámica social, “sin mayor confrontación entre las esferas de lo político y lo religioso”. “Laicización”, por su parte, se referiría más específicamente a “las tensiones explícitas entre diferentes fuerzas sociales (religiosas, culturales, políticas, incluso militares) que pueden tomar la forma de un conflicto abierto” para que desde los poderes públicos se impongan determinadas “soluciones relativas a la religión como institución social”<sup>8</sup>. Entendida como laicización, la secularización no sería, pues, un mero proceso sociológico de apacible, progresivo y mecánico cambio religioso, sino un campo de intensa disputa política y cultural, donde individuos, grupos y movimientos laicizadores y contrasecularizadores se confrontan, estimulándose mutuamente con sus avances y retrocesos. Nos interesa, por tanto, ese aspecto de nuestra historia contemporánea que habitualmente ha sido descrito como enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo, aunque esas etiquetas puedan considerarse a veces imprecisas, inadecuadas o, para determinados momentos, hasta parecer anacrónicas<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> La existencia de diversos modelos regionales de desarrollo de la secularización, en función en buena medida del carácter más o menos conflictivo de ésta, es ya casi un lugar común de la literatura sociológica. Véanse, por ejemplo, David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, 1978; Françoise Champion, “Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d’analyse”, *Social Compass*, 40 (1993), pp. 589-609; Manuel Álvarez Tardío, “Política y secularización en la Europa contemporánea”, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 16 (1998), pp. 143-166. Una reflexión desde la historia, en René Rémond, *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*. París, Seuil, 1998.

<sup>8</sup> Jean Baubérot ha expuesto esta diferenciación en diversos lugares, quizá el más accesible al público español sea “Sécularisation et laïcisation”, en Pellistrandi (ed.), *op.cit.*, pp. 17-38.

<sup>9</sup> Unas consideraciones terminológicas recientes en Ángel Luis López Villaverde, *El gorro*

Como quiera que lo denominemos, constituye, además, un conflicto que ha ido asumiendo diversas formas y dimensiones a lo largo del tiempo. De esta manera, podríamos intentar una cronología tentativa del conflicto para el siglo XX que respondiese a las siguientes etapas:

1. El inicio del siglo XX (1898-1913) coincidiría con un período de renacimiento de la confrontación entre catolicismo y laicismo tras la relativa calma del anterior cuarto de siglo, el cual asistió a una espectacular recuperación eclesiástica. Durante esta etapa, movimiento anticlerical y movimiento católico interactuaron dentro del marco de un proceso continuo de acción y reacción. Las comunicaciones presentadas al Congreso por Inmaculada Blasco y Joseba Louzao<sup>10</sup> responden principalmente a la conflictiva dinámica político-religiosa de estos años.
2. La Gran Guerra y los años veinte (1914-1930) dieron lugar, primero, a una tregua entre los contendientes —inducida también por un cierto cansancio de la movilización anticlerical, dada la ausencia de resultados fehacientes—, resuelta luego en un decenio de palmario predominio del catolicismo. El triunfalismo católico, erigido en monumento sobre el Cerro de los Ángeles en 1919, halló cabal cauce político durante la Dictadura de Primo de Rivera. Es significativo del descuido historiográfico de este período el hecho de que ninguna comunicación se haya ocupado directamente del mismo.
3. La Segunda República (1931-1936) procuraría el marco perfecto para la reactivación de la cuestión religiosa al compás de las políticas laicizadoras del primer bienio, de las rectificadoras del segundo y de los cortos y difícilmente evaluables meses de gobierno del Frente Popular. De alguna manera, durante los años treinta se alcanzó el punto álgido de confrontación entre laicistas y católicos en España, tanto en el terreno jurídico y político, como en el de la acción colectiva. Sobre esta etapa republicana versan los trabajos propuestos por Javier Drona, Álvaro Feal y Joan Josep Matas<sup>11</sup>.
4. La Guerra Civil (1936-1939) elevó la anterior confrontación a la cate-

---

*frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, 2008, pp.

<sup>10</sup> Inmaculada Blasco Herranz, “‘Si, los hombres se van’: discursos de género y construcción de identidades políticas en el movimiento católico”; Joseba Louzao Villar, “‘Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...’. La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)”.

<sup>11</sup> Javier Drona Martínez, “Catolicismo político y movimiento católico en Navarra, 1931-1936”; Álvaro Feal López, “El impacto social de la política secularizadora republicana: el caso de la diócesis de Madrid-Alcalá”; Joan Josep Matas Pastor, “El periodismo católico militante durante la Segunda República en Mallorca: la creación de un imaginario colectivo”.

- goría de conflicto armado y tiñó de retórica y de sangre las retaguardias de ambos bandos. Aunque, obviamente, no fuera sólo un conflicto religioso, la religión católica procuró la argamasa que trabó al bando rebelde al reinterpretar su causa como una cruzada, mientras que una violencia anticlerical de neto cariz persecutorio se enseñoreó de la retaguardia republicana. Curiosamente, sólo una comunicación, y sólo de manera incidental por vía del análisis de la violencia, se relaciona con la etapa bélica: la de Gustavo Arce<sup>12</sup>.
5. El primer franquismo (1939-1959) constituyó la etapa más claramente nacional-católica del franquismo. Muertos, exiliados o silenciados los anticlericales y triunfante la restauración católica, las tensiones en torno a cuestiones religiosas quedaron circunscritas a ciertas rivalidades entre falangistas y católicos y a las primeras autocríticas de algunos de éstos al modelo de pastoral de cristiandad. En contraste con el escaso potencial conflictivo de esta etapa, pero evidenciando su reciente fortuna historiográfica, un tercio de los comunicantes de nuestro taller optaron por encuadrar sus trabajos dentro de la misma: Enrique Berzal, Antonio Francisco Canales, Andrés González Segura, Basilisa López y Mélanie López<sup>13</sup>.
  6. Durante el segundo franquismo y el tardofranquismo (1959-1975) se asistió a una reactivación de la conflictividad, también religiosa, a partir del posicionamiento de sectores católicos en contra del régimen, lo que provocó tanto la aparición de hostilidades en el seno de la Iglesia como, más tardíamente, el surgimiento de un "anticlericalismo" de derechas prácticamente inédito en España. De este período tratan los ensayos de Romina de Carli<sup>14</sup> y, asimismo, el ya mencionado de Enrique Berzal.
  7. Los años de la Transición y de la consolidación democrática (1975-1990) supusieron, por primera vez en España, el apaciguamiento de la sempiterna confrontación catolicismo-laicismo. Esta pacificación se produjo sobre las bases de un pacto que incluía la aceptación por ambas partes del establecimiento en España de un Estado que, sien-

<sup>12</sup> Gustavo Arce Fustero, "La violencia ritual contra el clero en España y Colombia".

<sup>13</sup> Enrique Berzal de la Rosa, "¿Un movimiento católico controlado por el clero?"; Antonio Francisco Canales Serrano, "Falangistas contra la hegemonía educativa católica. El SEPEM y la movilización contra la Ley de Bachillerato de 1938 (1942-1953)"; Andrés A. González Segura, "Los primeros pasos de la Asociación de Hombres de Acción Católica en España (1940-1945); Basilisa López García, "Diagnóstico y alternativas al anticlericalismo en Guillermo Roviroso"; Mélanie López, "Actitud y reacciones de la sociedad y del gobierno franceses con respecto al concordato español de 1953. Comparaciones con un proyecto francés de concordato concomitante".

<sup>14</sup> Romina de Carli, "El anticlericalismo de derechas según *El Alcázar*, durante los gobiernos de Luis Carrero Blanco y Carlos Arias Navarro".

do aconfesional, asumía una actitud de colaboración con la Iglesia católica (y con el resto de confesiones). De nuevo, es llamativo del estado de la historiografía religiosa sobre un período la ausencia, entre las comunicaciones presentadas, de ninguna sobre estos años.

8. Desde la década de los noventa se ha asistido a un replanteamiento conflictivo de la cuestión religiosa en España en torno a la mayor presencia pública de un catolicismo más conservador que el postconciliar, en torno a las renovadas demandas laicistas de determinados grupos y, finalmente, en torno también al inmenso reto que representa la presencia de nuevas confesiones e identidades religiosas entre nosotros como consecuencia, principalmente, de la inmigración. Para esta última etapa de rabiosa historia del presente sólo hemos dispuesto de la comunicación de Ana Planet<sup>15</sup>.

## **2. De la Restauración a la Dictadura: entre el anticlericalismo impotente y el clericalismo triunfante**

La Restauración constituye un período esencial para comprender la historia religiosa de España en el siglo XX. Y esto no es tan sólo por la razón obvia de que esta etapa inaugura cronológicamente la centuria. También se debe al hecho de que, durante estos años, quedó planteado el conflicto entre catolicismo y laicismo, que por entonces más bien se denominaba entre catolicismo —o “clericalismo”, según quién se expresase— y anticlericalismo. La Restauración conoció una primera fase, coincidente en lo básico con el reinado de Alfonso XII y con la regencia casi entera de María Cristina, de recuperación eclesiástica tras la pérdida constante de posiciones relativas de la Iglesia católica a lo largo de la revolución liberal. De este modo, la restauración dinástica tuvo su contrapunto en la restauración interna de la Iglesia española y en su esfuerzo de reconquista católica de la sociedad. En contrapartida, las propuestas secularizadoras parecieron perder presencia pública, aguardando la oportunidad de recobrar protagonismo en los refugios procurados por la prensa especializada, las logias masónicas y las sociedades de librepensamiento.

Una segunda fase de la cuestión religiosa durante el régimen restauracionista quedaría inaugurada simbólicamente por el año 1898 o por la no menos simbólica fecha, bisagra entre dos siglos, de 1900. A lo largo de tres lustros, la tensión entre clericalismo y anticlericalismo llegó a su primer punto álgido del siglo. Por un cúmulo de circunstancias históricas no ajenas, en absoluto, a la coyuntura del Desastre, los partidarios de la

<sup>15</sup> Ana Isabel Planet Contreras, “Laicidad, islam e inmigración en la España contemporánea”.

secularización se organizaron y movilizaron en contra de un clericalismo que veían campar a sus anchas. Los católicos, a su vez, se reorganizaron y movilizaron también frente a la que percibían como gravísima amenaza anticlerical. Desde que en 1986 Ramiro Reig publicara su investigación en torno a la confrontación política de blasquistas y católicos en Valencia, esta interacción conflictiva ha sido descrita por diversos autores<sup>16</sup>.

Los autores que se han ocupado de la cuestión religiosa en la Restauración se han formado o desenvuelto, en su mayoría, en un contexto historiográfico, el de los años ochenta y noventa, que privilegió de manera muy particular el estudio de este período<sup>17</sup>. De esta manera, a pesar del consabido descuido hispano por la historia religiosa, se ha avanzado notablemente en el conocimiento de diversos terrenos: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, incluidas las relaciones diplomáticas entre el Estado español y la Santa Sede; el episcopado, el clero y las congregaciones religiosas —aunque de sacerdotes y religiosos y religiosas sea mucho más lo que nos queda por aprender que lo que ya sabemos—; el movimiento católico, la acción católica y el catolicismo social y político; el anticlericalismo, el discurso anticlerical y la protesta anticlerical, incluida la Semana Trágica; el librepensamiento y la masonería; el mundo de la enseñanza confesional y laica<sup>18</sup>.

La relación no pretende ser exhaustiva; pero, aún así, permite ver algunos de los espacios que aún quedan por cubrir por parte de los historiadores.

<sup>16</sup> Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1986. Otros que se han ocupado del conflicto en estos términos de “clericalismo” y “anticlericalismo”: Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1877-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994; Manuel Suárez Cortina, “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”, en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 127-210; Manuel Revuelta, *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, Ariel, 1999; Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002; Julio de la Cueva y Feliciano Montero, “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas”, en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 101-119.

<sup>17</sup> Véanse, por ejemplo, de Manuel Suárez Cortina, “La Restauración (1875-1900) y el fin del imperio colonial. Un balance historiográfico”, en Manuel Suárez Cortina, *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 31-108, y “La Restauración (1875-1923) en la historiografía de los noventa”, *Bulletin d'Histoire contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000), pp. 341-366.

<sup>18</sup> Una relación de autores y obras habría de ser o extremadamente injusta, si selectiva, o excesivamente prolija, si exhaustiva. Por ello, nos permitimos remitir a los balances historiográficos citados en las notas 1 y 2. No incluido en éstos, por su reciente publicación el recientemente aparecido tomo tercero de Manuel Revuelta, *La compañía de Jesús en la España Contemporánea*, Madrid, Universidad Comillas, 2008.

Está todavía por hacer, en buena medida, una historia "cultural" del catolicismo y del conflicto religioso en España, entendiéndolo por ello tanto una "historia intelectual" o "historia de las ideas" como una historia de corte más antropológico o que tenga más en cuenta la renovación metodológica impulsada por los llamados "giros" cultural y lingüístico. Falta una historia más social o, si se quiere incluso, más sociológica, que permitiera evaluar, por ejemplo, el impacto real entre la población de los esfuerzos pastorales de recatolización o de los procesos socio-políticos de secularización. Queda casi todo por hacer en el plano de la comparación internacional y de las relaciones y vinculaciones transnacionales de católicos y laicistas. Y queda, asimismo, mucho por preguntarse y por responder si pensamos que la historia religiosa no puede orillarse a los márgenes de la historiografía y ha de estar atenta y responder a los desafíos planteados por el actual debate académico. Sobre ello nos centraremos en los párrafos siguientes, aprovechando la ocasión que nos brindan dos de las comunicaciones presentadas a nuestro taller.

El primero de esos desafíos a los que nos queremos referir procede del ya viejo debate sobre el "fracaso" de la incorporación de España a la modernidad. O si se quiere expresarlo de otra manera: el debate sobre la anormalidad o normalidad de la historia española contemporánea dentro del contexto europeo. Desde la perspectiva "fracasista" la Iglesia católica habría jugado un papel retardatario del proceso de modernización de nuestro país. El debate sobre el acceso de España a la modernidad ha conocido diversas vertientes y una de las que más polémica ha suscitado últimamente ha sido la cuestión de la "débil nacionalización" de España. En efecto, la tesis de la débil nacionalización está sometida, en este momento, a intensa crítica<sup>19</sup> y Joseba Louzao, en su comunicación, se suma al coro de voces críticas y se atreve a contradecir una de los presupuestos quizá más sólidos de la tesis: la responsabilidad de la Iglesia en la débil construcción nacional española<sup>20</sup>. Sostiene Louzao que una valoración negativa de la contribución católica al proceso de construcción nacional no se deriva necesariamente de la evidencia histórica y que la aportación eclesiástica pudo ser mayor y más positiva que lo que comúnmente se piensa. Más aún fue así en la coyuntura de principios de siglo XX, en pleno enfrentamiento y competencia con un anticlericalismo de fuertes matices nacionalistas españoles. La confrontación entre clericales y anticlericales habría sido, por tanto, también, un conflicto en torno a la definición nacional de España y habría ayudado a impulsar la creación de una conciencia nacional.

<sup>19</sup> Véase en este libro la ponencia de Ferran Archilés y Josep Ramon Segarra.

<sup>20</sup> Un buen ejemplo de argumentación de cómo y por qué el tradicionalismo católico y el nacional-catolicismo fueron más perjudiciales que beneficiosos para el proceso de identificación nacional española en José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000.

Si la comunicación de Joseba Louzao invita a reconsiderar el papel de la Iglesia en los procesos de modernización<sup>21</sup>, la de Inmaculada Blasco conduce a mirar el pasado desde una de las perspectivas sumamente fructífera: el enfoque de género. En este caso, la mirada desde la historia de las mujeres no responde en absoluto al deseo irreflexivo de apuntarse a la última moda historiográfica. Constituye, más bien, la respuesta necesaria a una demanda imperiosa, habida cuenta del fenómeno de feminización de la religión tan característico de los siglos XIX y XX. Y, sin embargo, la presencia femenina en el ámbito católico español ha pasado tantas veces desapercibida hasta que investigadoras como la propia Blasco, Amelia García Checa o Mónica Moreno Seco han derribado ese nuevo muro de silencio en torno a las mujeres<sup>22</sup>. Lo han hecho alejándose de la mirada conmisericordista, recogiendo el guante lanzado hace quince años por Frances Lannon: “¿Es posible hacer algo más que tomar nota de los infinitos modos por los cuales la Iglesia católica se ha afanado por reforzar el dominio masculino?”<sup>23</sup>. En su consideración, las mujeres católicas pasarían de ser meras víctimas pasivas del patriarcalismo eclesiástico —obviamente innegable— a agentes activas de movimientos diversos en el seno de la Iglesia. Se propiciaría así, como analiza Blasco en su comunicación desde la óptica cultural que reclamábamos más arriba, procesos de reconstrucción de la identidad femenina católica.

Si a la historia religiosa le quedan espacios temáticos por tratar, le resta asimismo un espacio cronológico por profundizar. El período de la Dictadura de Primo de Rivera, e incluso el de la “dictablanda”, no conforma desde luego un territorio favorito ni de la historiografía general ni de la historiografía del conflicto entre catolicismo y laicismo, tal vez, seguramente, porque éste segundo parece desaparecer en beneficio del primer término del binomio<sup>24</sup>. Quizá la única excepción a esta regla la constituyan

<sup>21</sup> En otro trabajo, ya citado (Louzao, “La recomposición religiosa en la modernidad”), Louzao nos animaba a reflexionar sobre la adecuación del concepto de secularización para explicar el cambio religioso en la modernidad.

<sup>22</sup> Inmaculada Blasco, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003; Amelia García Checa, *Ideología y práctica de la acción social católica femenina: Cataluña, 1900-1930*, Málaga, Universidad de Málaga, 2007; a falta de un libro específico sobre la cuestión, Mónica Moreno Seco ha publicado diversos artículos y capítulos de libro, entre ellos: “De la caridad al compromiso: las mujeres de acción católica (1958-1968)”, *Historia contemporánea*, 26 (2003), pp. 239-265; “Cristianas por el feminismo y la democracia: catolicismo femenino y movilización en los años setenta”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 137-154; “Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición”, *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 12 (2005), pp. 61-89.

<sup>23</sup> Frances Lannon, “Le donne, la religione e la Seconda Repubblica spagnola” en Giuliana di Febo y Claudio Natoli (eds.), *Spagna anni Trenta. Società, cultura, istituzioni*, Milán, Franco Angeli, 1993, pp. 127-140, cit. en Blasco, *Paradojas*, p. 7.

<sup>24</sup> Es significativo que ni una sola de las comunicaciones presentadas a nuestro taller haya versado sobre la Dictadura de Primo de Rivera.

los estudios sobre masonería, una institución que contribuyó activamente a mantener viva la llama laica en los años veinte<sup>25</sup>. En cualquier caso, continúa constituyendo una etapa precisada de urgente conocimiento, pues supone la clave para comprender bien el estallido de la confrontación religiosa y sus características a partir de 1931.

### 3. Los años treinta: triunfo y derrota del laicismo

Los años de la Segunda República y la Guerra Civil integran la fase más candente del enfrentamiento entre catolicismo y laicismo en España a lo largo de la pasada centuria. En consonancia con este carácter de tiempo fuerte de nuestra historia contemporánea —y no sólo por cuanto se refiere a la religión— no podría afirmarse desde luego que suponga éste un período descuidado por la historiografía. En efecto, conocemos bastante bien numerosos aspectos de la historia religiosa de España durante la República y la guerra.

Probablemente el campo mejor conocido sea el de las relaciones Iglesia-Estado y el muy próximo de las políticas religiosas de la República. En este sentido —y haciendo excepción de nuestro propósito de no detenernos en la enumeración de obras— mucho debemos a la publicación, tan pionera y monumental a la vez, del *Arxiu Vidal i Barraquer*, que lleva por significativo subtítulo *Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*<sup>26</sup>. A la magna obra de Miquel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa han seguido muchas otras, y necesariamente habrán de seguir muchas más investigaciones tras la reciente apertura de Archivo Vaticano para los años del pontificado de Pío XI. Esta apertura habrá de ser significativa no sólo para replantear lo que ya sabemos sobre relaciones diplomáticas y políticas secularizadoras, sino también, con toda probabilidad, se mostrará fructífera para profundizar en el estudio de la resistencia católica a la ofensiva laicista y avanzar en el conocimiento de diversos aspectos internos de la vida de la Iglesia. De hecho, esta documentación eclesiástica ya está empezando a dar sus primeros frutos historiográficos<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> No debería ser necesario recordar los trabajos de María Dolores Gómez Molleda (*La masonería en la crisis española del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1986) y Luis P. Martín (*Los arquitectos de la República: los masones y la política en España, 1900-1936*, Madrid, Marcial Pons, 2007) y la extensa obra, tanto propia como de coordinación y edición, de José Antonio Ferrer Benimeli.

<sup>26</sup> Miquel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa, *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*, Montserrat, Abadia de Montserrat, 1971-1991, 4 tomos en 9 vols.

<sup>27</sup> Vicente Cárcel Ortí, *Pío XI entre la República y Franco: angustia del Papa ante la tragedia española*, Madrid, BAC, 2008.

Sin abandonar todavía la cuestión de las políticas religiosas, se debería asimismo señalar que la cantidad y la calidad de nuestros conocimientos son bastante mayores y mejores para el primer bienio que para los tres años restantes de la República. Es decir que sabemos qué disposiciones se tomaron desde el ejecutivo, qué se legisló desde las Cortes —aunque el desarrollo y aplicación de la legislación cae, con excepciones<sup>28</sup>, más frecuentemente en el olvido— y, en buena medida, los procesos de negociación en torno al proceso constituyente y legislativo durante el Gobierno Provisional y los gobiernos de Manuel Azaña. Sin embargo, sabemos considerablemente menos sobre cómo se concretaron las propuestas de “pacificación de los espíritus” y “rectificación” de los gabinetes radicales y radical-cedistas entre 1933 y 1935<sup>29</sup>. Tampoco se han estudiado desde la perspectiva laicizadora los meses de gobierno del Frente Popular. Ciertamente, esta última etapa es demasiado breve como para permitir una evaluación significativa; pero quizá mereciera la pena intentar aprender más, al menos sobre las intenciones reales de las nuevas autoridades republicanas en materia religiosa más allá de la retórica anticlerical.

Otro mundo historiográfico por explorar es de los ámbitos locales. Se han hecho grandes progresos en el conocimiento del conflicto “desde arriba”, pero todavía se ha investigado bien poco asumiendo una perspectiva “desde abajo”. ¿Cómo interactuaron los poderes locales republicanos (ayuntamientos, diputaciones) con la jerarquía y el clero local? ¿Cómo se aplicó la nueva legislación republicana en materia de secularización? ¿Qué conflictos se generaron? O, por el contrario, ¿a qué acuerdos de convivencia se llegaron? ¿Qué presiones se ejercían sobre las autoridades? ¿Quiénes animaban las movilizaciones? ¿Cómo se difundían discursos y actos de protesta? Es llamativa, ciertamente, la ausencia de comunicaciones sobre la escala local de las políticas laicizadoras de la República y de la acción colectiva que las acompañó. Urgiría, sin lugar a dudas, dar respuesta a la propuesta lanzada recientemente por Ángel Luis López Villaverde sobre la necesidad de territorializar el estudio de la cuestión para conocerla mejor en todas sus dimensiones<sup>30</sup>.

Una excepción a este vacío que acabamos de constatar provendría de la comunicación presentada por Álvaro Feal, que en cualquier caso va más

<sup>28</sup> La más completa de estas excepciones, la de Alfredo Verdoy, *Los bienes de los jesuitas: disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995.

<sup>29</sup> De nuevo, aquí, convendría hacer la excepción de las intensas y fallidas negociaciones con el Vaticano para llegar a algún tipo de acuerdo concordatario: José María Vázquez García-Peñuela, *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999.

<sup>30</sup> Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad del conflicto religioso-político en la España republicana*, Barcelona, Rubeo, 2008.

allá de un planteamiento meramente “local” de la materia. El trabajo de Feal adopta una mirada “desde abajo”, pero para preguntarse sobre cuestión tan capital como desconocida: el impacto social de las políticas laicizadoras. Es decir, Feal se pregunta sobre el grado de secularización de la sociedad española y la posible relación de ésta con la coyuntura republicana. A partir del caso madrileño, Feal constata la existencia de una sociedad bastante secularizada, a la cual la República, al eliminar constricciones sociales y legales, permitió manifestarse más abiertamente como tal. En cualquier caso, el de Feal es un intento valiente de aproximarse a un complicado terreno, de nuevo tan abandonado por historiadores y sociólogos españoles: la sociodemografía histórica de la religión y la secularización.

Dando continuidad a la autoimpuesta tarea de señalar vacíos historiográficos, que se reflejan igualmente en la incomparencia de comunicaciones, deberíamos dar momentáneamente un salto de lo local y nacional a lo internacional. No se trata tanto de reivindicar aquí las bondades de la historia comparada —necesaria pero asimismo arriesgada— como de demandar atención hacia las dimensiones transnacionales de un conflicto que no sólo era español. De esta manera cabe preguntarse por influencias, inspiraciones, modelos y contramodelos: ¿qué papel representaron en el desarrollo español de los acontecimientos las soluciones dadas a la cuestión religiosa en Francia, Portugal, Alemania, México, la Unión Soviética o quizá, incluso, otros países?

Del polo laicista —o de las políticas secularizadoras— nos desplazamos al polo católico —o a las resistencias contrasecularizadoras—, para constatar un cierto despertar de los estudios sobre el movimiento católico en general y durante la Segunda República, en particular<sup>31</sup>. Estos estudios responden a una demanda real: la de conocer, alejándose de generalizaciones y lugares comunes, la reacción católica a la ofensiva secularizadora de las fuerzas y autoridades republicanas. Esta demanda historiográfica entraña una exigencia de refinamiento analítico que habrá de pasar, necesariamente, por considerar la pluralidad de respuestas católicas. Deberían distinguirse, por tanto, las actitudes del Vaticano, de la jerarquía, del clero secular, de las varias congregaciones e institutos religiosos, de las asociaciones católicas de todo tipo —políticas, sindicales, profesionales, educativas, asistenciales, piadosas, etcétera—. Y se entiende que deberían distinguirse la diversidad de actitudes también en el interior de cada una de esas instancias. Debería diferenciarse entre posiciones “integristas” y posiciones “accidentalistas” y/o “posibilistas” y calibrar el alcance de cada una de ellas. Debería incluso, valorarse la particular situación de los ca-

<sup>31</sup> Como muestra el reciente libro, fruto de un seminario celebrado en Alcalá de Henares en septiembre de 2007, Feliciano Montero (ed.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2008.

tólicos liberales y republicanos, incluido entre ellos algún clérigo, aun a sabiendas de que la suya es una circunstancia minoritaria.

Dos de las comunicaciones recibidas se detienen en el polo contrasecularizador. La de Javier Drona escoge Navarra como laboratorio privilegiado para el estudio del catolicismo político y del movimiento católico. Aunque el caso navarro sea especial, por la hegemonía de las derechas católicas —y particularmente del carlismo—, también puede ser representativo de aspectos comunes a otras provincias y al conjunto del catolicismo español en la etapa republicana. En primer lugar, destacaría la normalidad de la plurimilitancia católica en asociaciones religiosas —fundamentalmente Acción Católica—, por un lado, y en partidos políticos confesionales, por otro. En segundo lugar, importaría la existencia de una pluralidad política en el seno del catolicismo, que en el caso navarro se reflejaría en la triple división entre el carlismo —mayoritario—, la cedista Unión Navarra —minoritaria— y el Partido Nacionalista Vasco —como elemento más discordante—. Además, sería señalado en esta región el protagonismo del *Diario de Navarra* en cuanto agente muy activo de la política católica regional. Precisamente de prensa, política y asociacionismo católico se ocupa el trabajo de Joan Josep Matas en torno a la creación de un imaginario colectivo católico durante la Segunda República. En la Mallorca de Matas como en la Navarra de Drona, los periódicos y el movimiento católico funcionaban en estrecha unión, no sólo como productores de acción, sino —lo que es tanto o más importante— como productores de sentido.

El conflicto religioso en el plano político y cultural se trasladó al plano del enfrentamiento físico violento a partir de 1936. Ciertamente, la acción colectiva había tenido tintes violentos con anterioridad, pero parecería baladí añadir aquí que éstos nada tuvieron que ver con lo acontecido durante la guerra civil. Nada tuvo que ver, obviamente, la violencia de los campos de batalla, donde uno de los contendientes, además, decía librar una cruzada por la religión. Nada tuvo que ver, tampoco, la violencia de las retaguardias, en una de las cuales, a más abundancia, el clero fue objeto de particular persecución. Otra vez más, es curiosa y significativa la ausencia de comunicaciones sobre el trienio bélico. Curiosa, por tratarse éste del que quizá podría considerarse acontecimiento capital de la historia española del siglo XX. Significativa, tal vez, de la incomodidad de los historiadores ante la cuestión de la violencia “religiosa”, sobre todo la ejercida por los anticlericales contra el clero y las cosas sagradas. Únicamente Gustavo Arce, en su comunicación, presta atención a la cuestión de la violencia contra el clero, sirviéndose para ello de una inédita comparación entre España y Colombia y adoptando una mirada eminentemente antropológica sobre el sujeto de estudio, en la estela de las propuestas interpretativas de Manuel Delgado. De nuevo en el caso de la guerra civil, la apertura de los

fondos del pontificado de Pío XI del Archivo Vaticano y la publicación de otros archivos, como el del cardenal Gomá, habrán de arrojar nueva luz sobre tan trágicos años<sup>32</sup>.

El laicismo que había triunfado en la calle y en las instituciones, salía ahora derrotado de la guerra. Se inauguraba así una nueva y larga etapa de hegemonía católica, a lo largo de la cual el conflicto religioso en España iba a adoptar características bien distintas.

#### 4. El primer franquismo

A partir del resultado de la guerra civil, aparentemente el conflicto y la confrontación entre laicismo y catolicismo desaparecen por eliminación total de uno de los contendientes, el polo laico, absolutamente derrotado y demonizado. Mientras, se afirma con toda la fuerza y la exclusividad el movimiento católico, con un proyecto recristianizador total, según el modelo integrista de la pastoral de cristiandad. Sin embargo, el conflicto continúa más o menos subyacente y se manifiesta de diversas formas, en el interior de la propia Iglesia católica y en relación con el enemigo derrotado, encarcelado o exiliado. Alfonso Botti y Nieves Montesinos<sup>33</sup> plantearon hace algún tiempo un estado de la cuestión sobre la pervivencia del anticlericalismo durante el franquismo y la transición partiendo de una concepción amplia de las distintas formas y expresiones de anticlericalismo. Teniendo en cuenta esa concepción y la propia cronología del franquismo, podemos presentar los siguientes temas, algunos de los cuales fueron objeto de comunicaciones en el taller por nosotros coordinado del Congreso

#### Falangistas y católicos

La confrontación entre católicos y falangistas, entre Iglesia y régimen, se planteó desde la misma constitución original de éste, en los años iniciales del llamado "primer franquismo"; es decir, durante la guerra civil y hasta 1945. Esta confrontación, aunque no tuviera la misma entidad, guardaba alguna relación con la rivalidad entre los proyectos de "religión

<sup>32</sup> José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos (eds.), *Archivo Gomá: documentos de la guerra civil*, Madrid, CSIC, 2001-; algunos primeros frutos del Archivo Vaticano para estos años: Vicente Cárcel Ortí, *Caidos, víctimas y mártires: la Iglesia y la hecatombe de 1936*, Madrid, Espasa, 2008, y Francisco José Pérez Esteban, "Represión contra los curas vascos durante la ofensiva de Vizcaya", en Joaquín Rodero, Juan Moreno Tascón y Jesús Castrillo Yagüe (coords.), *Represión franquista en el frente norte*, Madrid, Envida, 2008, pp. 141-177.

<sup>33</sup> Alfonso Botti y Nieves Montesinos, "Anticlericalismo y laicidad en la postguerra, la transición y la democracia, 1939-1995", en La Parra y Suárez Cortina (eds.), *op.cit.*, pp. 303-370.

política" que alentaban los fascismos y la Iglesia católica. Se trataba de un reto nuevo que ya había sido percibido por Ángel Herrera en 1934, mirando a la Alemania nazi en el contexto de explicación del nuevo modelo de Acción Católica de Pío XI<sup>34</sup> y que apareció de manera más clara en los inicios de la configuración del nuevo régimen franquista, en medio de la guerra civil. En abril de 1938, una reunión de consiliarios de la Juventud de Acción Católica, en el monasterio de Irache (Navarra), se planteaba la compatibilidad y la pervivencia de la Juventud de Acción Católica con la emergencia creciente del nuevo partido unificado FET y de las JONS<sup>35</sup>. En el caso español, la confrontación o rivalidad entre catolicismo y fascismo estuvo relativamente limitada por la propia debilidad y peculiaridad del fascismo español. Desde el principio se planteó una distribución de áreas o tareas que revelaba el peso y el papel protagonista de la Iglesia en la configuración del nuevo régimen. En esa distribución, la Iglesia conservaba la vigilancia o censura moral y la educación, con una presencia hegemónica en el sistema educativo formal y en las organizaciones educativas paraescolares como la Acción Católica, en rivalidad, en este caso, con las organizaciones propias de la Falange. Por otra parte, hay que recordar que el falangismo se afirmaba también católico aunque disputase al clero y la jerarquía parcelas de poder<sup>36</sup>.

La comunicación de Antonio Canales se refiere a una de las parcelas disputadas entre católicos y falangistas, la ordenación de la enseñanza media, y el papel respectivo de los colegios de religiosos y de los profesores de los institutos en el sistema educativo. Siguiendo los argumentos de la comunicación los sucesivos planteamientos eminentemente laborales y profesionales de los profesores de los centros públicos fracasaron, entre 1940 y 1953, ante la resistencia eficaz de la jerarquía y de los religiosos. Ahora bien, ¿puede considerarse la rivalidad o el enfrentamiento entre falangistas y católicos y, en concreto, entre los profesores de enseñanza media y los colegios de religiosos, una expresión del conflicto catolicismo-

<sup>34</sup> Conferencia de Ángel Herrera Oria en la Semana Social de Zaragoza, "Acción Política y Acción Católica", reproducida como prólogo en el libro de José Monge y Bernal, *Acción Popular, Estudios de biología política*, Madrid, 1936, pp. 23-45.

<sup>35</sup> *Juventud de A.C. Ideal, Organización, Semana sacerdotal en el Monasterio de Irache, 25 a 30 abril 1937*, Pamplona, 1938.

<sup>36</sup> Sobre la debilidad o no del fascismo y de la religión política en España, Pedro C. González Cuevas, "Las religiones políticas contemporánea: su incidencia en España", en Feliciano Montero (ed.), *Catolicismo y laicismo en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH (en prensa). Una valoración específica, en Ismael Saz, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003. En una perspectiva comparada con el fascismo italiano, Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana Di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, y Daniele Menozzi y Renato Moro (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004.

laicismo? ¿O constituye más bien la manifestación de una defensa corporativa de un estatus laboral y profesional que se sentía amenazado por la intromisión de los religiosos? Según la comunicación de Canales, las pretensiones falangistas y corporativas quedaron finalmente derrotadas por la solidez de la posición de la Iglesia en el marco del Concordato de 1953; pero no deja de ser significativa esa confrontación, en la que se vieron inmersos ministros católicos como el propio Ruiz Jiménez, confrontado con sectores importantes del clero en su reforma de las enseñanzas medias de 1953<sup>37</sup>. Lo que ocurre es que, en el caso de Ruiz Jiménez y de otros ministros, la defensa de la competencia del Estado no se hacía desde una perspectiva secularizadora, sino desde una identidad católica, elemento esencial del nuevo régimen desde su fundación.

En otras parcelas, hasta ahora apenas abordadas por la historiografía, se puso también de manifiesto la rivalidad y un cierto nivel de conflicto entre el régimen y la jerarquía de la Iglesia a mediados de los cincuenta: una regulación más moderada de la censura de prensa y un reconocimiento de la libertad asociativa sindical. En el primer caso, la tensión se resolvió con el cese del director de la revista *Ecclesia*, Jesús Iribarren, por las presiones del ministro Arias Salgado; y en el segundo, el principal protagonista fue el obispo de Las Palmas, Antonio Pildain, con sus pastorales sociales, en especial la de noviembre de 1954: "El sistema sindical vigente en España, ¿está o no concorde con la doctrina social de la Iglesia?"<sup>38</sup>.

En otra perspectiva, habría que valorar el decisivo papel jugado por el clero en los procesos de depuración y represión de los derrotados, a través de las capellanías de cárceles y otras instituciones o a través de los informes preceptivos de los curas párrocos en los procesos de depuración de los maestros y de responsabilidades políticas. No se ha presentado ninguna comunicación al respecto, pero en la abundante historiografía sobre la represión, y especialmente en algunos estudios de Conxita Mir y de Julián Casanova se plantea directamente esta cuestión<sup>39</sup>. Y habría que valorar el

<sup>37</sup> Sobre el conflicto en la gestación de la ley de Enseñanzas Medias, J. M. Alfonso Sánchez, *Iglesia y Estado. La actuación de la Iglesia católica en la legislación educativa española: leyes de Enseñanza Media de 1938 y 1953*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000, y *Correspondencia entre Pla y Deniel, Ruiz-Giménez y Olaechea (1951-1953). El conflicto político y eclesial ante la reforma de la Enseñanza Media*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2004.

<sup>38</sup> Véase Jesús Iribarren, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*, Madrid, BAC, 1992. Referencia a las pastorales sociales del obispo de Canarias, en Agustín Chil Estévez, *Pildain, un obispo para una época*, Las Palmas de Gran Canaria, Caja Insular de Ahorros de Canarias, 1988. También, Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984.

<sup>39</sup> Conxita Mir, *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de posguerra*, Lérida, Milenio, 2000; Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Barcelona, Temas de Hoy, 2001. También, y muy especialmente, el testimonio del capuchino, Gumersindo de Estella, *Fusilados en Zaragoza 1936-1939. Tres años de asistencia espiritual a los reos*, Zaragoza, Mira, 2003.

impacto de esa implicación clerical en la represión de los primeros años del franquismo (estrechamente ligada a una forma impositiva de entender la recristianización) sobre la pervivencia del anticlericalismo popular en la conciencia colectiva de los derrotados y silenciados. Además, cabría considerar, la influencia que el recuerdo de esa implicación pueda estar teniendo en la polémica actual sobre la recuperación de la "memoria histórica" y las responsabilidades de la Iglesia en la represión de la postguerra.

## **La Acción Católica obrera y el anticlericalismo obrero**

La comunicación de Gonzalo Segura, centrada en la descripción de la organización y actividades de la rama de Hombres de Acción Católica en los primeros años del franquismo (1940-45), en el contexto de las nuevas Bases de la Acción Católica española de 1939, refleja bien el espíritu triunfalista y de "cristiandad" en el que se mueve la Iglesia española al amparo del nuevo régimen de Franco, con el que se muestra plenamente identificada y dispuesta a colaborar. Como se sabe, la rama de los Hombres de la Acción Católica se había constituido al final de la República, poco antes de julio de 1936, a partir de la Confederación de Padres Católicos, aunque esta asociación siguiera desarrollando su actividad. Pero sería en el marco de las nuevas Bases de Acción Católica de 1939 en la que se consolida y crece rápidamente. La actividad desplegada por sus respectivos secretariados se corresponde con la línea general de la Acción Católica española en este período: una pastoral de recristianización acorde con el espíritu de "cruzada" de los vencedores, que contrasta con la "pastoral misionera" que inspirará la Acción Católica especializada a partir de 1959. Este espíritu y esta mentalidad presidirían toda la década de los cuarenta y se manifestaría muy bien en el informe presentado por la Acción Católica española al Primer Congreso Internacional de Apostolado Seglar celebrado en Roma en 1951.

Entre las obras promovidas por los Hombres de Acción Católica figuró la iniciativa de su Secretariado Social de estimular la creación de una Acción Católica patronal y obrera, como cauce para la solución armónica del conflicto social y de la tradicional desafección de los obreros respecto de la Iglesia. Esta iniciativa confluiría en la constitución de la Acción Católica obrera (adulta y juvenil) en 1946 como Acción Católica "especializada", promovida desde una mala conciencia sobre la responsabilidad de la propia Iglesia en la violencia anticlerical popular desatada en la guerra civil. Se trataba de salvar la tradicional separación y antagonismo entre la Iglesia y el pueblo, razón principal, según el análisis de Maximiliano Arboleya y otros, de la "apostasía de las masas"<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Así, en la lecciones de Arboleya en las Semanas Sociales de Madrid (1933) y de Zaragoza

Dos comunicaciones se refieren a la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), desde una doble perspectiva complementaria: la reflexión y percepción del anticlericalismo obrero por parte del líder y principal mentor de la HOAC, Guillermo Roviroso (Basilisa González) y la valoración del peso clerical en la organización apostólica como lastre a la hora de constituirse como movimiento obrero (Enrique Berzal). Ciertamente, la Acción Católica obrera nació con la "mala conciencia" del fracaso del catolicismo social y, sobre todo, del sindicalismo católico obrero anterior a julio de 1936; y, en este sentido, con la intención de evitar errores del pasado. Parece, pues, pertinente preguntarse hasta qué punto la Acción Católica obrera y, concretamente, la trayectoria de la HOAC consiguieron disminuir o suavizar el tradicional anticlericalismo obrero y popular. El prestigio de la militancia de la HOAC en las movilizaciones obreras, ya en el huelga de tranvía de 1951, pero sobre todo en la huelga de 1962 y en las movilizaciones de los años sesenta, así como su contribución al surgimiento de Comisiones Obreras, sugiere una valoración y percepción muy positiva, por parte de los partidos y sindicatos obreros clandestinos, que aprovecharon la cobertura legal (o semilegal) que les ofrecían los locales y las publicaciones de las organizaciones apostólicas. Esto explicaría la ausencia o disminución del tradicional anticlericalismo obrero en los años que preceden a la transición y prepararía el camino hacia un pacto de respeto recíproco entre la jerarquía de la Iglesia y los partidos de izquierdas en el proceso de la transición.

Sin embargo, la comunicación de Berzal, a partir de fuentes primarias referidas a la HOAC castellano-leonesa, replantea la cuestión, recordando la pervivencia de una Acción Católica obrera "triumfalista" y fundamentalmente piadosa al menos hasta finales de los años cincuenta. La mentalidad de ésta más bien se correspondía con el espíritu del catolicismo social anterior a la guerra civil, a pesar de la autocrítica del paternalismo y de la consigna obrerista del apostolado "desde abajo", protagonizado y liderado por los propios obreros. Más aún, en un segundo argumento de la comunicación de Berzal, se plantea el excesivo peso del consiliario en la organización, así como la pervivencia en la mentalidad obrera militante, incluso en los años sesenta, de un cierto recelo o desconfianza no tanto hacia los militantes cristianos, "compañeros", como hacia la institución eclesial. Era el lastre con el que tenía que contar el testimonio del militante cristiano. Algunas encuestas internas, elaboradas en el seno mismo de la HOAC en

---

(1934) y la de Gallegos Rocafull en la Semana Social de Madrid, y en la reflexión crítica de éste, desde el exilio, sobre el papel de la Iglesia durante la guerra civil (Feliciano Montero, "La apostasía de las masas y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX", en *El siglo XX: balance y perspectivas*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398).

los años cincuenta, sobre el grado de descristianización de la clase obrera española parecen corroborar esta pervivencia del anticlericalismo popular y obrero. En 1962 un informe de este tipo, asumido por la Comisión Episcopal de Apostolado Social, sería el punto de partida de unas Semanas de pastoral social destinada a la formación de consiliarios de Acción Católica obrera<sup>41</sup>. Esta oportuna y polémica revisión de Berzal sobre la actividad de la primera HOAC choca parcialmente con los planteamientos tempranos de Roviroso, especialmente proyectados en sus planes de formación, que parten de una autocrítica explícita de ese catolicismo social paternalista, defensor básicamente de valores burgueses y capitalistas contrarios a una lectura obrera del Evangelio<sup>42</sup>.

La comunicación de Basilisa González, centrada en dos textos de Guillermo Roviroso, uno de 1951 y otro de 1962, abunda en la novedad que supone su pensamiento y, en consecuencia, la línea de la HOAC, cuya trayectoria inspira: su defensa de la aportación específica del laico (seglar) frente a la hegemonía del clero, en las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián de 1951; y, en el texto de 1962, su elogio del diálogo profundo con los “otros” como forma normal de apostolado. En ambos casos, Roviroso combatía “vicios” clericales arraigados y anticipaba novedades del Vaticano II.

Así es que las dos comunicaciones de estos dos estudiosos de la historia de la HOAC, aparentemente tan contrarias, pueden ser complementarias y abrir un debate para futuras investigaciones sobre las percepciones recíprocas del anticlericalismo popular, desde la militancia obrera histórica y los partidos de izquierda y desde las propias organizaciones apostólicas obreras, autocríticas con el tradicional paternalismo y confesionalismo del catolicismo social. En cualquier caso, lo interesante y pertinente en relación con nuestro tema es plantearse la cuestión de la incidencia de la Acción Católica obrera en la relativa o parcial desactivación de la tradicional separación entre Iglesia y pueblo y del anticlericalismo popular. Es decir, si llegó a calar con el tiempo en la conciencia popular una nueva imagen

<sup>41</sup> José Luis Mínguez Goyanes, “Causas de descristianización del medio obrero en España. Un informe del episcopado español de 1962”, en *A Patria Enteira. Homenaxe a Xosé Ramón Barreiro Fernández*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 2008, pp. 897-916. El autor enfatiza que se trata de un informe del episcopado, pero es más bien elaborado en la Comisión y Secretariado de Orientación Social, en las organizaciones apostólicas, como punto de partida de un replanteamiento de la pastoral social en la línea de la HOAC y la JOC

<sup>42</sup> Guillermo Roviroso, *Obras completas*, incluido el volumen de Correspondencia, Madrid, HOAC, 1996-2007, y Tomás Malagón, *Encuesta y formación de militantes*, Madrid, HOAC, 1969. Para una comparación entre el modelo de militante obrero católico antes y después de 1936 y la novedad obrerista que significa el plan de formación de la HOAC, véase Feliciano Montero, “L’action catholique espagnole et la formation de propagandistes et militants ouvriers: l’ISO et l’HOAC” en *Elites, engagement et formation en Europe méridionale au XX siècle*, Aix-en-Provence, Rives Nord-Méditerranéennes, 2005, pp. 11-23.

de "Jesús obrero" y de la Iglesia popular en el marco de un nuevo concepto de Iglesia. Según el balance de la comunicación de Berzal, los resultados fueron limitados, al menos en el ámbito castellano-leonés, por la pervivencia hasta el final de los años cincuenta de una pastoral tradicional de cristiandad, y por el peso siempre decisivo de los consiliarios en la organización. Sin embargo, quizá Berzal no tiene suficientemente en cuenta el perfil muy secular, incluso anticlerical, de los nuevos curas, consiliarios de la Acción Católica especializada, que seguían el modelo y los métodos europeos (franceses, belgas) de la "pastoral misionera"<sup>43</sup>.

Cuestión aparte, que no se plantea abiertamente en estas comunicaciones (salvo parcialmente en la de Basilisa González), es la creciente tensión de los propios dirigentes y militantes obreros cristianos con la jerarquía de la Iglesia a medida que iban concretando sus compromisos "temporales", más o menos abiertamente, antifranquistas. Surgiría así en los años sesenta, y a partir de la crisis de la Acción Católica española (1966-1968) en el conjunto de la Acción Católica especializada, un anticlericalismo católico en el seno de "comunidades de base" y "comunidades populares", que practican lo que llamaban "lucha de Iglesia", es decir combate por la reforma de una institución excesivamente jerarquizada y clerical, contraria al concepto "conciliar" de la Iglesia como "pueblo de Dios".

## **El diálogo cultural: ¿una intelectualidad católica?**

Por otra parte, coincidiendo con el surgimiento de esta nueva Acción Católica obrera, surgían en los años cincuenta, en el interior del catolicismo, unas primeras autocríticas del catolicismo triunfalista y exclusivo. Los comentarios y reseñas de García Escudero y de Aranguren y, sobre todo, las *Conversaciones Católicas internacionales de San Sebastián*, impulsadas por Carlos Santamaría, son expresiones de una intelectualidad católica secolar ciertamente minoritaria, casi marginal en medio de la hegemónica unanimidad católica que consagra el Concordato de 1953<sup>44</sup>, pero influyente a medio plazo.

Una comunicación, la de Mélanie López, se refiere precisamente al surgimiento y el eco que en el Gobierno y en la opinión pública francesa tiene la negociación y firma del Concordato del régimen de Franco con la Iglesia. Su valoración del Concordato confirma la importancia de éste como aval internacional del régimen y factor legitimador para salir del

<sup>43</sup> Henri Godin, *La France, pays de mission?*, Lyon, Éditions de l'Abeille, 1943; Comisión Episcopal de Apostolado Social, *Hacia una pastoral obrera eficaz, Semanas de Pastoral Social*, Barcelona, Estela, 1966.

<sup>44</sup> Feliciano Montero, "Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969", *Historia del Presente*, 5 (2005), pp. 41-68.

aislamiento internacional y que explica las concesiones que el régimen estuvo dispuesto a hacer a la Iglesia. La comparación que la propia comunicación establece entre el concordato español y un proyecto frustrado de concordato francés avalado por el gobierno socialista de Guy Mollet pone de relieve la distancia que separaba la laicidad de la República francesa de la excepcionalidad del caso español. En esta perspectiva comparada, sería interesante analizar las semejanzas y diferencias del caso español con el portugués de Salazar.

Dentro de la continuidad fundamental del periodo franquista, la investigación histórica cada vez está señalando mejor las etapas y los hitos principales. Es difícil negar, por ejemplo, la divisoria que supone el plan de estabilización de 1959 en los cambios económicos, sociales y mentales del segundo franquismo. En el tema que nos ocupa, 1956 es también un hito emblemático marcado por la estrategia y el discurso de la "reconciliación", que anticipa dos décadas el pacto de la transición. Jorge Semprún, en su novela *Veinte años y un día* mezcla muy ajustadamente su memoria personal y la ficción con el cambio estratégico del PCE en su propuesta para una salida no violenta del régimen de Franco. En esa misma fecha, la frustración de la política universitaria de Ruiz Jiménez marca también para él y algunos de sus principales colaboradores el inicio de una conversión hacia valores democráticos que desemboca, unos pocos años después, en la fundación de *Cuadernos para el Diálogo* (1963). Frente a las dos culturas, la católica y la laicista, radicalmente excluyentes antes de julio de 1936, surge, al menos momentáneamente, una intelectualidad católica, cuyo principal exponente quizá sea el filósofo Aranguren, autocrítica y promotora del diálogo con la cultura laica. En el ámbito de la Acción Católica universitaria, y la postuniversitaria de los Graduados, que presidía Enrique Miret, influyeron algunos sacerdotes liberales como el musicólogo y párroco de la Ciudad Universitaria de Madrid Federico Sopena, o el consiliario de la AC y profesor de religión en la Universidad, Miguel Benzo, autor de *Teología para universitarios*, o Jesús Aguirre, editor de Teilhard de Chardin en la editorial Taurus. Al mismo tiempo, exponentes fundamentales de la tradición laica, como Unamuno o la Institución Libre de Enseñanza, antes demonizados, iban a ser recuperados historiográficamente en diversos ámbitos académicos<sup>45</sup>. Son algunas breves referencias a un tema no abordado en las comunicaciones presentadas y apenas estudiado por los historiadores, que afecta directamente al

<sup>45</sup> Así, los homenajes a Unamuno en 1965, la investigación de María Dolores Gómez Mollada sobre la "Institución difusa", en su obra *Los Reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966, y la de Vicente Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza, 1. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962. Mención aparte merecen publicaciones de institucionistas como Antonio Jiménez Landi, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente, I. Los orígenes*, Madrid, Taurus, 1973, o los trabajos de Juan López Morillas.

núcleo de la confrontación entre catolicismo y laicismo: la separación radical de la cultura católica respecto de la laica y la ausencia o debilidad de una intelectualidad católica capaz de establecer un diálogo con la modernidad, a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurría en la Francia republicana<sup>46</sup>. Este diálogo, en el caso español, se inició antes, pero recibió impulso del contexto conciliar y postconciliar del Vaticano II, con iniciativas como el *Instituto Fe y Secularidad*, creado ya en 1968 como foro de debate abierto y plural sobre la laicidad, el hecho religioso, el diálogo cristiano-marxista<sup>47</sup>.

## 5. Segundo franquismo y tardofranquismo: anticlericalismos y luchas en el interior de la Iglesia

Durante los años sesenta –el segundo franquismo–, las autocríticas a la “cristiandad” crecieron, el modelo pastoral “misionero” de la Acción Católica especializada se difunde y generaliza, como si la Acción Católica obrera contagiara al conjunto de la Acción Católica, especialmente la juvenil. La denuncia social en nombre de la Doctrina Social de la Iglesia se convirtió en crítica política del régimen autoritario y elogio de los valores democráticos y solidarios, especialmente a partir de la recepción política de la última encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris* (1963). Al mismo tiempo, el marxismo como método de análisis de la realidad cobraba prestigio en los medios y organizaciones católicas. El descubrimiento de la exigencia del “compromiso temporal” (*Creer es comprometerse* se titulaba un libro del canónigo de Málaga Jose María González Ruiz); el liderazgo discreto o la colaboración con otros militantes y organizaciones en las movilizaciones obreras (particularmente en las huelgas de 1962) y en la constitución de Comisiones Obreras; el diálogo intelectual cristiano-marxista, promovido desde instancias como el mencionado instituto jesuítico “Fe y Secularidad”, son otros tanto hitos de ese proceso de reconversión-conversión de la militancia y la intelectualidad católica<sup>48</sup>.

Se incubaba así en la Iglesia “de base”, eminentemente seglar o laica, una nueva conciencia de Iglesia, autocrítica y crítica con la jerarquía eclesial, que abocó a la ruptura o crisis de la Acción Católica de 1966-1968<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Claire Toupin-Guyot, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

<sup>47</sup> Sobre el Instituto *Fe y Secularidad*, se puede acudir al testimonio de sus fundadores y directores, Alfonso Álvarez Bolado y José Gómez Caffarena, o el de alguno de los asiduos dialogantes como Antonio García Santesmases.

<sup>48</sup> J. M. Castells, J. Hurtado y J. M. Margenat (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée de Bruwer, 2005.

<sup>49</sup> Sobre la crisis de la Acción Católica, véase Antonio Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo*. Madrid, HOAC, 1995; Feliciano Montero, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y cri-*

Se trataba de un conflicto en el interior de la propia Iglesia, en el marco de los cambios suscitados por el Concilio Vaticano II, que podemos considerar como una forma de anticlericalismo católico de izquierdas y que acabará planteando una verdadera "lucha de Iglesia". Algunos de sus protagonistas acabarían secularizando su sacerdocio o su militancia, que se situaría fuera, o incluso en contra, de la Iglesia institucional.

En los años setenta, los últimos del franquismo, la renovación de la Iglesia conciliar alcanzó a significativos sectores del clero y de la jerarquía eclesiástica, lo que sorprendió desagradablemente a los gobernantes de un régimen que se proclamaba católico en sus Principios Fundamentales (1958) y no comprendía el "despegue" de la Iglesia institucional. Lo que había comenzado siendo un "despegue" desde abajo, en medios seculares, se convirtió en un despegue institucional de un sector significativo de la jerarquía eclesiástica, que preparaba y anticipaba el pacto constitucional de la transición<sup>50</sup>.

Esa renovación o reconversión de la Iglesia, que cristalizaría en torno al nuevo arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Enrique y Tarancón, generó a su vez una reacción católica de signo contrario como forma de resistencia a la renovación conciliar, con expresiones de un anticlericalismo católico de derechas. Aparte de la reacción en las altas esferas del régimen (Carrero Blanco, López Rodó, Fernández de la Mora), que buscan una renovación del pacto con la Iglesia (un nuevo concordato), surgió entre ciertos sectores del clero (Hermandad Sacerdotal) y del catolicismo tradicional (Blas Piñar, "Fuerza Nueva", Guerrilleros de Cristo Rey), una resistencia a la renovación conciliar, que era, sobre todo, una defensa del Estado católico confesional y una crítica abierta del "taranconismo". Romina di Carli se refiere a esta reacción como la expresión de un anticlericalismo católico de derechas o tradicional que enlaza con el integristismo. Uno de sus órganos de expresión fue el diario *El Alcázar*. De este modo, la posición oficial de la jerarquía católica española, el taranconismo, se vio contestada por dos formas antagónicas de anticlericalismo: por la izquierda, por los "cristianos por el socialismo" y las "comunidades de base" o Iglesia popular (que encontró una de sus manifestaciones en la Asamblea de Vallecas) y, por la derecha, por los tradicionalistas-integristas contrarios a la "libertad religiosa" y, en general, a las reformas del Vaticano II.

*sis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000, y el dossier documental del obispo José Guerra Campos, *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*, Madrid, 1989.

<sup>50</sup> Sobre el "despegue" de la Iglesia, Feliciano Montero, "La Iglesia y el catolicismo en el final del franquismo, 1960-1975", en Ángel Herrerin y Abdón Mateos (eds.), *La España del presente: de la dictadura a la democracia*, Madrid, Asociación de Historiadores del Presente, 2006, pp. 237-250, y el dossier sobre "El despegue de la Iglesia", *Historia del Presente*, 10 (2007).

## 6. Reproducción del conflicto entre catolicismo y laicismo a partir de los años noventa

El pacto constituyente de la "transición" se compuso de un serie de pactos parciales, uno de los cuales atañía a la tradicional "cuestión religiosa". Por parte de los partidos y movimientos de izquierda y por parte de la Iglesia institucional (taranconismo), se planteó de forma explícita evitar la reproducción del conflicto político-religioso, conscientes del desgaste que éste supuso para la Segunda República.

Ahora bien, ese pacto (una de cuyas expresiones más significativas sería la pervivencia e integración de los colegios católicos, como colegios concertados, en el nuevo sistema educativo organizado por los gobiernos socialistas), no habría sido posible sin la reconversión de la Iglesia de base (la Acción Católica especializada) y posteriormente del clero y sectores de la jerarquía en el tardofranquismo<sup>51</sup>. Así se puede explicar la aparente o real desaparición del factor anticlerical en el proceso de la transición, clave en la estabilidad del proceso y elemento distintivo fundamental en comparación con el tiempo conflictivo de la República. En esos años finales del franquismo y primeros de la transición, el único anticlericalismo parecía ser el que se manifestaba en el interior del mundo católico en forma de "lucha de Iglesia" entre la Iglesia popular, de un lado, y la Iglesia preconiliar, de otro. Sin embargo, ya en relación con algunas políticas secularizadoras de los primeros gobiernos socialistas (divorcio, aborto, educación), pero más claramente en los años noventa y primeros del siglo XXI, parece haber resurgido el viejo conflicto, la confrontación de dos culturas e identidades antagónicas, y haberse reproducido argumentos del conflicto entre catolicismo y laicismo de los primeros años del siglo XX.

Historiográficamente, resulta tan fácil como peligroso establecer una línea de continuidad entre aquella confrontación, que alcanzó su punto álgido en el tiempo de la Segunda República, y la que se manifiesta en los últimos años, por ejemplo, en relación con la pervivencia o necesaria revisión de ciertos privilegios que se le concedieron a la Iglesia católica en los Acuerdos entre Iglesia y Estado de 1979 en reconocimiento de su mayoría sociológica. Entre ambos "tiempos", los de la República y los actuales, han ocurrido cambios sociológicos, ideológicos, mentales y acontecimientos y procesos que han marcado la historia religiosa del siglo XX español. De un lado, se hallaría el proceso sociológico de secularización de las costumbres y la moralidad —ligado a los procesos de modernización y urbanización—,

<sup>51</sup> La crisis de la Acción Católica española en 1966-1968 y la celebración de la Asamblea Conjunta del clero y los obispos en 1971 son, respectivamente, los dos acontecimientos que ponen de relieve el despego de la Iglesia respecto del régimen, "desde abajo" y "desde arriba".

que crea una distancia importante entre el discurso oficial de la Iglesia y la práctica de los creyentes. Otros indicadores como las secularizaciones de clérigos y religiosos y el progresivo descenso de la práctica y la creencia religiosa confirmarían, en efecto, ese cambio sociológico<sup>52</sup>. Por otra parte, se encontraría la novedad radical que significó el Concilio Vaticano II y particularmente su declaración sobre la libertad religiosa, que actuaron como factor disolvente de componentes básicos del tradicional antagonismo entre catolicismo y laicismo. Asimismo, y por último, los partidos marxistas, tradicionalmente anticlericales, también experimentaron en el tardofranquismo una revisión importante de su relación con la religión y con las iglesias en el plano doctrinal y sobre todo en el práctico. Los casos más llamativo de ese cambio serían el liderazgo de Alfonso Carlos Comín en el Partido Comunista o el surgimiento del movimiento suprapartidista "Cristianos por el Socialismo"<sup>53</sup>. En todo caso, queda abierta para su estudio la cuestión de la reaparición, en estos últimos años –primeros del siglo XXI– del debate y conflicto entre dos culturas que parecen otra vez mostrarse recíprocamente excluyentes. Nos enfrentamos, en suma, a la recuperación política y mediática de un conflicto que se proyecta de forma presentista sobre la investigación histórica.

Como se puede apreciar, en torno al conflicto entre catolicismo y laicismo en la España del siglo XX es mucho más lo que queda por estudiar que lo investigado. A través de esta ponencia hemos intentado transmitir que lo que urge, sobre todo, es replantear el estudio del tema con nuevos enfoques y desde nuevas perspectivas: el estudio paralelo de los dos movimientos y culturas que se perciben de forma recíprocamente excluyente; el análisis concreto, desde abajo, de la confrontación; un enfoque desconfesionalizado, liberado de prejuicios de uno y otro signo, herederos del conflicto histórico; y, finalmente, la mirada al contexto comparado europeo para entender mejor la supuesta especificidad del caso español y comprender las influencias y relaciones con otros casos nacionales.

<sup>52</sup> Entre los estudios de sociología religiosa, son fundamentales los informes sobre la juventud de la Fundación Santa María. Véase Francisco Carmona, "Jóvenes y religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1939 al 2000", en Juan González Anleo y Pedro González Blasco (eds.), *Jóvenes 2000 y Religión*, Madrid, Fundación Santa María, 2004, pp. 251-335.

<sup>53</sup> Sobre A. C. Comín, véase Francisco Carmona Fernández, *Cambios en la identidad católica: la juventud de Alfonso Carlos Comín*, Madrid Libertarias, 1995. También, Alfredo Fierro y Reyes Mate, *Cristianos por el socialismo*, Estella, Verbo Divino, 1975.