

UNA TRAGEDIA DE LOS DERECHOS HUMANOS. VIOLENCIA Y RELIGIÓN*

A HUMAN RIGHTS TRAGEDY. VIOLENCE AND RELIGION

CRISTINA GARCÍA PASCUAL
Universitat de València

Fecha de recepción: 5-3-13

Fecha de aceptación: 13-3-13

Resumen: *El lugar que las religiones deben ocupar en la sociedad ha sido objeto de un constante debate público en las democracias contemporáneas. Si para algunos la religión conlleva superstición, intolerancia, y violencia y, en este sentido, debe ser proscrita o reducida al ámbito privado. Para otros las religiones fomentan la moralidad y el comportamiento ético y deben tener un lugar privilegiado en el ámbito público. Este artículo indaga en ese debate a veces calmado y otras veces extremadamente violento volviendo la mirada a los sangrientos hechos ocurridos en la España de la primera mitad del siglo XX. El análisis de nuestra historia nos ofrece claves de interpretación de nuestro presente y nos puede ayudar a proyectar soluciones de futuro.*

Abstract: *The place that religion should play in society has been the subject of constant public debate in contemporary democracies. If for some people religion involves superstition, intolerance and violence, then it should be banned or reduced to the private sphere. If however for others religion promotes morality and ethical behavior, then it should have a privileged place in the public sphere. This article explores that debate that sometimes is calm but that some other times becomes extremely violent, looking back at the bloody events that occurred in Spain in the first half of the Twentieth century. The analysis of our history gives us clues to interpret our present and it can help us to project future solutions.*

Palabras clave: memoria histórica, libertad religiosa, violencia
Keywords: historical memory, freedom of religion, violence

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto Consolider-Ingenio 2010 “El tiempo de los derechos” (CSD2008-0007) y en el proyecto Prometeo (GVPROMETEO2010-099).

1. CUANDO EL PASADO SE HACE PRESENTE

Desde los años de la llamada transición política hasta nuestros días se ha multiplicado de manera constante la producción historiográfica sobre la España del siglo XX especialmente sobre la República, la guerra civil y la represión franquista. Hitos históricos que parecen insuperables y a los que los historiados, pero también el mundo de la cultura (la literatura, el cine) y de la política, parecen condenados a volver una y otra vez. Podríamos decir que, por lo que se refiere a España, la historia contemporánea continúa fijada en el período que va desde 1931 al 1939 y en las consecuencias de esos años que se extiende desde los tiempos más oscuros del franquismo hasta la transición política. Vivimos así enredados en unos hechos que todavía hoy levantan emociones, encienden discusiones y que, en algunos foros o en determinados contextos, es mejor no introducir en la conversación.

Desde ámbitos políticos, reflejando un sentir no siempre minoritario en nuestro país, se nos invita a menudo a superar el pasado, a ocuparnos de problemas más actuales y no emplear nuestras energías en tiempos de crisis en discusiones que no pueden aportar, se dice, nada bueno a la convivencia. Para avanzar, para mantener la paz social, necesitamos el olvido. Los ancianos todavía hoy implicados en esos hechos deberían abandonar así sus deseos de justicia o de reparación y los jóvenes ¿qué tienen que ver con esas historias? ¿qué responsabilidad podrían tener sobre unos hechos que ocurrieron cuando todavía no habían nacido? La historia es para los historiadores.

Sin embargo estos llamamientos a mirar hacia delante, al olvido, a una reconciliación asentada sobre la impunidad o una paz social basada en el silencio se tropiezan, una y otra vez, con serios obstáculos. Las víctimas y sus familiares reclaman reconocimiento y la mayoría de los españoles (jóvenes o no) no parece mostrar indiferencia hacia esos hechos. Aunque no los protagonizaran, ni los sufrieran, parecen unidos a los mismos a través de miles de micro historias escuchadas o calladas, a través del modo en el que colectivamente nos explicamos nuestro pasado a nosotros mismos.

Como en todos los procesos de masivas violaciones de derechos humanos existe una responsabilidad colectiva que trasciende a los meros protagonistas de esos hechos. Las palabras de J. Habermas pensadas para Alemania bien pueden aplicarse a nuestro país: “También los nacidos después de esos hechos –dice Habermas– han crecido en una forma de vida en la que aquello fue posible... Nuestra forma de vida está vinculada con la forma de vida de nuestros padres y abuelos a través de una trama casi inextricable de transmisiones fa-

miliares, locales, políticas y también intelectuales, es decir, a través de un medio histórico que es el que nos ha hecho ser lo que somos y quienes somos”¹.

Se trata, entonces, de nuestra identidad colectiva pasada, presente y futura. Algo que no se puede negar fácilmente y que explica nuestra conexión con hechos que muchos de nosotros no hemos vivido ni protagonizado y que sin embargo tienen presencia sentimental y capacidad para desatar pasiones todavía en nuestra sociedad. Conversar o debatir sobre la guerra civil no se parece en nada a conversar o debatir sobre la Segunda Guerra Mundial o, para no salirnos de nuestro país, sobre la guerra de Cuba o sobre el desastre de Annual.

Nuestro pasado respecto a algunos hechos parece presente. Así la historia no se deja capturar en foros estrictamente académicos, y tampoco se deja someter en una sociedad democrática a los dictados de conveniencia política, sale a la calle y se hace a través de un mar de sentimientos y emociones, discusión política, jurídica y social. Nuestro pasado revive en muchos de los debates que ocupan la agenda política de las últimas décadas. También ahora en tiempos de crisis el debilitamiento (o el desprestigio) de las instituciones del Estado nos recuerda angustiosamente a la primera mitad de nuestro siglo XX. La actual relación entre la Iglesia y el Estado sería inexplicable en nuestro país si no tenemos bien presente la posición de esa misma Iglesia durante la guerra y el franquismo. El llamado conflicto vasco, por poner un ejemplo más, y sus vías de solución, evidencia el fracaso de la política española a la hora de hacer cuentas con ese pasado criminal más remoto ligado a la guerra y al franquismo. Avanzar pues como sociedad no parece posible con los ojos vendados; es preciso mirar hacia delante pero saber de dónde procedemos, conocer bien nuestro pasado y tener esa lectura colectiva de nuestra historia que permita afrontar los retos del presente.

Si nos remitimos a los hechos seguramente todavía quedan muchas cosas por descubrir y es trabajo de los historiadores, abundar en esa dirección. Sin embargo, y por lo que respecta a una reflexión construida desde la filosofía moral, política o del derecho, podríamos decir que lo ocurrido en España (y el debate posterior respecto a cómo debemos repararlo o simplemente recordarlo) no es sustancialmente distinto a lo ocurrido en tantos otros países y que, en este sentido, ya tenemos suficientes datos sobre la mesa². Nuestro

¹ J. HABERMAS, “Del uso público de la historia. La quiebra de la visión oficial de la República Federal de Alemania”, *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 24, 2007, p. 79.

² Datos para extraer conclusiones y ofrecer fundamentos para tomar iniciativas políticas o jurídicas otra cosa diferente es que los queramos conocer a fondo, que estemos dispues-

pasado no está escondido, ni censurado, no se encuentra recogido en estancias secretas de bibliotecas, ni es sólo accesible a los estudiosos más o menos preparados sino que está al alcance de la mano, en cualquier librería, en la memoria de los ancianos, en la forma en que vivimos y reaccionamos ante determinadas noticias, en cualquier biblioteca, en la literatura, en los medios de comunicación, asequible y configurando para bien o para mal nuestro ADN colectivo.

Como en un ensayo de lo que iba acontecer en Europa en la España de los años treinta podemos identificar algo de eso que los filósofos han llamado mal absoluto o mal radical violaciones masivas de derechos humanos, “ofensas contra la dignidad humana tan extendidas, persistentes y organizadas que el sentido moral normal resulta inapropiado”³. La expresión holocausto español utilizada como título en el último libro del hispanista Paul Preston expresa la magnitud de la tragedia: “200.000 hombres y mujeres fueron asesinados lejos del frente, ejecutados extrajudicialmente o tras precarios procesos legales...300.000 hombres perdieron la vida en los frentes de batalla. Un número desconocido de hombres, mujeres y niños fueron víctimas de los bombardeos y los éxodos que siguieron a la ocupación del territorio por parte de las fuerzas militares de Franco. En el conjunto de España, tras la victoria definitiva de los rebeldes a finales de marzo de 1939, alrededor de 20.000 republicanos fueron ejecutados. Muchos más murieron de hambre y enfermedades en las prisiones o campos de concentración donde se hacían en condiciones infrahumanas. Otros sucumbieron a las condiciones esclavistas de los batallones de trabajo. A más de medio millón de refugiados no les quedó otra salida que el exilio y muchos perecieron en los campos de internamiento franceses. Varios miles acabaron en los campos de exterminio nazi”⁴.

tos a reflexionar y actuar respecto a los mismos o que los podamos soportar. Por otra parte como sostiene José Ignacio Lacasta “*Los problemas del estudio histórico del pasado son una cosa y la fijación de la memoria colectiva de una sociedad otra, aunque se superpongan...la memoria requiere una operación de selección individual y colectiva, de la que son particularmente responsables los poderes públicos y su propaganda audiovisual*” J.I. LACASTA, “La idea de la responsabilidad en la actual cultura constitucional española”, *Derechos y Libertades*, núm. 10, 2011, p. 145.

³ Vid. C. NINO, *Radical evil on trial*, Yale University, New Haven, 1996, p. vii. Existe traducción española de Martín F. Böhmer, *Juicio al mal absoluto*, Barcelona, Ariel, 2006.

⁴ P. PRESTON, *El Holocausto español. Odio y exterminio en la guerra civil y después*, Debate, Madrid, 2011. Donde el autor repasa los años sucesivos al levantamiento militar del 18 de julio, la guerra civil y la represión posterior. Como el propio Preston cuenta en numerosas entrevistas cuando buscó un título para éste su último libro no encontró ninguna palabra

Pero la utilización del término holocausto no expresa sólo la escandalosa cifra de víctimas. Holocausto significa también que lo que ocurrió en España, a pesar de las señas de identidad que marcan nuestra propia historia de violencia (destacadamente la extraña relación entre violencia y religión, en la que me centraré más adelante), a fin de cuentas está íntimamente ligado al horror que caracterizó la primera mitad del siglo XX en Europa.

Y así del mismo modo que los campos de exterminio nazis, las purgas estalinistas o los más cercanos crímenes de la guerra de los Balcanes los crímenes de la guerra civil y los crímenes del franquismo no dejan de interpellarnos moralmente, a la vez que cuestionan algunas de nuestras más asentadas categorías jurídicas y políticas.

A la hora de enfrentar esos hechos vemos que se repiten en otras sociedades posiciones y discursos que hemos visto y escuchado en nuestro país. También en Alemania o en los países de la antigua Yugoslavia hacen cuentas con el pasado que se presenta, a veces, como un reto y, a menudo, como una obsesión. En algunas sociedades democráticas se propician procesos de auto-compresión ético-política del propio pasado y se reclaman responsabilidades individuales y colectivas. Pero a la vez, como en España, también, en algunos de estos países con mayor o menor éxito se levantan voces que invitan a no remover el pasado, que ven cualquier exigencia de responsabilidad jurídica como una venganza y, sobre todo, como una posibilidad de reactivación de la violencia. Al final, como todos sabemos, en muchas de estas sociedades dañadas por procesos de violencia colectiva, el ideal del olvido como la mejor manera de superar el pasado constituye una gran tentación. Extrañamente podemos afirmar que la capacidad de respuesta ante masivas violaciones de derechos humanos en Europa y fuera ella parece descender a medida que aumenta su gravedad y que finalmente la historia de matanzas indiscriminadas, exterminios, genocidios es la historia de la desmemoria política y de la impunidad jurídica.

En este marco la guerra civil española y los crímenes del franquismo, al igual que otras matanzas o conflictos bélicos, han dejado tal rastro de dolor y violencia que volver sobre el mismo a veces nos resulta insoportable. No hacer nada, negar la memoria, la tutela judicial o la acción política, no responder a esa violencia inusitada, sin embargo, sería tanto como sucum-

que diera cuenta mejor de la magnitud del sufrimiento y horror vivido en España en los años treinta que la palabra holocausto (Entrevista a Paul Preston "La España nazificada", *Le Monde diplomatique*, marzo, 2012, p. 3).

bir a la misma. Revertir la situación o negarnos a la inacción es un proceso costoso, una empresa pluridisciplinar donde se aúnan distintos niveles de responsabilidad y de reelaboración del pasado⁵. Niveles todos ellos que no se excluyen entre sí sino que se implican y se complementan.

El primer nivel de responsabilidad, sin duda, se centra en el ámbito estrictamente individual y aquí sí que tenemos que hacer referencia necesariamente a los protagonistas, a las víctimas directas y a los verdugos. Este es el ámbito de la culpa en sentido moral y también el de la responsabilidad en sentido jurídico que, como bien entendió Hannah Arendt,⁶ sólo puede ser individual. Poco o nada se ha hecho en España al respecto. Nadie ha sido sometido ante la justicia por los crímenes cometidos durante el franquismo o durante la guerra civil por los que apoyaron al levantamiento. Una realidad de impunidad que difícilmente puede afrontarse en foros internacionales sin un sentimiento de vergüenza y de desazón. Pero sobre todo una oportunidad perdida de hacer hablar al derecho tras un conflicto bélico⁷. Si la guerra y sus consecuencias no se someten a las reglas del derecho, en parte, vivimos aceptando aunque sea como mal menor las reglas de lo que se impuso por la fuerza y en contra de la legalidad.

No obstante, aunque se hubiera intentado o se hubiera realizado algún proceso dirigido a responsabilizar a los individuos de sus acciones, bien podríamos decir que no sería suficiente. Quedarnos en lo individual sería tener una visión deformada de los hechos. No parece posible explicar las muertes de miles de personas acudiendo a los perfiles individuales de sus verdugos cuando estos también se cuentan por miles⁸. Necesariamente la sociedad

⁵ Cfr. J. HABERMAS, "La revisión del pasado. Del nazismo a la República Democrática Alemana", *Claves de razón práctica*, núm. 33, pp. 2-8.

⁶ Hannah Arendt afirma que donde todos son culpables nadie lo es y si bien la responsabilidad puede ser colectiva la culpa (o la responsabilidad jurídica) es sólo individual. H. ARENDT, *Responsability and Judgment*, New York, Schocken books, 2003, p. 28.

⁷ La imposibilidad de exigir responsabilidades individuales, reforzada por la Ley de Memoria Histórica, hace que cuando hoy se habla de genocidio o de delitos contra la humanidad en relación al franquismo no se haga ya con el fin de pedir responsabilidades concretas sino, como bien dice José Ignacio Lacasta, "para que tomemos conciencia de la dimensión de lo actuado no en la guerra sino durante todo el régimen de Franco" (J. I. LACASTA, cit., p. 143).

⁸ Así Julián Casanova describe la extensión de la responsabilidad en los crímenes en la zona donde triunfó el levantamiento: "una escabechina como la de aquellos meses de 1936 necesitaba una red de implicados mucho más extensa. Personas que detestaban a sus vecinos y los delataban ante la autoridad. Fanáticos falangistas o carlistas que añadieron a su fervor religioso la tarea de aniqui-

como un todo tiene que ser llamada a examen. Y aquí es donde queda un trabajo posible y necesario por hacer siendo la persecución jurídica de la responsabilidad individual una tarea ya prácticamente irrealizable. De lo individual debemos pasar pues a lo colectivo. La responsabilidad por lo actuado y el derecho a la reparación del daño sufrido (en el caso en que se hubiera realizado) no se puede alcanzar si no se emprende también un esfuerzo de reflexión, de autointerpretación y autocomprensión ético-política de la sociedad en la que tal orgía de violencia colectiva fue posible⁹.

Dentro de ese esfuerzo de autocomprensión del pasado, de reflexión sobre nuestra historia, de asunción de responsabilidades colectivas, sin menoscabo de la culpa individual y de la responsabilidad jurídica, pueden incluirse las consideraciones que haré a continuación.

2. ENTRE EL ESPÍRITU DE WEIMAR Y LA REVOLUCIÓN SOCIAL

Unos de los elementos que particulariza el “holocausto español” es sin duda el elemento religioso. Si, como he dicho, lo que ocurre en la España de los años treinta y cuarenta está inextricablemente unido a lo que ocurre en Europa, el factor religioso particulariza de alguna manera nuestra historia. Ahora, que tanto se habla de la violencia en relación al fundamentalismo religioso de corte musulmán, (una violencia que supuestamente vendría de fuera de nuestra cultura), puede resultar esclarecedor pensar en nuestra historia como forma de obtener mejores claves de comprensión de una relación (entre violencia y religión) que en un principio, sobre todo si entendemos la religión como una fe personal, debería ser imposible.

Muchas de las sangrientas tensiones sociales y políticas que estallaron en la guerra civil pueden leerse como el fruto de una lucha entre la Iglesia y las fuerzas políticas del momento por el dominio del espacio público¹⁰. Sabemos

*lar a socialistas de todo tipo. Y hombres de orden, de lo mejor de la sociedad, que habían sido diputados de la CEDA, de los partidos de la extrema derecha o del Partido Radical, alcaldes y concejales de muchas ciudades y pueblos...” (J. CASANOVA, “«Limpiar España de elementos indeseables»: la violencia al servicio del orden” en *Víctimas de la guerra civil*, Santos Juliá (coord.), Temas de Hoy, Madrid, 1999, p. 110).*

⁹ Se trata de recuperar o reconstruir una memoria colectiva que como José Ignacio Lacasta dirá “consiste en saber el precio carísimo que han tenido las libertades democráticas en España para fomentar la responsabilidad de los poderes públicos en su obligación de no olvidar lo acontecido; lo que debería ser el antecedente cultural inmediato de la Constitución” (J.I. LACASTA, cit., p. 148).

¹⁰ Sobre la diversidad de credos y culturas que se disputan el espacio público en nuestros días puede verse el interesante artículo de M.J. AÑON ROIG, “Diversidad cultural y

que la presencia institucional de la Iglesia durante siglos en España había marcado la imagen de pueblos y ciudades y que, durante los primeros años de la II República, esa presencia evidente a los ojos de cualquier observador no demasiado atento se verá seriamente amenazada. El proceso de secularización de la cultura española liderado por movimientos políticos pretenderá expulsar a la religión del espacio público y reducirla a la práctica privada¹¹.

Concurren así dos proyectos de sociedad incompatibles entre sí o dos visiones diferentes del lugar que debe ocupar el hecho religioso en la vida de la comunidad. De un lado, un modelo inmovilista donde la Iglesia católica, valedora del mantenimiento del orden social tradicional, se enroca en la defensa de sus privilegios jurídicos y en su posición de control de muchos ámbitos de la vida comunitaria¹². De otro, los ideales de la construcción de una república laica (o, más aún, laicista o anticlerical). Clericalismo y anticlericalismo se enfrentan, y ambos se muestran como tradiciones fuertemente enraizadas en nuestra cultura¹³.

Ya en las últimas décadas del siglo XIX sectores republicanos progresistas defendían la necesidad de regenerar España a través de su secularización. Tras la derrota del año 1898 se produce una expansión de las tesis anticlericales que identificaban a “la Iglesia en general, y a las órdenes religiosas en particular con los causantes de la decadencia de España”¹⁴. Para muchos partidarios de la II República la defensa de la nación exigirá neutralizar la presencia religiosa en la vida pública siguiendo el modelo idealizado del sistema político francés.

Ciertamente la Iglesia española no va convivir bien con los ideales de secularización, con el liberalismo o con las crecientes reivindicaciones de los movimientos obreros. A principios del siglo XX ya ha recuperado gran parte de su riqueza económica, en un tiempo amenazada por las desamor-

espacio público: respuestas en clave de igualdad” en *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*. M.J. Añón y A. Solanes (eds.), Valencia, Tirant Lo Blanch, 2011, pp. 83-126.

¹¹ S. JULIÁ, “Pueblo republicano, nación católica”, *Claves de razón práctica*, núm. 161, p. 28.

¹² Un Estado confesional donde la religión pueda permanecer como un poder fáctico con capacidad de determinar o condicionar la vida de los ciudadanos.

¹³ Un clásico sobre el tema es el libro J. CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980.

¹⁴ P. SALOMÓN CHELIZ, “El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1989-1936)”, *Religión, etnia y nación. Hispania Sacra*, núm. 54, 2002, p. 489.

tizaciones, y mantiene una enorme influencia sobre ámbitos de la vida de la comunidad como la educación, la cultura, los hospitales o los cementerios. Una influencia que la jerarquía eclesiástica pretenderá extender también al ámbito político.

Cabe señalar que el anticlericalismo de las primeras décadas del siglo pasado no es sólo la reacción ante una Iglesia, la española, fuertemente conservadora y potencial peligro de involución en el proyecto de renovación de las estructuras y de los valores sociales del republicanismo. No será, por decirlo así, un movimiento solamente coyuntural sino, también, y con independencia de las características de la Iglesia española, una corriente de pensamiento que valora el hecho religioso, no sólo la fe católica, como algo negativo en sí mismo. Para los anticlericales la religión constituye un obstáculo en la construcción de una república que requiere ciudadanos autónomos y no súbditos y que, por tanto, entiende la educación laica como el mejor instrumento de emancipación de las clases populares. Frente a una España de analfabetos se va a considerar un deber patriótico la expansión de la cultura y de la razón y en consecuencia la desaparición de la sinrazón que, se sostiene, está ínsita en el fenómeno religioso.

Muchos prohombres de la izquierda republicana asumirán los principios del anticlericalismo: la religión frente a la cultura es un amasijo de supersticiones, un atavismo que debe ser superado por las luces y la educación religiosa la forma en que se expanden esas supersticiones y se perpetúa el poder de la Iglesia. La voluntad de erradicar la religión será evidente en los discursos públicos de algunos líderes políticos y se materializará en violencia contra los símbolos religiosos¹⁵ y también contra las personas que se extenderá por la zona republicana una vez estallada la guerra civil.

En el orden jurídico normativo que producirá la República se refleja vivamente esta posición. Si no cabe duda que la Constitución del 1931 es una constitución de su tiempo, algunos artículos reflejan ese anticlericalismo que nos retrotrae a procesos revolucionarios más antiguos. Un somero análisis del debate constituyente y del resultado del mismo, la Constitución de 1931, nos ofrece una imagen bastante fiel de las ideas que prevalecen entre los republicanos y muestra las claves para entender la posición de la Iglesia en los conflictos venideros.

¹⁵ Paul Preston recoge las palabras del dirigente del POUM Andrés Nin cuando en un mitin en agosto de 1936 en Barcelona aseguró “que la clase trabajadora “había resuelto el problema de la Iglesia por el procedimiento de no dejar una en pie” (P. PRESTON, cit., p. 308).

2.1. Sin duda el constitucionalismo de las fuerzas políticas en los años treinta estaba en consonancia con las principales tesis del derecho público europeo. El debate constitucional en España había reflejado fielmente el debate constitucional que se producirá en algunos países europeos durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Como en Europa se desarrolla en España un tipo de reflexión particular y en cierta medida novedosa en la que como se ha dicho hay “algo de búsqueda de fundamentación de un nuevo Estado democrático y algo del momento fundacional del Estado constitucional en 1789”¹⁶.

En el texto de 1931 se encuentra eso que ha sido llamado el espíritu de Weimar un optimismo que permite creer que un nuevo contrato social es posible¹⁷ y que a través del derecho se puede producir una revolución verdaderamente burguesa, ilustrada y ampliamente secularizadora. Una revolución que parece que nunca antes se había producido en nuestro país, como si el siglo XIX hubiese pasado para los españoles sin traer una pizca de progreso o bienestar social, un siglo perdido frente al cual el siglo XX traía enormes deseos de cambio o, por así decirlo, fiebre revolucionaria.

El pacto constitucional será la piedra angular sobre la que construir esa nueva sociedad donde los derechos no sólo civiles, sino ahora también sociales, quedan garantizados por la Constitución. El legislador se pone así al servicio del progreso social y el derecho que produce constituye el arma apropiada para derribar las estructuras del Antiguo Régimen.

En el Estado que surge del nuevo pacto constitucional cualquier problemática política se deberá convertir en problemática jurídica, cualquier cuestión política se deberá resolver a través de la mejor técnica jurídica¹⁸. Es el ideal del Estado de Derecho, que defendió entre otros Hans Kelsen frente a Carl Schmitt, donde el momento político se disuelve o somete al criterio del derecho o, dicho de otra manera, la voluntad política solo se puede expresar, y racionalizar, dentro de los cauces de la legalidad. El derecho precede y legitima la acción del político mientras que los conflictos entre las distintas fuerzas representadas en el Parlamento se tornan así en debate jurídico o

¹⁶ J. CORCUERA ATIENZA, “La constitución española de 1931 en la historia constitucional comparada” en *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho publico e historia constitucional*, núm. 2, 2000, pp. 630 y ss.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C. DE CABO, *Teoría histórica del estado y del derecho constitucional*, vol. II, PPU, Madrid, pp. 299.

en problemas constitucionales. Sin duda es, como se ha dicho, el mundo de Weimar, ese “microcosmos cultural del derecho Constitucional Occidental Europeo que todavía nos inspira”¹⁹.

Dentro del marco normativo de Weimar,²⁰ la Constitución de 1931 pretende (como la constitución del 1978) otorgar estabilidad al sistema político y garantizar a la vez los derechos fundamentales de los ciudadanos; para ello articula en primer lugar un procedimiento de reforma rígido y en segundo lugar el Tribunal de Garantías Constitucionales²¹. Pero, ¿qué ocurre con la libertad religiosa? y ¿qué lugar se reserva a la religión en una constitución propia de su tiempo?

Como la Constitución de Weimar²² también la Constitución republicana parte de la declaración de que “El Estado ... no tiene religión oficial” (art. 3). Cabe destacar la novedad que supone un artículo de este tenor en la historia de España donde todas las constituciones, incluida obviamente la inmediatamente anterior de 1876, habían proclamado una y otra vez que la religión católica

¹⁹ J. CORCUERA ATIENZA, cit., pp. 630. Herederos de esa cultura todavía hoy podemos observar como la discusiones políticas en el Estado de Derecho se convierten fácilmente en cuestiones jurídicas y constitucionales.

²⁰ Los constitucionalistas españoles se habían formado en la doctrina jurídica alemana. Buena parte de ellos estudió en Alemania y eran buenos conocedores de las teorías y debates que se mantenían en ese país. Entre los ejemplos que F. Tomas y Valiente cita cabe destacar las estancias en Alemania de doctorandos y profesores españoles, becados por la Junta de Ampliación de Estudios como Francisco Ayala, García Pelayo, Francisco Javier Conde, Recaséns Siches, Luis Tobío... También las traducciones de la *Teoría General del Estado* de Jellinek por Fernando de los Ríos o la de la *Teoría de la Constitución* de Carl Schmitt por Francisco Ayala. (F. TOMÁS Y VALIENTE, “El ‘Estado integral’: nacimiento y virtualidad de una fórmula poco estudiada” en *La II República española. El primer bienio*. J.L. García Delgado (ed.), Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 388 y ss).

²¹ Se deja sentir la influencia de la teorías de Hans Kelsen reflejadas en la Constitución austriaca de 1920. Influencia que se manifiesta especialmente cuando se regula las relaciones internacionales. En este ámbito la Constitución republicana establece la primacía del Derecho Internacional (Art.7: *El Estado español acatará las normas universales del Derecho internacional, incorporándolas a su derecho positivo*) y más aún se renuncia al guerra como máxima expresión de la soberanía del Estado (Art.8: *España renuncia a la guerra como instrumento de política nacional*).

²² La Constitución de Weimar dedica a la religión un capítulo del título *Derechos y deberes fundamentales del ciudadano alemán*, (arts. 135 a 141) donde se reconoce la libertad conciencia y religiosa se afirma que no existe religión de Estado y se garantiza a las organizaciones religiosas la propiedad y demás derechos que necesiten para el cumplimiento de los fines de culto, enseñanza y beneficencia.

era la religión del Estado²³. Para los constituyentes de la segunda República España debe ser, por primera vez en la historia, un Estado laico donde la religión no pueda ser fundamento de privilegio jurídico alguno (art. 25). También de acuerdo con Weimar se va a garantizar “la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión” (art. 27). Donde la Constitución de 1931 se separa de las tesis constitucionales más prestigiosas del momento es en el famoso artículo 26 donde se regula con cierto detalle la posición de las asociaciones religiosas, y se hace con elementos, como se ha dicho, “más cercanos a la, en este aspecto, extrema Constitución de México que al equilibrio con que se tratan estas cuestiones en Weimar”²⁴. El artículo 26 prohíbe a las administraciones públicas mantener, favorecer o auxiliar económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas; disuelve la Compañía de Jesús, nacionalizando sus bienes, así como aquellas otras órdenes que, “por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado”; declara a todas las órdenes religiosas incapaces para adquirir o conservar más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos, y les prohíbe “ejercer la industria, el comercio o la enseñanza”. Las órdenes religiosas están sometidas a todas las leyes tributarias del país, han de rendir cuenta anualmente al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación, y sus bienes podrán ser nacionalizados²⁵.

Como nos recuerda el historiador Hilari Raguer la disolución de la Compañía de Jesús fue una concesión del gobierno republicano a las fuerzas mayoritarias en el Parlamento (socialistas y radicales), que obligaron a cambiar el sentido de la ponencia acordada en términos de laicidad del Estado entre los elementos más moderados de la República y de la Iglesia. Cuando la ponencia llegó al Parlamento la discusión, sin embargo, se exacerbó y se llegó a proponer la disolución de todas las órdenes religiosas y la naciona-

²³ La excepcionalidad de ese artículo también se evidencia si tenemos en cuenta el derecho que se implantará tras el fin de la guerra civil en la Ley de Principios del Movimiento Nacional, vigente hasta 1976, cuyo artículo 2 decía así: “La nación española considera como timbre de honor el acatamiento de la ley de Dios, según la doctrina de la Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”.

²⁴ J. CORCUERA ATIENZA, cit., pp. 638.

²⁵ Una de las primeras consecuencias que trajeron estas medidas fue la Carta episcopal, del 25 de mayo de 1933, en la que se condenan “todas las injerencias y restricciones con que esta ley de agresiva excepción pone a la Iglesia bajo el dominio del poder civil”. Además, Pío XI, en su encíclica *Dilectísima Nobis*, del 3 de junio, condenaba el “espíritu abiertamente anticristiano” de la República española.

lización de todos sus bienes. La redacción del art. 26 constituiría para Raguer el esfuerzo de Azaña por moderar esas posiciones más extremas.²⁶

Sea como fuere lo bien cierto es que ese artículo, “sirvió para deslegitimar a la República ante muy significativos sectores de la opinión católica que, desde el mismo proceso constituyente, impulsaron la demanda de un proceso de reforma constitucional, contribuyendo a minar la estabilidad del régimen”²⁷. El tratamiento que el texto constitucional dará a los derechos de libertad en materia de religión será uno de los puntos de apoyo (junto con el tratamiento de la propiedad) que contribuirá al descrédito del texto constitucional, y será justamente esa cuestión la que, como dice Tomás y Valiente, determinará “si no el fracaso de la República, sí el aumento de sus dificultades”²⁸.

Tal vez sea también este artículo el causante del desprecio con que muchos intelectuales republicanos valoraron el texto constitucional y que no se explica desde un análisis estrictamente jurídico.

2.2. Como unidad normativa creo que la valoración de la Constitución republicana no puede ser más que positiva. Con sus defectos, cabe destacar que el texto fundamental del 1931 es similar a los textos constitucionales europeos actuales y, sin duda, el más cercano a la Constitución del 1978 que podemos encontrar en nuestra historia. Por otra parte, como he reiterado, responde a los parámetros de las mejores constituciones de la época. Y refleja, como dice Santos Juliá, el afán de la sociedad española por construir un auténtico Estado de Derecho, inaugurar una nueva democracia en Europa y la primera en nuestra historia “justo en el momento en que tantos países europeos se abre un proceso de fascinación progresiva por el ejecutivo fuerte en manos de militares o por los partidos militarizados”.²⁹ Así que desde la perspectiva actual parecen incomprensibles, inadecuados y faltos de perspectiva, cuando no de cultura jurídica, los juicios negativos expresados por tantos intelectuales y políticos españoles de la época. Desde Alcalá Zamora quien en su obra *Los defectos de la Constitución de 1931*³⁰ analizaba las defi-

²⁶ H. RAGUER, “España ha dejado de ser católica”, *El País*, jueves 21 de abril 2011, p. 25.

²⁷ J. CORCUERA ATIENZA, cit., pp. 638.

²⁸ F. TOMAS Y VALIENTE, “Estado e Iglesia, 1808-1978” en *Constitución. Escritos de introducción histórica*, Madrid, 1996 en *Obras Completas*, III p. 2575.

²⁹ S. JULIÁ, cit. p. 25.

³⁰ N. ALCALA ZAMORA, *Los defectos de la Constitución de 1931 y tres años de experiencia constitucional*, Civitas, Madrid, 1981.

ciencias de ese texto, hasta José Ortega y Gasset cuando escribió su conocida valoración del texto del 1931 “constitución lamentable, sin pies ni cabeza, ni el resto de materia orgánica que suele haber entre pies y cabeza”³¹, o la baja consideración que de la misma también tendrá Miguel de Unamuno³².

Creo más bien que considerada globalmente y desde la perspectiva que nos da el paso de tiempo la Constitución de 1931 ocupa un lugar preferente en nuestra historia constitucional, en la que podríamos decir que sólo existen tres constituciones que merezcan ese nombre: las Constituciones de 1812, de 1978 y de 1931.

Seguramente en las opiniones de los intelectuales también esté presente la cuestión religiosa (sin duda central para Alcalá Zamora) que tendrá la fuerza suficiente para manchar en su totalidad el prestigio del texto constitucional y permitirá presentarlo como una norma de ruptura con la tradición y de multiplicación del conflicto social antes que como la base de un nuevo Estado democrático. No parecía tener importancia que el nuevo texto fundamental incidiera en la justicia social, en la igualdad o en la extensión de la educación en una España de analfabetos para muchos será el símbolo de todo lo malo que podían traer los nuevos tiempo. El sacerdote y pensador Carles Cardó desde su exilio en Francia, definía la constitución como una “grosiera antología” de todas las disposiciones antirreligiosas en las Constituciones del mundo: laicismo en la enseñanza, divorcio, matrimonio civil, prohibición a las congregaciones religiosas de ejercer la enseñanza, disolución de la Compañía de Jesús por el sólo hecho de añadir a los tres votos canónicos un voto que sitúa a sus miembros bajo un poder extranjero, supresión gradual del presupuesto de culto...³³

³¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Luz*, Madrid, 16 de julio 1932 en S. PAYNE, *La primera democracia española: la Segunda Republica, 1931-1936*, trad. cast. de L. Romano Haces, Barcelona, Paidós, 1995, p. 84.

³² Miguel de Unamuno opinaba así: “Constitución urdida, no por choque y entrecruce de doctrinas diversas, sino por intereses de partidos, o mejor de clientelas políticas sometidas a una disciplina... Así se forja, claro no más que en el papel, un Código de compromiso henchido, no ya de contradicciones íntimas (...), sino de ambigüedades huera de verdadero contenido. Así se llega al camelo”. (M. UNAMUNO, *La Voz*, 24 de octubre 1931).

³³ C. CARDÓ, *Les dues tradicions. Historia Espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977, p. 163. Las palabras de Cardó muestran como a pesar de su conocido posicionamiento crítico contra la jerarquía eclesial española también él, al valorar la Constitución del 1936, pondrá la cuestión religiosa por encima de otros aspectos como la justicia social o la expansión de la educación, aspectos, que deberían tener importancia también desde una perspectiva cristiana. En sentido similar en el debate de texto constitucional en el parlamento apenas se prestó aten-

Ciertamente ahora no podemos considerar que la separación entre la Iglesia y el Estado, el matrimonio civil o el divorcio, el fin del monopolio religioso en el ámbito de la educación o la limitación de las ayudas estatales al clero, (aunque pudieran suponer un importante revés económico) sean medidas antirreligiosas más bien se entienden como conquistas de cualquier Estado de Derecho obviamente laico que se repiten en todas las Constituciones de nuestro ámbito cultural y son consecuencias lógicas de cualquier proyecto de secularización de un Estado. Donde sí se puede decir que la Constitución de 1931 da un paso más allá de los modelos de constituciones democráticas contemporáneas es en lo que se refiere a la prohibición de impartir enseñanza a las órdenes religiosas y en la disolución de la Compañía de Jesús; ambas medidas pueden interpretarse como un ataque a las libertades básicas y, en cualquier caso, no parecen estar en sintonía con los principios de una constitución liberal³⁴.

El famoso artículo 26 contradice el espíritu general de la Constitución. Nos habla de una realidad en la que España se diferencia del resto de los países de Europa de su tiempo. Y da inicio a una batalla por la secularización que recuerda más a la Revolución 1789 que a las luchas ideológicas propias del siglo XX. Como Paul Preston dirá se trata de una disposición normativa que fue “en el mejor de los casos incauta o ingenua y en el peor, irresponsable... Se hacía pagar a la Iglesia el precio por su alianza con los ricos y los poderosos, con la monarquía y la dictadura³⁵”.

3. CLERICALISMO, LAICIDAD Y LAICISMO

A la Constitución de 1931, y en lo que se refiere a la llamada cuestión religiosa, le sucederán a lo largo del bienio republicano-socialista (1931-1933) un paquete de leyes secularizadoras algunas de las cuales podemos calificar sin lugar a dudas como anticlericales mientras que otras sólo responden a los parámetros de cualquier Estado laico. Entre las primeras podríamos destacar el decreto de disolución de la Compañía de Jesús (24 de enero de 1932), el decreto de secularización de los cementerios (30 de enero de 1932), y la Ley de

ción al contenido del derecho a la educación, ni a los detalles de sus garantías aspectos que se aprueban sin mayores problemas mientras la polémica social y política parece concentrarse sobre el carácter laico o religioso de la educación. Vid. J. CORCUERA ATIENZA, cit., pp. 241.

³⁴ P. PRESTON, cit., p. 46-47.

³⁵ *Ibidem*.

confesiones y congregaciones Religiosas (2 de junio de 1933). Entre las segundas, la aprobación del matrimonio civil o la Ley de divorcio (2 de febrero de 1932). Estas normas van dirigidas a recortar drásticamente la presencia de la Iglesia en el espacio público, a recluirla en el espacio privado o a dejarla reducida, como dice Paul Preston, “a una asociación de voluntarios financiada por quienes quisieran contribuir libremente”³⁶. La Iglesia española aliada histórica de la oligarquía y freno de ese impulso modernizador vivo en la sociedad de principios de siglo se sentirá amenazada por una serie de normas laicas inéditas en nuestro país. Amparados en ellas, en algunos pueblos los alcaldes imponen tasas por tocar las campanas o incluso multas por llevar crucifijos.

La batalla por limitar el poder de la Iglesia tiene dos frentes. Uno, como he dicho, el que se desarrolla por la educación³⁷ y que explica la promoción que hará la República de la cultura. Otro, la prohibición de las órdenes religiosas que responde a una idea general de que estas están directamente vinculadas con la decadencia de España o de que sus intereses estaban en contradicción con los intereses nacionales. El a menudo exaltado patriotismo de los republicanos les hacía sospechar de la lealtad de los miembros de las órdenes religiosas a su patria, pensaban que siendo órdenes independientes no estaban sujetas al obispo de la diócesis donde se localizaban sino obedecían a un superior bajo la voluntad directa del Papa. “Las órdenes religiosas se convertían así a los ojos de los republicanos en representantes oficiosos de un poder extranjero, pues su jefe máximo era el mandatario de otro Estado, El Vaticano”³⁸.

Las órdenes religiosas despiertan en su contra un sentimiento nacionalista y republicano que reacciona también frente al creciente número de frailes en España (procedentes de Cuba, Filipinas y Francia) y frente a la dificultad de someter a las órdenes religiosas al poder civil. Pero, como he sostenido, creo que sería inadecuado entender que la posición de muchos adeptos al an-

³⁶ *Ibidem*. “Los republicanos creyeron que para crear una sociedad igualitaria, el nuevo régimen tenía que destruir el poder de la Iglesia en el sistema educativo y sustituirlo por escuelas laicas. Incluso en las obras de caridad del clero se veía una labor espuria del proselitismo intolerante”. (P. PRESTON, cit., p. 47).

³⁷ No fue casual que los maestros fueron uno de los grupos más perseguidos tras la sublevación del 18 julio por el terror militar y falangista. “El odio de los conservadores, católicos y falangistas hacia los miembros de este grupo que más se habían identificado con las ideas liberarles, republicanas o socialistas, o por su batalla contra la enseñanza religiosa, o porque se habían propuesto “sovietizar” la escuela no tuvo freno” (J. CASANOVA, «Limpiar España de elementos indeseables»: la violencia al servicio del orden” cit., p. 94).

³⁸ P. SALAMÓN CHELIZ, cit., p. 490.

ticlericalismo era simplemente defensiva respecto a la posición de la Iglesia del momento. Desde una perspectiva anticlerical es el hecho religioso en sí el que constituye un lastre para un proyecto republicano.

Por eso, porque el anticlericalismo no es sólo una posición contra una Iglesia concreta sino un proyecto más ambicioso de construcción de una sociedad ideal de hombres libres, justamente por eso, se dará tanta importancia a la educación. Los jóvenes y los niños futuros ciudadanos deben quedar al abrigo del fanatismo y expuestos a la luz del conocimiento científico al que la Iglesia difícilmente podía contribuir.

Pero si el hecho religioso no puede aportar nada a la vida comunitaria significa que las religiones y especialmente la religión católica en España no eran vistas como esas comunidades de interpretación de las que nos habla Jürgen Habermas. No se consideraba que pudieran aportar pluralismo a la sociedad, ni enriquecer el debate público con nuevas perspectivas. Antes bien su aportación sólo podía ser la irracionalidad, el obscurantismo y en todo caso el inmovilismo.

Un Estado liberal protege la libertad religiosa como un derecho humano y esto implica que, con independencia del peso de una determinada religión en la sociedad, del número de sus fieles, de lo asentado que esté ese credo en la tradición de un país es legítima su presencia en el espacio público e incluso su pretensión de desarrollar un papel en la vida pública. En algunas políticas de la República, sin embargo, no vemos el reconocimiento de esa libertad, la religión en todo caso se tolera esperando que una alfabetización de los españoles acabe por erradicarla. La libertad religiosa no parece garantizada sí, en cambio, la libertad de una conciencia carente de demostraciones públicas o que permanezca en lo más íntimo del individuo.

Si pensamos en las comunidades religiosas como comunidades de interpretación podríamos decir con Habermas que un "Estado democrático no debería disuadir ni a los individuos, ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le privan de posibles reservas de fundación de sentido e identidad"³⁹. Ciertamente existe una tentación presente en muchos Estados de reducir la complejidad de las voces públicas o la diversidad de visiones del mundo pero no debemos confundir la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad. El Estado laico no implica ciudadanos ateos, ni tampoco asume el ateísmo como confesión propia. En el campo de argumentos y con-

³⁹ J. HABERMAS, "La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais", *Claves de razón práctica*, núm. 180, p. 6.

tra-argumentos en el que las democracias actuales toman decisiones la voz de las religiones puede ser en algunos casos una enriquecedora aportación.

Cuando en el contexto actual, Habermas se pregunta sobre la legitimidad de que en un sistema democrático las comunidades religiosas quieran “seguir una agenda propia en la esfera pública y quieran impedir políticas que niegan sus propias creencias”, la respuesta es afirmativa. Sería legítima esa pretensión siempre que “se limitaran a la propagación de argumentos comprensibles y plausibles universalmente, en vez de emplear argumentos de tipo dogmático... argumentos que apelen igualmente a las intuiciones morales tanto de los propios seguidores como de los no creyentes o de los creyentes en otras religiones”⁴⁰.

La laicidad política sería así en el espacio público donde se definen los derechos y los deberes básicos de la ciudadanía a través de un tipo de discurso que se construye sobre “una verdad secular y dialogada conforme a una razón pública que elude las verdades de fe (ni las niega, ni las afirma)”⁴¹. La laicidad entendida, pues, como ágora de la ciudad, como el lugar de encuentro de las diferentes hermenéuticas presentes o como regla de juego.⁴²

Pero, como hemos visto, para muchos republicanos ese modelo de laicidad no era suficiente. Más que hacia una sociedad laica las declaraciones de muchos representantes políticos apuntan hacia un ideal laicista basado en una ética racionalista omnicomprendensiva que pretende liberar al hombre de las cadenas de la ignorancia y de la superstición. El Estado asume el ateísmo o el agnosticismo como propios y con sus razones hace frente a una Iglesia que en los años treinta tampoco se consideraba a sí misma como una “comunidad de interpretación”, más bien, y en todo caso, como la única comunidad de interpretación legítima, ahora, atemorizada por el proceso de secularización puesto en marcha y decidida a frenarlo.⁴³

⁴⁰ *Ibidem*. Habermas sigue afirmado “*las iglesias sobrepasaría las fronteras de una cultura política liberal si pretendieran alcanzar sus objetivos políticos de manera estratégica, esto es, apelando de manera directa a la conciencia religiosa. Pues entonces querrían influir en sus miembros en cuanto que creyentes y como ciudadanos. Intentarían ejercer una coacción sobre las conciencia e imponer su autoridad espiritual en lugar de aquel tipo de fundamentaciones que en el proceso democrático sólo pueden llegar a ser eficaces porque superan el umbral de traducción en un lenguaje comprensible para todos*”. (J. HABERMAS, *La voz pública de la religión*. cit., pp. 6 y ss.)

⁴¹ J. OTAOLA BAJENETA, “Clericalismo, anticlericalismo, laicidad”, *Claves de razón práctica*, núm. 161, p. 32

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ El sacerdote Carles Cardó lo explica así: “*Erem en temps de la República i molts dels individus que ocupaven els llocs jeràrquics de l'Eglésia espanyola creien que la primera obligació de*

3.1. La discusión sobre cómo deben ser las relaciones entre el Estado y las religiones y sobre quiénes pueden estar presentes en el espacio de discusión pública se mantiene todavía hoy abierta en muchas de nuestras sociedades contemporáneas. Para que de este debate político se pase a una situación de violencia necesitamos avanzar todavía mucho más en la radicalidad de las posturas en conflicto. Y en este paso sí resulta imprescindible tener en cuenta la realidad española en las primeras décadas del siglo XX. El anticlericalismo podría definirse como una manera restrictiva de entender la libertad religiosa pero apoyado por la violencia sólo atestigua su intolerancia tanto frente a libertad religiosa como a libertad de conciencia. Cuando el anticlericalismo se hace violento, cuando se convierte en tortura y muerte de monjes o sacerdotes, podemos decir que no sólo se pretende que la religión no tenga presencia en el espacio público sino tampoco en el espacio privado. Se persiguen los signos religiosos en las calles y en las plazas pero también en el interior de las iglesias o en los hogares. Se persiguen las demostraciones públicas de fe y también las íntimas convicciones.

Si el anticlericalismo de los años treinta tiene una dimensión universalista en la medida que se opone a cualquier religión, a cualquier credo, la violencia que estalla tras el 18 de julio se dirige contra una sola religión, la católica. De la misma manera, pero en sentido inverso, el clericalismo de la zona nacional no va a afirmar la libertad religiosa, ni siquiera la libertad de conciencia sino fundamentalmente la presencia de un único credo y de una única iglesia. El clericalismo carece así de una dimensión universal, no se moviliza a favor del hecho religioso sino en defensa de los propios intereses posición que llevará a la Iglesia española a defender lo indefendible y a dar respaldo a un sistema político violento y autoritario. Prueba de ambos extremos es el trato que recibieron las pequeñas comunidades protestantes a lo largo de territorio estatal. Mientras que en la zona republicana no fueron perseguidos, no se quemaron sus templos, no hubo víctimas entre los fieles en la zona donde triunfó el levantamiento militar muchos pastores protestantes murieron o muchos fieles fueron perseguidos⁴⁴. Es famoso el caso del pastor protestante de Salamanca, Atilano Coco, fusilado en Salamanca, amigo de Unamuno, que intercedió por él inútilmente⁴⁵.

tot catòlic espanyol era la preparació de la guerra civil per a restaurar la monarquia protectora" (C. CARDO, *El gran refús*, Claret, Barcelona, 1994, p. 36).

⁴⁴ Vid. F. VÁZQUEZ OSUNA, *Les esglésies evangèliques històriques de Barcelona (1876-1978)*, coeditado por el Ayuntamiento de Barcelona y el Consejo Evangélico de Cataluña, 2011.

⁴⁵ J. CASANOVA, "«Limpiar España de elementos indeseables»: la violencia al servicio del orden", cit., pp. 98-99.

Así puede decirse con Julián Casanova que fue la violencia que se desató a lo largo de la guerra civil y que le dio una dimensión religiosa a la misma guerra la “que condenó al anticlericalismo a pasar a la historia como una ideología y práctica negativas y no como un importante fenómeno de la historia cultural, con su visión particular de la verdad, de la sociedad y de la libertad humana”⁴⁶. También para la historia quedará la imagen de una Iglesia comprometida con el régimen franquista por mucho que muchas historias individuales de sus fieles contradigan la posición oficial de sus más altas jerarquías.

Ahora bien, con independencia de las razones que llevaron a la violencia o de cómo ésta marcaría una tradición cultural, cuando vemos el número de muertos en el clero o el número de iglesias quemadas no podemos dejar de sorprendernos. A pesar del peso del anticlericalismo ¿no era la España de los años treinta un país sociológicamente católico? Y si era un país católico ¿cómo fue posible esa exaltación de violencia contra los católicos?

4. VIOLENCIA, IDEOLOGÍA Y CONVICCIONES DE FE

El clero y las cosas sagradas fueron, sin lugar a dudas, el primer objetivo de la violencia espontánea que estallará en la zona republicana tras la sublevación militar del 18 de julio. Como afirma Julián Casanova “no hubo que esperar órdenes de nadie para lanzarse a la acción”⁴⁷. La ira popular acabó con la vida 6.832 religiosos⁴⁸, (frente a los 2.000 que murieron en la fase jacobina de la Revolución francesa) muchos de ellos murieron torturados. Al respecto también resulta significativo que casi la totalidad de los crímenes de torturas que se conocen en la parte republicana tengan como víctimas a los clérigos.

⁴⁶ J. CASANOVA, “«Abajo la Iglesia, que caiga el poder»: la violencia desde abajo” en *Víctimas de la guerra civil*, Santos Juliá (coord.), Madrid, Temas de Hoy, 1999, p. 157.

⁴⁷ *Ibid.*, p.153.

⁴⁸ Estos datos se corresponde a los aportados por monseñor Antonio Montero Moreno en su obra *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939* publicada por primera vez en 1961 y para muchos historiadores la fuente más fiable sobre estos crímenes. Cabe señalar también que entre las víctimas del clero hubo alrededor de 300 monjas, “si bien la propaganda que hablaba de monjas desnudas y obligadas a bailar en público, o de monjas violadas por bandas de milicianos republicanos, se inscribe en el terreno de la exageración delirante” (P. PRESTON, cit., p. 323) El propio Montero Moreno concluirá que las monjas no sufrieron abusos sexuales. (Cfr. A. MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Biblioteca de autores cristianos, 2ª ed., Madrid, 2004).

A estos recordándoles los tormentos de la Inquisición se les aplicará una “especie de violencia contra-ritual”⁴⁹ consistente en amputaciones, castraciones y otras vejaciones sobre los cuerpos vivos o ya cadáveres. Como también sabemos a los asesinatos se sumaran un sinnúmero de ataques contra templos y conventos, que fueron incendiados y profanados. Famosas son las impresiones de George Orwell recogidas en *Homenaje a Cataluña* donde escribe: “las iglesias eran saqueadas en todas partes y como la cosa más natural del mundo, puesto que se daba por supuesto que la Iglesia española formaba parte del tinglado capitalista”⁵⁰. Durante sus seis meses de estancia en España como combatiente en las filas del POUM Orwell nos cuenta que sólo vio dos iglesias intactas.

También el teólogo Carles Cardó se preguntaba en 1947 por las causas del anticlericalismo español, del “vandalismo sacrílego” que había devastado la “zona roja” en los primeros meses de la guerra civil y que causó un fuerte impacto en los medios cristianos en el extranjero (“*aquell traspals de violència impia que deixà enrera el mateix bolxevisme*”). Para el sacerdote catalán el pueblo español fue capaz de abandonarse a esa devastación justamente por ser el pueblo más religioso de Europa. De igual manera que la aparición de una herejía –piensa Cardó– es un signo de una cierta cultura teológica y la blasfemia lo es de una creencia en Dios que reside en las entrañas del espíritu por una herencia de siglos. Una reacción tan violenta como la de la “España roja” contra las cosas sagradas –concluirá– no puede producirse sino en un pueblo fundamentado en el sentimiento religioso por una larga tradición de fe entusiasta.⁵¹

Tenía razón Cardó en la idea de que un mundo sin Dios no es exactamente la que se expresa en la actitud de muchos anticlericales, en la de los ateos que se esfuerzan por negar su existencia o en la de quienes trabajan y piensan por un mundo en que el hombre sea su único dios⁵². Lo mismo se

⁴⁹ J. CASANOVA, “«Abajo la Iglesia que caiga el poder»: la violencia desde abajo”, cit., p.155.

⁵⁰ G. ORWELL, *Homenaje a Cataluña*, traducción de Carlos Pujol, Seix Barral, Barcelona, 1985, p. 90.

⁵¹ Cfr. C. CARDÓ, *Les dues tradicions. Historia Espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977, p. 73.

⁵² En este sentido considero va el análisis que hace el historiador Santos Juliá sobre el transfondo religioso del sindicalismo de los años treinta. “*La UGT y la CNT se han presentado como producto final de un viejo legado marxista o bakuninista [...] pero esa indudable herencia ideológica se solapa y superpone a unas profundas raíces religiosas, que emergen sin tapujos en los momentos de*

podría decir respecto de la posición del agnóstico. Tanto en el ateo como en el agnóstico la existencia de Dios se puede presentar como un problema, una forma de subyugación, una idea de la que es preciso liberarse. Parece posible vivir sin tener la idea de Dios presente pero entiendo, que en este caso, se está más movido por la indiferencia ante el hecho religioso que por la necesidad de negarlo. Una indiferencia que caracteriza muchas sociedades de nuestros días en las que a menudo la presencia del hecho religioso es superficial o meramente folklórica. Si esto es así no podemos decir que los españoles de los años treinta de siglo XX fueran indiferentes frente al hecho religioso. El anticlericalismo de las fuerzas políticas republicanas y anticlericalismo violento que explotará en los primeros meses de guerra civil va expresar todo lo contrario. Tal vez odio de clase, tal vez la revuelta contra el rico en tiempos de miseria pero también un proyecto político de emancipación del hombre de las cadenas que le impiden vivir en libertad. La utopía de un nuevo mundo, de una sociedad donde la religión sea sólo un vestigio del pasado, donde caiga el principio de autoridad y el hombre sea el único Dios.

La idea de construir el mejor de los mundos a través de la muerte, de construir una sociedad libre del principio de autoridad eliminando a los individuos esclavos o extirpando supersticiones o ideas irracionales a través de la violencia es sólo comparable a la idea de que se puede construir el reino de Dios a través de la violencia y la intimidación, que es posible hacer nacer la fe cristiana empleando la coacción o que el pacto con el poder del ejercito puede ser el principio de una renovación social espiritual. Aunque, tal vez, desde una perspectiva teológica no quepa comparación "La más horrible persecución del Cristo -dirá Carles Cardó- es aquella que se realiza en nombre de Cristo contra los pobres de Cristo"⁵³. Y es que el verdadero sentimiento religioso no se puede prohibir y tampoco se puede constreñir "El reino de Dios es talmente interior que una constricción exterior para imponerlo no hace más que arruinarlo si existiera y hacerlo imposible si no existía todavía"⁵⁴.

Pero al analizar la relevancia del factor religioso en la generación de la violencia no parecería justo concluir con la imagen de dos extremismo enfrentados. El anticlericalismo de la zona republicana persiguió al clero y cas-

mayor tensión". (S. JULIÁ, "Fieles y mártires. Raíces religiosas de algunas prácticas sindicales en la España de los años treinta", *Revista de Occidente*, núm. 23, 1983, pp. 62).

⁵³ Cfr. C. CARDÓ, *El gran refús*, cit, 1994, p. 53.

⁵⁴ Cfr. C. CARDÓ, *Les dues tradicions. Historia espiritual de les Espanyes*, cit. p. 268.

tigó cualquier expresión pública de fe frente a la sanguinaria persecución de afines a la república en nombre de la instauración de un orden nacional católico. Una España católica que sufría la furia espontánea u organizada de distintos grupos en la zona republicana y una España que, sobre la intolerancia y a través de la fuerza imponía el catolicismo.

Ciertamente había más Españas. El poeta Luís García Montero recuerda la muerte Don José Rodríguez Aniceto, uno de los tantos maestros fusilados tras el golpe del 36, y como antes de morir pidió confesión y fue al suplicio con un crucifijo en las manos. Recuerda también como cuando la República decidió que la religión era un asunto de conciencias privadas y quiso convertir la escuela pública en espacio neutral, Don José rezaba muy bajito con sus alumnos. Cuando se recuerda la muerte del maestro en el pueblo muchos dicen que era bueno y era creyente como si el hecho de no haberlo sido justificase su muerte. No creo, dice el poeta, que sean procedentes este tipo de argumentos⁵⁵. Sin embargo sí deben serlo para nosotros que nos preguntamos por el papel que jugó la religión en el conflicto. Si ser católico en la zona republicana podía ser un motivo de persecución e incluso llevar a la muerte, ser católico en la zona ocupada por el ejército que avanzaba en nombre en defensa de ese mismo catolicismo no significaba nada, no valía nada frente a la ideología, no había reconocimiento para esa fe sincera que parecía tener el maestro. Para los que avanzaban en nombre de una España católica el auténtico sentimiento religioso era lo de menos. Así murieron tantos católicos con el único consuelo de su fe, sin que parezca necesario contabilizarlos, y la falta de reconocimiento por parte de la Iglesia a cuyo seno pertenecían y donde su fe había crecido. Una falta de reconocimiento que perdura hasta ahora.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ ZAMORA, N. *Los defectos de la Constitución de 1931 y tres años de experiencia constitucional*, Civitas, Madrid, 1981.
- AÑÓN ROIG, M.J., "Diversidad cultural y espacio público: respuestas en clave de igualdad" en *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*. M.J. Añón y A. Solanes (eds.), Tirant Lo Blanch, Valencia, 2011, pp. 83-126.
- ARENDDT, H., *Responsability and Judgment*, Schocken books, New York, 2003, p. 28.
- CARDÓ, C., *El gran refús*, Claret, Barcelona, 1994.

⁵⁵ L. GARCÍA MONTERO, "Don José" en M.A. IGLESIAS, *Maestros de la República. Los otros santos, los otros mártires*, 11ª ed., La Esfera de los libros, Madrid, 2007, pp. 407 y ss.

- CARDÓ, C., *Les dues tradicions. Historia Espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977.
- CARO BAROJA, J., *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980.
- CASANOVA, J., “«Abajo la Iglesia, que caiga el poder»: la violencia desde abajo” en *Víctimas de la guerra civil*, Santos Juliá (coord.), Temas de Hoy, Madrid, 1999, pp.117-157.
- CASANOVA, J., “«Limpiar España de elementos indeseables»: la violencia al servicio del orden” en *Víctimas de la guerra civil*, Santos Juliá (coord.), Temas de Hoy, Madrid, 1999, pp.81-116
- CORCUERA ATIENZA, J., “La constitución española de 1931 en la historia constitucional comparada” en *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho publico e historia constitucional*, núm. 2, 2000, pp. 629-695.
- DE CABO, C., *Teoría histórica del estado y del derecho constitucional*, vol. II, Madrid, PPU,1993.
- GARCÍA MONTERO, L., “Don José” en IGLESIAS, M.A., *Maestros de la República. Los otros santos, los otros mártires*, 11ª ed., La Esfera de los libros, Madrid, 2007.
- HABERMAS, J., “La revisión del pasado. Del nazismo a la República Democrática Alemana”, *Claves de razón práctica*, núm. 33, 1993, pp. 2-8.
- HABERMAS, J., “Del uso público de la historia. La quiebra de la visión oficial de la Republica Federal de Alemania”, *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 24, 2007, pp.77-84.
- HABERMAS, J., “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, núm. 180, 2008, pp. 4-6.
- JULIÁ, S., “Fieles y mártires. Raíces religiosas de algunas prácticas sindicales en la España de los años treinta” *Revista de Occidente*, núm. 23,1983.
- JULIÁ, S., “Pueblo republicano, nación católica”, *Claves de razón práctica*, núm. 161,2006.
- LACASTA, J. I., “La idea de la responsabilidad en la actual cultura constitucional española”, *Derechos y Libertades*, núm. 10, 2011.
- NINO, C., *Radical evil on trial*, Yale University, New Haven, 1996. Existe traducción española de Martín F. Böhmer, *Juicio al mal absoluto*, Ariel, Barcelona, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Luz*, Madrid, 16 de julio 1932 en S. Payne, *La primera democracia española: la Segunda Republica, 1931-1936*, trad. cast. de L. Romano Haces, Paidós, Barcelona,1995.
- ORWELL, G., *Homenaje a Cataluña*, traducción de Carlos Pujol, Seix Barral, Barcelona, 1985.
- OTAOLA BAJENETA, J., *Clericalismo, anticlericalismo, laicidad*, *Claves de razón práctica*, núm. 161, pp. 32-35.
- PRESTON, P., “La España nazificada”, *Le Monde diplomatique*, marzo, 2012.

- PRESTON, P., *El Holocausto español. Odio y exterminio en la guerra civil y después*, Debate, Madrid, 2011.
- RAGUER, H., "España ha dejado de ser católica", *El País*, jueves 21 de abril 2011, p. 25.
- SALOMÓN CHELIZ, P., "El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1989-1936)", *Religión, etnia y nación. Hispania Sacra*, 2002, núm.54.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., "El 'Estado integral': nacimiento y virtualidad de una fórmula poco estudiada" en *La II República española. El primer bienio*. J.L. García Delgado (ed.) Siglo XXI, Madrid, 1987.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., "Estado e Iglesia, 1808-1978" en *Constitución. Escritos de introducción histórica*, Madrid, 1996 en *Obras Completas*, III.
- UNAMUNO, M., *La Voz*, 24 de octubre 1931.
- VÁZQUEZ OSUNA, F. *Les esglésies evangèliques històriques de Barcelona (1876- 1978)*, coeditado por el Ayuntamiento de Barcelona y el Consejo Evangélico de Cataluña.

CRISTINA GARCÍA PASCUAL
Institut Universitari de Drets Humans
Facultat de Dret (despatx 4-E05)
Universitat de València
Campus dels Tarongers s/n
46071-València (ESPAÑA)
e-mail: garciac@uv.es